

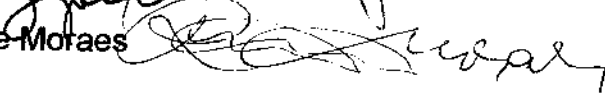
JUAREZ ROCHA GUIMARÃES

MARXISMO E DEMOCRACIA:
A RAIZ DO IMPASSE

Tese apresentada ao Programa de Doutorado em
Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Edmundo
Fernandes Dias

Este exemplar corresponde à redação final
da tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 27/06/1997

Banca

Prof. Dr. Edmundo Fernandes Dias 
Profa. Dra. Angela Maria Tude de Souza 
Prof. Dr. Décio de Azevedo Marques de Saes 
Prof. Dr. João Antonio de Paula 
Prof. Dr. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes 

JUAREZ ROCHA GUIMARÃES

**MARXISMO E DEMOCRACIA:
A RAIZ DO IMPASSE**

*Tese apresentada ao programa
de doutorado em Ciências
Sociais do Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas , sob a
orientação do professor doutor
Edmundo Fernandes Dias*

**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas /UNICAMP
CAMPINAS,1997**

G947m

Guimarães, Juarez Rocha

Marxismo e democracia : a raiz do
impasse / Juarez Rocha Guimarães -
Campinas, SP:[s.n.], 1997

Orientador : Edmundo Fernandes Dias.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual
de Campinas, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas.

1.Socialismo. 2.Democracia.
3.Determinismo(Filosofia).
4. Materialismo histórico. 5.Gramsci,
Antonio,1891-1937.

I.Dias, Edmundo Fernandes. II.Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas .III. Título

À memória de Isaac Akcelrud

À Laine

Gostaria de agradecer ,em primeiro lugar ,ao professor Edmundo Fernandes Dias . Há mais de dez anos ele tem tido um papel decisivo no desenvolvimento da minha elaboração teórica .Foi no ambiente de nosso diálogo intelectual, que tive a oportunidade de exercer o meu terceiro encontro com a obra de Gramsci, certamente a mais rica e informada.

O professor João Antônio de Paula forneceu uma longa série de sugestões, em geral incorporadas à tese .Aqui , vale também o privilégio de um convívio de longa duração com este que é , tenho certeza, um dos maiores conhecedores da cultura marxista no Brasil .

O professor Leonardo Avritzer forneceu indicações e críticas preciosas , em particular referentes ao capítulo sobre Jürgen Habermas .

Evidentemente, as falhas e deficiências desta tese não podem ser a eles atribuídas .

MARXISMO E DEMOCRACIA:

A RAIZ DO IMPASSE

INTRODUÇÃO

PRIMEIRA PARTE: MARXISMO E DETERMINISMO

CAPÍTULO 1 - O DETERMINISMO NA CULTURA DO MARXISMO.....	15
CAPÍTULO 2 - MARX E O DETERMINISMO : AS TENSÕES CONSTITUTIVAS.....	45

SEGUNDA PARTE: AS ONDAS DE EXPANSÃO DO DETERMINISMO

CAPÍTULO 3 - A SÍNTESE FILOSÓFICA DE ENGELS: A PRIMEIRA ONDA DE EXPANSÃO DO DETERMINISMO.....	75
--	----

CAPÍTULO 4 - KAUTSKY, PLEKHANOV E ADLER/BAUER: A SEGUNDA ONDA DE EXPANSÃO DO DETERMINISMO ..	89
---	----

CAPÍTULO 5 - O RETORNO DA PRÁXIS E DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: LUKÁCS E KORSCH	111
---	-----

CAPÍTULO 6 -O DIAMAT : A TERCEIRA ONDA DE EXPANSÃO DO DETERMINISMO.....	146
--	-----

TERCEIRA PARTE: O MARXISMO COMO
FILOSOFIA ANTI-DETERMINISTA DA HISTÓRIA

CAPÍTULO 7 - A NOVA SÍNTESE ELABORADA POR GRAMSCI	173
--	-----

QUARTA PARTE: A CRISE DO DETERMINISMO E A
BUSCA DE ALTERNATIVAS

CAPÍTULO 8 - O DETERMINISMO SOCIETÁRIO DA “TEORIA CRÍTICA”	228
---	-----

CAPÍTULO 9 - ALTHUSSER E O DETERMINISMO ESTRUTURALISTA.....	247
--	-----

CAPÍTULO 10 - “MARXISMO ANALÍTICO” : ENTRE O NEO- DETERMINISMO E O “INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO”	271
---	-----

CAPÍTULO 11 - HABERMAS: DA “RECONSTRUÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO” À ULTRAPASSAGEM DO MARXISMO?.....	296
---	-----

CONCLUSÃO: DETERMINISMO E DEMOCRACIA:
A RAIZ DO IMPASSE

INTRODUÇÃO

Esta tese pretende responder à seguinte questão : por que a cultura do marxismo não foi capaz de construir no plano teórico uma proposta crítica , alternativa e globalmente coerente à democracia liberal ?

A própria pergunta contém em si um longo caminho percorrido e todo um conjunto de balanços e pressupostos .Certamente há no campo da cultura do marxismo os que julgam que a pergunta está mal formulada ou mesmo não faz sentido ; outros têm a opinião de que a resposta a esta pergunta já foi formulada no fundamental em tal ou qual tradição ou autor do marxismo ou , até mesmo , foi resolvida em alguma experiência histórica de construção do socialismo (embora hoje estes existam em muito menor número do que nas últimas décadas).

Com toda evidência , predomina hoje na intelectualidade internacional e no senso comum de largas parcelas do que poderíamos chamar de opinião pública informada a firme convicção que entre o marxismo e a democracia existe uma relação de incompatibilidade . A crítica liberal há muito já deu por resolvida esta questão e, mesmo autores contemporâneos que reclamam para si com legitimidade um viés crítico à ordem atual das coisas , têm a mesma opinião .

A uns e a outros reivindicamos , no entanto , o benefício da dúvida . Foi ela a companheira permanente na elaboração desta tese .

Mesmo com o benefício da dúvida , a pergunta deve ser qualificada porque relaciona conceitos de ordem muito diversa .

Começemos com a noção de “cultura do marxismo “ . Com esta noção , pretendemos abarcar de forma totalizante as mais diversas tradições que vicejaram desde meados do século XIX até hoje a partir do tronco comum , a síntese teórica formulada por Marx e Engels . Se há uma linha de continuidade na cultura do marxismo esta é a dificuldade de diálogo e ,com alguma freqüência a intolerância , que as várias tradições autonomizadas do marxismo mantiveram entre si . Se o pluralismo das interpretações advinha de raízes teóricas , as cisões e os ásperos conflitos tinham suas raízes históricas que auto-legitimavam as diferenças . Se não como critério de interpretação histórica - que por si só justificaria a busca de uma visão globalizante do processo de desenvolvimento do marxismo - pelo menos por um critério mínimo de humildade intelectual em um período de gravíssima crise , aqueles que se reclamam da tradição marxista deveriam abrir suas razões ao diálogo com a diferença .

Relacionar o marxismo à problemática da democracia é , sem dúvida , expor-se ao campo de polêmica mais conflituoso que existe na cena político-cultural contemporânea . Há , de nossa parte , a consciência mais radical deste conflito : a democracia é polissêmica porque é polifônica, porque fala por muitas vozes em línguas ou tradições diversas .Sabemos que o modelo de democracia hoje prevalecente - sistema representativo com sufrágio universal , valorização do individualismo ancorado em uma estrutura de direitos mais ou menos ampla , organização da economia com base em princípios mercantis mais ou menos regulados pelo Estado - resultou de uma dinâmica de pressões desencadeadas sobre a ordem liberal pela tradição socialista e , a partir de um determinado período histórico , pelo que

poderíamos chamar de uma tradição social-democrata , que se desenvolveu basicamente no continente europeu .

Há nesta consideração histórica dois sentidos vinculados . O primeiro é o de que o modelo de democracia hoje prevalecente é liberal em seus fundamentos . Aqui , novamente , não pretende se omitir as diferenças teóricas , de conseqüências históricas importantes, entre as várias correntes no interior da tradição liberal ; apenas reconhece-se o que há de comum nesta tradição , isto é , a defesa do individualismo , do sistema representativo e do mercado .

O segundo sentido é a noção de que o atual modelo de democracia prevalecente - mesmo se referido em seus fundamentos à tradição liberal - não pode ser compreendido em sua gênese e desenvolvimento histórico apenas auto-referidamente a esta tradição . A universalização do sufrágio , a generalização de direitos individuais e a ampliação de sua pauta , a regulação pública e social do mercado - se foram incorporadas em um certo período pelas correntes liberais mais avançadas - resultaram da pressão de vigorosos movimentos sociais , em particular das classes trabalhadoras e da crítica à ordem liberal protagonizada por tradições políticas adversárias .

O intransponível , histórico e sempre renovado argumento em defesa da democracia liberal é que ela é limitada , defeituosa mas é a melhor que existe , é a única que resistiu à prova dos tempos e que a melhor resposta a suas insuficiências é o caminho minimalista , construtivo e pragmático de seu aperfeiçoamento .

Aqui , chegamos ao ponto de conexão por onde esta tese estende o seu campo de investigação .

A cultura do marxismo foi historicamente muito mais eficaz na sua crítica à democracia liberal do que na sua capacidade de propor uma

alternativa a ela . A tradição liberal sempre teve muita dificuldade em escapar ou produzir uma resposta convincente à crítica de que a desigualdade classista intrínseca ao capitalismo impõe limites insuperáveis ao exercício pleno da liberdade pela maioria dos cidadãos .

Historicamente os movimentos revolucionários e de transformação social inspirados no marxismo não foram capazes de conciliar o sentido emancipatório e anti-capitalista de seus projetos com a construção de uma democracia nova . A explicação fornecida pela própria cultura marxista atribuiu esta incapacidade ou a fatores externos à tradição - o atraso econômico-social , a ausência de tradições democráticas anteriores à revolução , o isolamento internacional e a hostilidade que forçou a militarização destes regimes - ou a posturas e teorias desviantes da síntese original de Marx . Certamente , tudo isto existiu e pode ser ricamente documentado em provas históricas .

Mas, a insuficiência desta resposta nos parece evidente quando sabemos que o mesmo limite repetiu-se nas culturas do marxismo em contextos históricos diferentes - o cenário dos países capitalistas desenvolvidos - e em tradições muito diversas de interpretação do legado original de Marx . Nestes contextos , ou os movimentos inspirados no marxismo em geral se isolaram ,perderam capacidade de disputa hegemônica ou se adequaram aos grandes fundamentos da democracia liberal .

Este limite - a incapacidade de pensar um projeto crítico , alternativo e coerente à democracia liberal - certamente cumpriu um papel central no processo de isolamento , cisão e desconstrução da cultura marxista neste século .

Existem vários caminhos possíveis de investigação no interior da cultura marxista para se responder à pergunta formulada : o de

pesquisar as concepções marxistas do Estado ou a forma como foram concebidos os fundamentos éticos da democracia ; o de investigar as concepções de revolução e de transição ao socialismo em geral , ou mais particularmente , as relações instituídas no longo e riquíssimo debate sobre plano e mercado ; o de estudar a sociologia do marxismo e a sua teoria de sujeitos sociais . Possivelmente , uma postura sensata reivindicaria levar em conta as relações entre todos estes elementos .

Optamos por um outro caminho que nos parece mais fecundo e metodologicamente adequado : o de pesquisar a concepção de história do marxismo e relacioná-la à teoria da democracia . Ao longo desta tese , pretendemos ter demonstrado um vínculo profundo entre uma noção e outra . No momento , apenas apontamos algumas razões que justificam esta opção investigativa .

Ora , a síntese original do marxismo foi formulada explicitamente a partir de uma nova concepção da história . As tensões existentes já nesta síntese , como procuraremos demonstrar , percorreram todo o itinerário de Marx e Engels e se desdobraram , em um momento posterior , nas diferentes tradições interpretativas do marxismo . A disputa entre as diferentes concepções da história esteve no centro dos grandes debates que mobilizaram a intelectualidade marxista ao longo de todo o século , irradiando para um sem número de temas conexos as cisões e as diferenças .

Qual é , no entanto , a centralidade da concepção da história para a teoria marxista ? É ou não correto metodologicamente pesquisar a lógica de desenvolvimento da crise do marxismo a partir deste centro irradiador ?

A nossa resposta é que o exame da história deste debate nos dá a chave principal para compreender a dinâmica da crise teórica do

marxismo . Toda teoria social coerente - implícita ou explicitamente - está ancorada em uma determinada concepção da história que lhe fornece o âmbito da problemática , os fundamentos de seu método , a coerência de suas respostas.

Utilizamos aqui o conceito de “campo teórico” , isto é , as fronteiras delimitadoras de uma dada teoria e a articulação entre seus conceitos chaves , que lhe permitem ter uma visão de mundo autônoma e coerente , que lhe fornecem , enfim , o potencial de conhecimento do mundo social . A concepção da história - os seus conceitos chaves - estariam no centro deste campo teórico , conferindo coerência e unidade lógica a uma teoria .

Uma dada teoria pode produzir conhecimento histórico adequado de realidades parciais mesmo a partir de uma concepção de história formulada incoerentemente ou de forma incompleta ou imprecisa . Mas lhe será vedado um conhecimento totalizante adequado do desenvolvimento histórico . Por exemplo , um campo teórico cuja concepção da história hiperboliza artificialmente a relevância de uma componente da realidade social terá dificuldades em apreender a complexidade do mundo social , em particular aquelas dimensões subdimensionadas na sua concepção de história.

Assim , o itinerário da construção da tese e a forma de sua exposição ganharam o sentido lógico de uma investigação sobre a concepção de história em Marx , Engels e , a partir daí , na seqüência histórica de seus principais intérpretes até hoje . Um primeiro capítulo procura expor as relações mais gerais entre a concepção da história - em particular , o determinismo histórico - e a cultura do marxismo . O capítulo final procura explorar as relações entre concepções da história e democracia ,

incorporando as contribuições de quatro grandes críticos do marxismo : Benedetto Croce , Max Weber , Karl Popper e Norberto Bobbio .

Esta concentração da tese na pesquisa das diferentes versões da concepção de história em um universo muito amplo de investigação - a cultura do marxismo , entendida de forma totalizante - forneceu-nos a tensão metodológica central a ser regulada durante todo o itinerário analítico .

A concentração na pesquisa das diferentes concepções da história nos deu, em primeiro lugar , um critério de escolha de autores . Personalidades muito importantes na história e na cultura do marxismo no século XX , como Rosa Luxemburgo , Trotsky ou Mao Tsé-Tung não foram abordadas porque no corpo de suas obras teóricas não comparece , de modo particularizado e desenvolvido , o debate filosófico sobre a relação entre a teoria do marxismo e a concepção da história . É evidente , no entanto , que seria possível e útil , a partir da análise de suas grandes obras de análise crítica do capitalismo e da política revolucionária , pesquisar as suas concepções implícitas sobre a história .

Em segundo lugar , a focalização da análise nas concepções de história forneceu-nos um critério para escolher as obras consideradas chaves para a interpretação de cada autor abordado . Por exemplo , quando tratamos de Engels , não analisamos “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra” ; quando analisamos Kautsky, não incorporamos “A questão agrária” ; quando interpretamos Lenin , focamos apenas em “Materialismo e empiriocriticismo” e nos “Cadernos Filosóficos” .

O uso deste critério seletivo não apagou o risco , temos consciência , de no programa globalizante de desenvolvimento da pesquisa não considerar constelações culturais do marxismo e autores importantes que

refletiram sobre o tema tratado aqui . Certamente , o melhor caminho é indicar os limites colocados pelo caráter muito amplo do empreendimento , apontar as lacunas mais visíveis , esperando que elas não incidam sobre as linhas fundamentais que respondem pela lógica construtiva da tese .

Assim , não foram incorporados na tese ,por exemplo, o exame sintético e crítico da obra de E. Bloch , W. Benjamin , H. Lefebvre ,L. Goldmann, Galvano Della Volpe , L. Colletti , E. Balibar , da Escola de Budapeste , da tradição da revista iugoslava *Práxis*. Em particular , teria sido interessante um capítulo sobre os fundamentos e as controvérsias no seio da riquíssima tradição historiográfica inglesa de P. Anderson , E. Hobsbawm , Thompson , C. Hill e Raymond Williams .

Consideramos , no entanto , que apesar deste risco , a pesquisa sobre a crise teórica do marxismo exige um programa totalizante de análise historicizada da cultura do marxismo em seu conjunto . O método de investigação marxista não pode prescindir de utilizar para si o princípio da visão de totalidade que reivindica para a análise da realidade social .

A busca desta visão totalizante da cultura do marxismo em seu movimento histórico é importante por uma outra razão analítica . Ela nos dá a chave para analisar um autor a partir de sua inserção no conjunto desta cultura , estabelecer comparações , relacionar problemáticas ,entender deslocamentos de ênfases : apesar das cisões localizadas historicamente na sua origem , a cultura do marxismo é cumulativa não apenas no sentido óbvio do termo , isto é , dos teóricos que vêm mais longe assentando-se nos ombros de um antecessor , mas também no sentido de seus silêncios , de suas fraturas , de suas descontinuidades .

Em geral , a compreensão de um determinado autor fica enriquecida e ganha novos sentidos se exposta a lógicas alternativas ou até mesmo antagonistas de um outro autor .

Mais importante e decisiva para a opção por esta análise totalizante da cultura do marxismo foi a intenção de construir uma lógica explicativa da história do desenvolvimento da crise do marxismo. A tese procura fornecer e demonstrar esta lógica explicativa a partir das concepções deterministas da história que predominaram na cultura do marxismo neste século . Caberia analisar até que ponto ela se sustenta de um ponto de vista teórico rigoroso .

O outro risco , decorrente da opção metodológica adotada, é o da ligeireza e superficialidade no tratamento dos vários autores , vulgarizando os seus pensamentos , diminuindo a inteligência de seus argumentos , passando , enfim , em um vôo rasante sobre a tensão criativa de seus esforços . Nada seria mais lamentável diante dos propósitos desta tese que , longe de pretender prestar uma homenagem sincera porém retórica à cultura do marxismo , procura compreendê-la como viva e dramaticamente vinculada aos grandes dilemas do nosso tempo .

Por isso , uma boa parte dela compõe-se de um esforço de sintetizar , de forma sistemática e a mais minuciosa possível , os argumentos dos autores respeitando a lógica de sua construção . Tal síntese sistemática tem ,a nosso ver , por si só um sentido de necessidade diante do caráter incompleto , difuso e fragmentado das edições marxistas no Brasil . Foram sintetizadas obras disponíveis em inglês , francês , espanhol e italiano ,além das disponíveis em nossa língua . O limite do não domínio do alemão foi , em certa medida , compensado por traduções de alta confiabilidade na maioria dos casos .

Nesta análise dos autores procuramos , na medida do possível , recorrer a cinco critérios de interpretação : a definição do campo teórico , o modo como se elaborou a problemática básica , os seus interlocutores principais , a sua tensão criativa , isto é , o movimento de sua teoria no tempo e a incorporação das controvérsias geradas por sua teoria .

Para isso , procuramos nos valer , para cada autor , de intérpretes, incorporando as suas polémicas e contribuições a nossa reflexão. O acúmulo e a riqueza interpretativa construída na cultura marxista foi , neste sentido , um guia imprescindível .Assim as análises de M. Löwy, M. Sacristán , L. Colletti , E. Mandel , H. Fleischer , L. Basso , G. Labica , D. Bensaid , R. Rosdolski , além das demais analisadas nos diversos capítulos desta tese para Marx ; as de D. McLellan e A . Schmidt para Engels ; as de E. Mathias , G. Procacci , M. Salvadori e C. Schorske para Kautsky ; as de T. Bottomore , P. Mehrav e G. Marra-mao para o austro-marxismo ; as de I. Getzler e D. Riazanov para Plekhanov ; as de M. Löwy , A . Arato , P. Breines, L. Sochor e a rica coletânea de ensaios sobre o legado de Lukács organizada por R. Antunes e W. Rêgo para Lukács ; as de G. Vacca e L. Sochor para Korsch ; as de A . Zanardo , F. Benvenutti e M. Teló para Bukhárin ; as de V. Gerratama , G. Vacca, G. C. Cocteau , K. Kosick , N. Badaloni , J. Texier , C . Bucci-Glucksmann , M. Macciochi , E. Dias , C. N. Coutinho , R. Zangheri , E. Agazzi , F. Piñón , entre outros , para Gramsci ; as de E. Balibar , F. Dosse , J. Rancière , K. Nair , H. Lefebvre , A . Brossat , D. Saes , P. Anderson , Thompson , entre outros , para Althusser ; as de M. Jay , J. M. Vincent , Luc Ferry , A . Resnaut para Adorno e Horkheimer ; as de E. Wright , A . Levine , E. Sober , J. Weldes e D. Bensaid para J. Elster e G. Cohen ; as de T. McCarthy ; A . Giddens , M. Schmidt , A . Heller , D. Held , L. Avritzer e para Habermas .

Como se verá , a argumentação desta tese se apoia em larga medida na síntese filosófica do marxismo construída por Gramsci nos “Cadernos do Cárcere” .

O autor deste tese gostaria imensamente de não ser confundido com um gramscianismo tardio , uma adesão mais ou menos dogmática ao corpo da obra de Gramsci , em tudo avesso às exigências de um pensamento investigativo livre neste período de crise do marxismo .

O argumento central que se chega na interpretação de Gramsci é que ele conseguiu formular um campo teórico marxista coerente , crítico tanto às várias versões do determinismo histórico quando ao indeterminismo das teorias predominantes na cultura liberal contemporânea que assentam suas bases em um “individualismo metodológico” . Afirmar isto é postular que a síntese de Gramsci pode ser um ponto de partida para a reconstrução da coerência teórica e da integridade de um projeto coletivo de emancipação inspirado no marxismo . Isto é , a teoria de Gramsci não é um ponto de chegada , não deveria ser dogmatizada , até por um critério de contemporaneidade , como o ponto auto-suficiente de resolução para os desafios colocados ao marxismo hoje .

O segundo argumento que diferencia esta tese da reedição de um gramscianismo tardio é que a interpretação de Gramsci aqui apresentada difere substancialmente da corrente interpretativa predominante no que se chamou de “eurocomunismo” , que teve como centro irradiador o Partido Comunista Italiano .O Gramsci que emergiu desta cultura apagava ou secundarizava a sua nova síntese filosófica do marxismo , acolhendo-o ou interpretando-o no máximo como um crítico das versões mecanicistas e economicistas do “ materialismo histórico” . O eixo de difusão de Gramsci fixou-se , assim , nas dimensões mais imediatamente político-culturais de seu pensamento .

No entanto , mais talvez do que nenhum outro autor marxista do século XX , a obra de Gramsci cresce quando exposta a uma visão mais profunda e rigorosa da crise do marxismo . Há aqui um diálogo em mão dupla : a leitura de Gramsci permite penetrar mais fundo nas dimensões teóricas da crise do marxismo , já configuradas historicamente em sua época ; a leitura desta crise joga luzes sobre os fundamentos da síntese teórica operada por Gramsci .

O estado atual desta tese já incorporou a contribuição inestimável de alguns críticos e interlocutores .A ampliação necessária da interlocução sobre esta tese alargará a minha consciência sobre as suas deficiências .Um tal empreendimento teórico , por sua própria natureza , deve partir de uma visão muito realista de suas possibilidades e se expor , de forma convincente, ao diálogo e ao trabalho coletivo .

A cultura do marxismo neste final de século é um campo saturado de esperanças e ruínas , de inteligências criadoras e dogmas que não se sustentaram . Nesta cultura e nesta história está - sem dar a esta caracterização um sentido exclusivista e auto-suficiente - o que há de mais rico e promissor que a cultura ocidental foi capaz de construir no terreno de um pensamento crítico e emancipador da ordem capitalista .

Mais além das falhas e defeitos desta tese , há de nossa parte a consciência de que ela faz parte de uma corrente internacional de esforços de uma geração que , sem propriamente descrever das virtudes emancipatórias do marxismo , não tem mais o direito à inocência , à ilusão e ao auto-engano .

Capítulo 1

O DETERMINISMO NA CULTURA DO MARXISMO

“É provável que nesta questão se demonstre inútil e contraproducente o método político de forçar arbitrariamente uma tese científica, para dela extrair um mito popular energético e propulsor : o método poderia ser comparado ao uso de narcóticos , que criam um instante de exaltação das forças físicas e psíquicas, mas enfraquecem permanentemente o organismo.”

Antonio Gramsci

A ORIGEM DO MARXISMO E A CULTURA DA ÉPOCA

O marxismo nasceu como uma criativa síntese teórica realizada no grande fluxo histórico do pensamento ocidental . Dele , o marxismo recebeu a inspiração e seu material primário de elaboração. Promoveu ,então , rupturas profundas , criou novos conceitos , reelaborou e reposicionou outros . Enfim , por um processo clássico de crítica e incorporação , construiu a sua autonomia enquanto visão de mundo e um campo teórico próprio .

Sabemos que a conquista desta autonomia e a projeção inicial de um novo campo teórico ocorreu na década de quarenta do século passado . E que teve como centro o que poderíamos chamar de uma nova concepção da história , elaborada na “Ideologia Alemã” e nas “Teses sobre Feuerbach” , projetada como uma primeira síntese no “Manifesto Comunista” e como campo de investigação sobre as tendências de desenvolvimento do capitalismo em um longo e árduo trabalho que ocuparia o esforço central de Marx nas décadas seguintes .

Através desta nova concepção de história , Marx e Engels conceberam a sua crítica ao capitalismo e à sua ordem cultural como orgânicas ao nascente movimento operário europeu . Procuraram mesmo incorporar a cultura deste nascente movimento social à sua síntese , elaborando a concepção de que a emancipação dos trabalhadores seria obra dos próprios trabalhadores . ¹

Os protagonistas desta criativa síntese tinham uma consciência aguda de que a ordem capitalista e o sistema cultural do

liberalismo viviam uma crise de dimensões internacionais . Com ardor revolucionário ,pensaram esta crise como terminal , como expressão de impasses estruturais . Nas palavras ardentes de Marx no “Manifesto Comunista” , o capital enquanto “potência social” havia desencadeado transformações que literalmente não cabiam mais nas estreitas instituições políticas e sociais da ordem burguesa de então . “Com toda evidência” , diz Marx , “ a burguesia é incapaz de permanecer como classe dirigente e impor à sociedade como lei suprema , as condições de vida de sua classe”.²

Hoje sabemos que a conjuntura dos anos quarenta expressava uma crise de crescimento e expansão da hegemonia liberal . E que nas décadas seguintes , ainda sob a hegemonia inglesa , o capitalismo industrial se implantaria solidamente no continente europeu e nos Estados Unidos que surgem como potência industrial emergente . Mas é preciso aproximarmos mais da conjuntura histórica dos anos quarenta para compreender de modo mais profundo o sentido da síntese que originou o marxismo .

De um ponto de vista político , o sistema liberal inglês sofria o conflito agudo entre Whigs e Tories que resultou na reforma eleitoral de 1832 e a forte pressão do movimento cartista que exigia o sufrágio universal e reformas sociais . A França , onde o liberalismo monárquico sofria a pressão transbordante de um radicalismo republicano , tornava-se o epicentro de movimentos revolucionários que sacudiram as cidadelas do absolutismo monárquico nas potências vizinhas . Nas revoluções de 1848 , as três grandes correntes políticas do século - o liberalismo , o absolutismo monárquico e o nascente socialismo - cruzavam-se , projetando novas polarizações . Frente ao nascente movimento operário , o revolucionarismo liberal recuava e conformava-se a soluções de compromisso na Prússia .

De um ponto de vista econômico e social , os meados do século XIX encontravam ,de um lado, a Inglaterra isolada como potência industrial líder , organizadora de um vasto império colonial e de um fluxo internacional de trocas e ,ao mesmo tempo , desarticuladora de antigos impérios remanescentes baseados em economias agrárias (o império austro-húngaro , os impérios espanhol e lusitano, o império otomano e da dinastia Manchu) . Da desigualdade dos ritmos de expansão do capitalismo industrial resultava de forma explosiva a emergência de crises sociais , típicas de períodos de transição .

De forma orgânica e interativa à expansão desigual do capitalismo , o liberalismo em meados do século XIX ainda não havia conseguido soldar em um complexo cultural unificado internacionalmente o seu sistema de princípios e idéias fundamentais . Decerto , não é possível entender as três grandes revoluções burguesas que lançaram os fundamentos do liberalismo enquanto visão de mundo hegemônica - a revolução inglesa de 1688 , a revolução francesa e o processo de independência que deu origem aos Estados Unidos da América - sem as linhas de comunicação e continuidade que se estabeleceram entre as respectivas ideologias revolucionárias . De Hobbes e Locke a Montesquieu e Rousseau e os Iluministas franceses , a Jefferson e Madison firmou-se um sistema cultural comum de referência , não de todo coerente e até potencialmente conflituoso, mas certamente internacionalizado .

Este sistema cultural de referência teria que passar por todo um processo de desenvolvimento até constituir um complexo coerente e unitário e expansivamente hegemônico . O centro deste desenvolvimento é organicamente a Inglaterra do século XVIII e XIX , que com a radicalização de seus conteúdos laicizantes e anti-metafísicos expressos no empirismo , com a fundação da economia política inglesa , com a superação da teoria dos

direitos naturais pelo utilitarismo havia dado passos gigantescos no sentido da construção de um sistema cultural unitário e hegemônico .

Em meados do século XIX , no entanto ,este sistema cultural comum de referência do liberalismo , de forma orgânica à desigualdade de ritmos e tempos de expansão do capitalismo , apresentava-se desarticulado em grandes complexos culturais nacionais . A síntese do marxismo formou-se exatamente no locus desta desarticulação - a cena histórica vertiginosa do coração da Europa Ocidental - e encontra a sua autonomia forçando as fraturas , atritos e descontinuidades destes grandes complexos culturais . Esta fusão , verdadeiro prodígio da inteligência e da vontade , realizou-se em altíssima temperatura : atrás de si , Marx e Engels tinham a tradição viva da revolução francesa ; em torno, as vésperas e os combates das revoluções de 1848 ; diante de si , as promessas revolucionárias mais luminosas .Críticos mais austeros reclamam sempre do tom apocalíptico que marca o marxismo desde a sua origem ; de nossa parte , espanta-nos a intensidade da busca do real em movimento em um tal contexto de rupturas culturais .³

O complexo cultural de origem de Marx , sabemos , é o grande mundo do idealismo alemão , certamente o ponto mais alto do pensamento especulativo de toda a história ocidental . Os alemães ,nos diz Marx , realizaram na filosofia o que outros povos realizaram na história .

De novo aqui , o mais relevante não é a metafísica inscrita nos grandes sistemas filosóficos elaborados - e que atinge o seu vértice em Hegel - mas a tensão criativa de laicização e apreensão do real nelas contida. Algo que a vulgar crítica materialista , com suas contraposições toscas e suas lógicas simplistas da inversão - nunca soube captar . É esta tensão entre a busca do sentido da história (a ética finalista) e o que lhe é contingente e irracional , entre o agir humano criativo e suas determinações teleológicas ,

que forma a matéria prima destes grandes planos compreensivos do desenvolvimento humano .

Em Kant , a possibilidade da compreensão de uma história universal é concebida a partir da síntese entre um pensamento filosófico e histórico . Seguindo a tradição Iluminista , vê a história passada como um espetáculo da irracionalidade e acredita na utopia de uma vida racional , através da auto-formação progressiva da racionalidade humana , da inteligência e da liberdade moral .

Fichte sustenta que as idéias ou os conceitos fundamentais de várias épocas sucessivas formam , eles próprios , uma seqüência lógica . A uma fase primitiva de desenvolvimento da liberdade seguir-se-ia um período de afirmação da autoridade e , depois , de destruição das relações externas entre autoridade e súditos . As três fases , sendo compreendidas como os momentos da tese , antítese e síntese . Em Schelling , como objetivamente intelegível , a atividade do espírito na história é compreendida como necessária ; mas como subjetivamente inteligente , é vista como livre . Assim, a história é vista como um processo temporal em que tanto o conhecimento como o objeto do conhecimento formam-se progressivamente, como um processo de auto-concepção do Absoluto, representando este a Razão , quer como objeto quer como sujeito .

A interpretação da história em Hegel busca sintetizar e superar numa nova ordem lógica os elementos contidos na tradição do idealismo alemão . A história universal da humanidade é concebida como um desenvolvimento da liberdade como razão moral do homem , sendo compreendida como consciência do movimento necessário do mundo . Hegel diferencia história e natureza : os processos desta são concebidos como cíclicos , sendo a história pensada a partir da ação humana .Hegel procura se afastar , embora recaia no fundamental em uma visão teleológica , de uma

razão concebida de forma abstrata (como na tradição Iluminista) ou de forma transcendente e divina . A uma concepção subjetiva do Espírito (psicológica) oporia um Espírito objetivo , no qual o pensamento exprime-se pela criação de manifestações exteriores de si mesmo , em sistemas sociais e políticos . As transições históricas são pensadas como transições lógicas , expostas através de uma sequência temporal .

Jovem ainda , Marx fez da crítica ao que há de especulativo nesta tradição e ao seu finalismo ético uma alavanca de seu desenvolvimento intelectual . Mas a busca dos grandes planos de desenvolvimento histórico e as lógicas interpretativas típicas desta tradição ,em particular em sua forma hegeliana , continuariam a ter impacto sobre Marx por toda a sua vida . O reconhecimento deste impacto deveria , no entanto , se diferenciar daquelas compreensões que ou assimilam simplesmente o método de Marx ao de Hegel ou o vêm como a sua mera inversão.

O segundo grande complexo cultural para o qual Marx e Engels foram atraídos e se relacionaram intensamente nos anos que precederam a síntese original ao marxismo é aquele formado pelas correntes que , na esteira da revolução francesa , desbordaram através de um radicalismo democrático ou socialista o liberalismo . Sem dúvida , é desta tradição cultural que Marx retirou o seu ethos revolucionário , as configurações de uma sociedade alternativa e emancipada e ,em particular , as referências chaves para pensar a política . No entanto, como veremos no capítulo 3 , a chamada tradição do materialismo francês do século XVIII teria um impacto mais nítido sobre Engels do que em Marx . Na década de quarenta , culminando em “Miséria da Filosofia” , Marx marcaria o seu distanciamento do proudhonismo em particular e das tradições do socialismo utópico em geral através da crítica de raiz ao caráter arbitrário ou idealista subjetivo de sua concepção de história .

O terceiro grande complexo cultural para o qual Marx se dirige , na interlocução que tão profundamente marcaria a sua obra é o grande mundo do liberalismo e da economia política inglesa . Aqui , trata-se de uma verdadeira viagem ao coração , ao núcleo hegemônico do liberalismo e da modernidade capitalista : uma viagem de todos os riscos , para a qual Marx em plena força de sua maturidade intelectual fez uso do que de mais avançado recolheu nos outros dois complexos culturais . Marx permaneceria sempre crítico à tradição do empirismo inglês , embora como nos lembra Manuel Sacristán em seu brilhante ensaio sobre “ O trabalho científico de Marx e sua noção de ciência” , este lhe tenha aguçado o gosto e a consciência da necessidade da pesquisa empírica . Marx , ao longo de todo o seu diálogo crítico com a economia política inglesa , marcou com frequência a crítica a seu método , à naturalização ingênua e interessada de categorias históricas , às “robinsonadas” e a essencialização da concepção de natureza humana , aos limites de problematização que a sua perspectiva de classe evidenciava . No entanto , ao mergulhar no mundo das categorias chaves da economia política inglesa , ao manejá-las e operar por dentro a sua crítica até configurar um novo universo conceitual , Marx sofreu a pressão do determinismo cientificizante que lhe era própria . No capítulo 2, procuramos explorar a maquinação dinâmica destas tensões .

Aqui , nos interessa reter esta noção chave : a de que os três grandes complexos culturais a partir dos quais Marx e Engels formularam a sua síntese criativa estavam estruturados , por caminhos diversos , sobre uma visão determinista da história . Em cada um deles , este determinismo estava elaborado em tensão com a dimensão ativa e operante do homem na história : no idealismo alemão nas diferentes versões da noção de auto-formação com o sentido finalista da história , elaborado seja sob a forma do dualismo kantiano seja através da dialética sujeito / objeto em Hegel ; no chamado

materialismo francês , através da antinomia entre as diferentes versões de determinismo e o caráter arbitrário subjetivo de suas utopias de transformação ; no mundo do liberalismo e da economia política clássica através das tentativas de , através do conceito de uma razão empírica, encontrar um equilíbrio entre a naturalização da dinâmica histórico-social e a racionalização da natureza .

A síntese que deu origem ao marxismo herdou esta problemática e estas tensões , projetando-as no novo campo teórico em constituição . Aos críticos que desqualificam a síntese original do marxismo , por conter projeções e tensões deterministas , seria bastante recordar que o determinismo fazia parte do horizonte científico-cultural dominante da época em seus complexos mais avançados . O marxismo não as criou ; apenas retraduziu-as em uma teoria da emancipação que elevava estas tensões ao seu ponto de mais alta resolução . Veremos no capítulo 2 , como o finalismo histórico , o materialismo determinista e o cientificismo determinista comparecem no processo de desenvolvimento intelectual de Marx .

Além da compreensão do contexto político-cultural no qual se formulou a síntese que deu origem ao marxismo , seria necessário entender as profundas mudanças sofridas pelo capitalismo e seu sistema cultural nas décadas seguintes.⁴ Pois se a síntese original foi formulada nos anos quarenta , a formação dos grandes partidos de massa da Segunda Internacional - o verdadeiro momento de difusão e enraizamento da cultura do marxismo no moderno movimento operário europeu - ocorreu basicamente nas duas décadas finais do século XIX.

Enquanto o campo teórico do marxismo avançava qualitativamente em sua estruturação , no processo que daria origem a “O Capital” , a hegemonia inglesa atingia o seu ápice no sistema internacional e o capitalismo industrial ganhava um impulso notável no continente europeu e

nos Estados Unidos , recém saídos da guerra civil que confirmou a liderança do norte . A Itália e a Alemanha haviam alcançado a unificação nacional e, em particular , esta última iniciava aos saltos a conformação de um poderoso parque industrial . Mesmo a Rússia czarista , iniciava a sua fase de “modernização pelo alto” , tutelada pelo Estado .

Do ponto de vista cultural , a vulgarização de uma compreensão evolucionista linear da história , a partir do profundo impacto da obra de Darwin , combinou-se com o prestígio renovado das ciências da natureza que substituíam a física newtoniana como ciências exemplares . Pela afirmação do positivismo , o processo histórico era vista como idêntico - na espécie - ao processo natural e ,por esta via , os mesmos métodos transladados à investigação das sociedades humanas. O espírito científico da época , mais unificado e dominante , tendia deste modo a identificar previsibilidade à ciência , a prescrever a observação isolada e empírica dos fatos e a avaliá-los sem a emissão de qualquer juízo de valor . ⁵

Veremos como na obra filosófica tardia de Engels e mesmo na cultura da Segunda Internacional , este espírito científico da época exerceu uma pressão sobre o processo de passagem do marxismo a uma ideologia de massas . As tentativas de relacionar a filosofia e o método do marxismo aos paradigmas científicos vigentes conduziria a que se elaborassem as tensões deterministas presentes na obra de Marx sob a forma de sistemas coerentemente deterministas .

A CONQUISTA DE UMA CONCEPÇÃO PRAXIOLÓGICA DA HISTÓRIA

Como veremos no capítulo 7 , é apenas com a rede de conceitos elaborados por Antonio Gramsci nos “ Cadernos do Cárcere” que o campo teórico do marxismo consegue desenvolver plenamente os fundamentos do que chamamos uma concepção praxiológica da história .

No capítulo 2 , procuramos demonstrar como esta concepção praxiológica está presente na obra de Marx , como ela comparece com força na síntese original na década de quarenta e continua presente até o final mas tem o seu desenvolvimento conceitual travado principalmente em função das tensões deterministas presentes em sua reflexão .

De fato , Marx reconhece o papel ativo dos homens na história , define mesmo a luta de classes como o agente propulsor da sua dinâmica mas não chega a construir as categorias analíticas chaves para a compreensão do Estado e da sociedade civil . Mesmo a sua teoria da revolução - inclusive a sua teoria de partidos - é apenas configurada em seus traços mais abstratos e genéricos . Além das tensões deterministas , não se configurou ainda plenamente a moderna sociedade civil capitalista com seus complexos hegemônicos : o dilema da revolução para Marx está em algum ponto entre o revolucionarismo limitado pela imaturidade sociológica do proletariado francês , a maturação classista do proletariado inglês colhida por uma dinâmica reformista no interior da ordem e as especulações marginais sobre a possibilidade de um salto revolucionário na Rússia .

A nova síntese teórica de Gramsci ,elaborada cerca de setenta anos após a edição do primeiro volume de “O Capital” , é formulada como resposta à crise do marxismo , após a desestruturação da Segunda Internacional e o fracasso da expansão revolucionária no Ocidente europeu protagonizada pela Terceira Internacional .Realizada em um ambiente de solidão e isolamento político , como veremos , ela não terá uma continuidade

orgânica que lhe assegurasse a plenitude e a integridade de sua riqueza teórica .

O campo teórico do marxismo reconstruído por Gramsci tem em seu centro o conceito de hegemonia que nucleia uma cadeia coerente de outros como as noções de bloco histórico , de “ revolução passiva” , de crise orgânica ,de intelectual orgânico e vontade coletiva os quais , como critérios de interpretação histórica , fornecem instrumentos analíticos “macros” de compreensão da dinâmica das sociedades . No capítulo 7 , procuramos evidenciar como eles configuram de conjunto uma alternativa coerente e fértil às várias versões do determinismo histórico . Aqui , estamos interessados em captar como esta nova síntese teórica intervém sobre as tensões deterministas da formulação original do marxismo .

Em grandes linhas , poderíamos dizer que o conceito de hegemonia permite enriquecer e , ao mesmo tempo , se apropriar da gigantesca massa de conhecimento sobre o capitalismo e sua dinâmica contida na obra magna de Marx . As relações estruturais e as dinâmicas contraditórias ali apreendidas por Marx incorporam-se a uma teoria da hegemonia como a cena histórica dinâmica em que as vontades coletivas das diferentes classes e setores de classe se encontram e se configuram . O capital , visto como potência social hegemônica , tem exatamente no ethos mercantil vinculado organicamente ao circuito de sua reprodução expansiva aquilo que é ,ao mesmo tempo, a base de seu domínio particularista e a matriz de sua universalização .

Ao mesmo tempo , como dissemos , o conceito de hegemonia permite enriquecer através do conceito de bloco histórico as diferentes configurações entre Estado e capital , entre estruturas estatais e socio-econômicas , características de cada fase hegemônica do capitalismo .

⁶ Sabemos que o papel do Estado está ricamente documentado em “O

Capital” no que diz respeito à chamada acumulação primitiva de capital mas no terreno da altíssima abstração em que Marx estuda as tendencialidades do processo de reprodução ampliada do capital - refletindo idealmente as formas do capitalismo inglês do século XIX- está à margem e à sombra . De modo igual , a intervenção das classes sociais organizadas no mecanismo desta reprodução ampliada . Ainda não havia se configurado o “capitalismo organizado” , dos monopólios , trustes , das negociações coletivas dos trabalhadores e de sua regulação , do intervencionismo estatal maciço na economia .

Assim , o campo teórico rearticulado por Gramsci bloqueia três erros que prevaleceram nas interpretações de “ O Capital” no interior da cultura marxista :

a) a configuração de tendencialidades da evolução do capitalismo em leis , naturalizando o que é social , de forma simetricamente oposta mas equivalente à economia política clássica. Se esta última concebia como permanentes e imutáveis as bases da economia capitalista , vários autores marxistas incorreram no erro oposto de pensar a inevitabilidade do socialismo a partir das leis econômicas de desenvolvimento ou evolução do capitalismo .

b) a não historicização das categorias contidas em “O Capital” , negando ou empobrecendo a necessidade de suas atualizações diante das mudanças estruturais em curso no capitalismo ;

c) o economicismo que reduz a hegemonia do capital a sua dimensão produtiva ,encerrando nesta dimensão ou subdimensionando gravemente ,em contrapartida , a riqueza da vida social a uma lógica produtivista .

A seguir , procuramos enunciar o que seriam os princípios de uma concepção praxiológica da história , a partir do campo teórico construído por Gramsci :

1) *historicidade aberta* : nem a história nem o agir social podem ser positivamente e previamente determinados a priori .

2) *os sujeitos coletivos da história* : tanto o curso da história como o agir social são , de um modo sempre específico e variado , definidos pela vontade organizada dos atores coletivos . É através da configuração das vontades coletivas atuantes na história que se deve compreender a relação entre o indivíduo e a história .

3) *da materialidade das vontades coletivas* : o terreno fundamental mas não exclusivo da formação dos diferentes projetos hegemônicos são as classes e agrupamentos sociais formadas no próprio processo de reprodução material das sociedades , a partir das contradições de interesses aí geradas . A formação destas vontades coletivas é sempre mediada por complexos político-culturais historicamente configurados , no qual participam outras dimensões sociais (conflitos de nacionalidade , religiosos ,de gênero ou éticos), não sendo automática ou mecanicamente deduzíveis das contradições de classe objetivamente dadas .

4) *do condicionamento objetivo da formação das vontades coletivas* :as vontades coletivas são triplamente condicionadas : na sua própria elaboração (a herança cultural através da qual se elabora) , na sua autonomia (diante dos constrangimentos objetivos a que é exposta em função da vontade hegemônica dominante) , na sua eficácia (os obstáculos e

tensões colocados ao seu exercício). Quanto mais sólido e articulado for um sistema hegemônico ,mais ele exercerá uma pressão inibidora sobre a formação e desenvolvimento autônomo de vontades coletivas antagonistas .

5) a crítica ao indeterminismo histórico : a partir destas considerações ,é possível recusar uma concepção arbitrária ou casuística ou indeterminista da história . O futuro das sociedades e o agir social podem ser examinados como campos de possibilidades , de tendencialidades nos quais são exercidas as vontades coletivas ou individuais . Existe , além disso , uma determinação negativa da história e do agir social , possibilidades que são objetivamente vedadas à realização dos atores sociais historicamente configurados .

6) hegemonia e mudança histórica : as transformações históricas globais da sociedades devem ser analisadas como fruto da crise de uma certa hegemonia e o processo de construção de uma outra . Este deve ser dialeticamente pensado em relação às contradições imanentes do sistema hegemônico em declínio , a sua capacidade de dar resposta aos antagonismos e tensões instaladas em seu interior e à própria expansividade de sua base material , que condiciona obviamente esta capacidade .

7) hegemonia e historicidade do método : como o campo de previsões está sempre relacionado a um horizonte histórico específico de condicionamento , particularmente estruturado ,não poderá haver um método lógico-conceitual invariante de interpretação da dinâmica da história .Isto é , não se pode pensar a transição de um modo de produção a outro sempre a partir de um modelo único de explicação . Não se pode explicar a transição

do capitalismo ao socialismo , por exemplo, a partir de um modelo análogo àquele da passagem do feudalismo ao capitalismo .

8) hegemonia e universalização da história : como o sistema capitalista foi construindo progressivamente a internacionalização de seu sistema hegemônico - em particular no campo econômico e cada vez mais no plano político e cultural - toda vontade coletiva hegemônica dominante ou em formação tem necessariamente que ter como horizonte e se relacionar desde o início com esta mundialização objetiva do complexo civilizatório humano .

MARXISMO E DETERMINISMO

A partir desta concepção praxiológica da história , podemos definir com mais precisão o que é determinismo .Definimos como deterministas as visões da história que compreendem o futuro das sociedades como a priori e positivamente estabelecidos ou que compreendem o agir social positiva e previamente estabelecidos por razões objetivas situadas para além do controle ou da vontade dos sujeitos envolvidos.

Os pressupostos e desdobramentos desta definição precisam ser expostos.Em primeiro lugar, é uma definição conscientemente ampliada do determinismo. Nela, o fatalismo aparece inserido como um caso extremado do determinismo mas que, de modo algum, exaure a definição. Uma visão da história que, por exemplo, condicione a resolução de sua direção futura já de antemão configurada à consciência e a uma determinada ação dos atores envolvidos é, por esta definição, determinista sem ser

propriamente fatalista. Pode-se, por exemplo, prescrever o futuro de uma sociedade através de uma bifurcação antecipada de caminhos, isto é, sem se lançar mão de uma noção estritamente evolucionista unilinear mas, de todo modo, esposando-se ainda uma visão determinista no sentido ampliado como foi definido.⁷

Uma visão determinista da história pode buscar sua coerência seja em uma filosofia da história (atribuindo a ela um sentido ou uma finalidade), seja em uma teoria da história (formulando conceitualmente um método invariável de sua determinação), seja através de uma cientificização da história (demonstrando as leis causais imanentes de seu desenvolvimento).

Uma visão determinista do agir social, por sua vez, pode se expressar através de um método estruturalista (em que os atores aparecem objetivados como expressões ou suportes de estruturas), de uma noção funcionalista (na qual os atores agem em designação de funções pré-estabelecidas) ou mesmo de uma visão transcendente ou essencialista de seus destinos (em que os atores agem conforme um destino ou finalidade futuros que lhe são imanentes).

Nesta definição ampliada ,o determinismo pode ser de caráter histórico (diacrônico) ou societário (sincrônico). Estas dimensões podem ou não estar associados em um determinado autor ou pensamento .

Uma visão absolutamente determinista no sentido histórico expressa-se ou por um fatalismo ou por um evolucionismo linear. Mas pode ser, como vimos, relativizada: a história pode ter uma determinação estrita de longo prazo mas aberta a acidentes, variâncias ou casuísmos no curto prazo; ela pode variar o seu ritmo de desenvolvimento na dependência das dimensões subjetivas dos atores. Em geral , as visões deterministas da história são seletivas , isto é , elas escolhem aquela

dimensão social que é objeto de certeza de previsão , o determinismo sendo aplicado , então , apenas à dimensão histórica considerada essencial .

Uma visão absolutamente determinista no sentido societário expressa-se por uma eliminação drástica da problemática da liberdade no agir social. Pode, no entanto, se apresentar relativizada: um agir individual indeterminado em um certo espaço de possibilidades mas um agir coletivo rigidamente configurado em suas formas históricas mais decisivas; o agir social positivamente determinado pode não ser pensado como automático mas com um grau variante de autonomia diante das mediações das estruturas ou causalidades que o definem.

Chamaremos de semi-deterministas no sentido histórico as visões da história que admitem uma pluralidade restringida de futuros previamente traçados. Um semi-determinismo no sentido societário seria aquele que admite um campo restrito de alternativas pré-fixadas para o agir social.

A partir deste conceito ampliado de determinismo, podemos afirmar com segurança que as correntes que alcançaram uma influência histórica decisiva e que exerceram um papel preponderante na formação da cultura marxista deste século foram fortemente deterministas. Podemos apontar as seguintes linhas de expansão do determinismo na cultura marxista :

a - a constatação de fortes tensões deterministas - contraditórias, dinâmicas, não plenamente elaboradas - no pensamento originalmente formulado por Marx;

b - uma primeira onda de expansão do determinismo elaborada nas obras filosóficas de divulgação do marxismo escritas por Engels, a partir de meados da década de setenta no séc. XIX;

c - uma segunda onda de expansão do determinismo, com uma pluralidade de variantes, nas obras de Kautsky, Plekhanov e do austro-marxismo (Bauer, Hilferding, Adler) nas duas décadas iniciais do século (II Internacional);

d - uma terceira onda de expansão do determinismo - de longa duração e talvez a mais influente - na sistematização da doutrina marxista na URSS após a revolução russa e que culminará na codificação elaborada por Stalin;

e - duas tentativas, na década de vinte, de resistência à positivação cientificista do marxismo, formuladas por Korsch e Lukács que, no entanto, defendiam teses deterministas de cunho historicista; Korsch acabará por romper com o marxismo décadas depois e Lukács tentará até o fim da vida, sem sucesso, elaborar uma concepção da história não determinista;

f - uma outra tentativa de formular uma alternativa ao determinismo, escrita por Gramsci nos “Cadernos do Cárcere” só virá à luz no pós-guerra mas, mesmo assim, em uma recepção empobrecedora de sua problemática através do eurocomunismo;

g - a tradição da Escola de Frankfurt (a chamada Teoria Crítica), construída a partir do final dos anos vinte e representada centralmente por Adorno e Horkheimer, procurará construir uma alternativa ao Diamat, sem repetir o determinismo historicista, mas será, como veremos, fortemente marcada por um determinismo de tipo societário ;

h - o althusserianismo, também construído sob a perspectiva de uma forte crítica ao historicismo determinista e da busca de relativizar os pressupostos excessivamente deterministas da tradição cristalizada no marxismo soviético;

i - o chamado marxismo analítico que, principalmente através das obras de G. Cohen e Jon Elster, busca no final dos anos setenta/início dos anos oitenta, uma reinterpretação teórica das teses fundamentais do materialismo histórico ainda em um viés marcadamente determinista ou recusa o método marxista em nome de um “individualismo metodológico”;

j - a obra de Habermas que, desde os anos sessenta, busca construir um sistema conceitual alternativo ao materialismo histórico.

Nestes autores, o determinismo assumiu diversas feições seja como filosofia da história, como ciência da história e como teoria da história. O marxismo entendido como uma ciência determinista foi que exerceu uma influência mais poderosa e ativa neste século, ficando as outras duas expressões do determinismo no seio da cultura marxista com uma influência acadêmica, descontínua e mais limitada. Além disso, no interior desta “cientificização do marxismo”, o veio central, mais contínuo e influente do marxismo, a um tal ponto que se tornou paradigmático, foi o chamado materialismo histórico e dialético.⁸

Um terceiro ângulo de exploração do impacto da visão determinista no desenvolvimento da cultura marxista neste século seria relacioná-la com a questão da unidade teórica do marxismo (que não deveria ser confundida com uma visão monolítica do marxismo). Se estamos corretos ao diagnosticar tensões deterministas na obra de Marx mas não propriamente uma concepção determinista da história formulada coerente e sistematicamente, como veremos adiante, uma interpretação estritamente determinista da obra de Marx conduz necessariamente a uma redução de sua perspectiva, a um corte no seu tecido teórico, a um apagamento da tensão criativa que existe em seu interior.

O predomínio das visões deterministas na cultura do marxismo neste século seria um fator fundamental de cisão teórica do próprio marxismo ao gravar em seu centro - a sua concepção da história - uma contradição irresolúvel: o de pretender ser uma teoria de emancipação humana a partir de um viés que justamente interdita ou deprime a potência criativa do agir individual ou coletivo. Discutiremos mais adiante esta relação de tensão excludente entre determinismo e democracia. Agora, detenhamos nossa atenção apenas sobre a dinâmica irreversível de cisão teórica que a ausência de uma visão consistentemente não determinista da história gerou no desenvolvimento da cultura marxista.

Ao procurar sistematizar uma filosofia da história subjacente ao marxismo em direção a um determinismo de tipo cientificista, as obras de Engels cumpriram mais a função de explicitar contradições do que propriamente servir a uma unificação doutrinária do marxismo.

Andrew Arato identifica já no período seguinte, a cultura marxista da II Internacional, nada menos do que seis hipóteses filosóficas em polêmica⁹ : a concepção do marxismo como um monismo materialista (Plekhanov); uma concepção materialista que representava uma combinação de evolucionismo biológico e determinismo tecnológico (Kautsky); uma concepção que, concebendo o marxismo como filosofia da história, critica as visões de um materialismo naturalista e de um determinismo rígido (Labriola); duas interpretações diversas que relacionam Marx a Kant, uma concebendo-o como basicamente ético (Woltmann) e outra “ortodoxa”, afirmando o marxismo como uma ciência determinista da sociedade, uma sociologia (Max Adler); uma visão anti-iluminista, romântica, do marxismo não como ciência mas como ideologia do proletariado (Sorel). Estas versões oscilariam entre o historicismo das Geisteswissenschaften e o irracionalismo da Lebensphilosophie, da necessidade objetivada à potência da vontade, do

determinismo cientificista a uma autodeterminação mitologicamente concebida.

Com a dissolução da II Internacional, a revolução russa e a fundação da III Internacional, este pluralismo de interpretações filosóficas sofreria uma reestruturação. De um lado, teria início o processo de uma sistematização unitária da filosofia marxista que culminaria no Diamat estalinista; de outro, a continuidade de um pluralismo de interpretações filosóficas, ao mesmo tempo resistente e crítica a este processo de sistematização soviética. Se o termo “marxismo ocidental” é tradicionalmente utilizado para designar, por oposição, as correntes que se desenvolveram à margem e críticas ao Diamat, é preciso reconhecer que desde o início este espaço “ocidental” de desenvolvimento do marxismo foi desestruturado do ponto de vista filosófico, isto é, aberto ao dissenso, à descontinuidade e às rupturas.

Além disso, a sistematização unitária de uma filosofia marxista no Leste ocorreu à contra-corrente de uma construção teórica progressiva e livre de um consenso. No período que vai até 1929, quando havia ainda um certo clima de liberdade intelectual para os marxistas, o dissenso filosófico também se cristalizou em duas posições excludentes, como veremos mais adiante: os “dialéticos” (Deborin) e os “mecanicistas” (Bukharin, Bogdanov), duas concepções distintas da relação do marxismo com a ciência e a filosofia. A “superação” do dissenso deu-se de forma autoritária, por razões do partido-Estado, com a elaboração de uma “síntese” por Stalin nos anos trinta.

Com a irrupção da crise progressiva do sistema estalinista desde os anos cinqüenta e à medida que as formas de dogmatismo e controle sobre a produção intelectual iam se esvanecendo, também a sistematização filosófica contida no Diamat começou a se pluralizar. Os lugares, por

excelência, destes processos de pluralização do Diamat foram os Partidos Comunistas ocidentais e seus círculos de influência intelectual. Embora fortemente condicionados pelos paradigmas básicos do Diamat, voltou-se a dinamizar a reflexão filosófica sobre a concepção marxista da história. Ao pluralismo do “marxismo ocidental”, agregou-se o pluralismo crescente dos marxismos originalmente inspirados no Diamat, sem se desenhar um caminho de síntese ou de reunificação.

A ausência de uma concepção filosófica unitária da história na cultura marxista cumpriu ao longo do século a função de um centro irradiador de tensões teóricas irresolvidas. Citemos quatorze delas:

a - as relações de continuidade, deslocamento e ruptura na obra do próprio Marx: o jovem Marx versus o Marx de “O Capital”;

b - a referência filosófica fundante do marxismo a Hegel, Kant ou até mesmo Spinoza (Althusser): as funções da dialética ou da causalidade no marxismo;

c - o marxismo como ciência ou ideologia ou ainda como ideologia científica;

d - o marxismo como uma filosofia, como superação da filosofia, como uma nova prática da filosofia ou como uma redução da filosofia ao estudo das leis do pensamento;

e - o marxismo como um programa científico situado para além da ética, como uma opção ética ou como uma abordagem historicista da ética;

f - o marxismo como uma teoria geral dos modos de produção e de suas transições ou como um corpo teórico de interpretação historicamente contextualizado do capitalismo;

g - as relações de determinação, condicionamento ou autonomia entre “infra-estrutura” e “super-estrutura”, entre objetividade e subjetividade, entre a economia e as demais instâncias da sociedade;

h - o marxismo como desenvolvimento do humanismo, como humanismo radical ou como anti-humanismo teórico;

i - o marxismo como superação de uma teoria do conhecimento, como fundador de uma sociologia do conhecimento ou como uma teoria do conhecimento científico;

j - o proletariado como objetiva ou imanentemente revolucionário, como potencialmente revolucionário mas condicionado à sua dimensão subjetiva de consciência, como classe passível ou não de ser integrada ao capitalismo;

l - o trabalho como instância central da elaboração de uma antropologia, como fundamento da natureza humana e sua centralidade na vida social;

m - o capitalismo como um sistema destinado a um final por suas contradições imanentes, como um campo de contradições objetivamente revolucionável em direção ao socialismo, como um sistema aberto a um desenvolvimento histórico ilimitado e multi-linear;

n - a teoria política do marxismo como negação da democracia liberal, como superação crítica da democracia liberal ou como superação da própria noção de democracia (sociedade sem classes e sem Estado);

o - a evolução das forças produtivas e de suas contradições com as relações de produção como motor da história ou a luta de classes como a instância determinante em última instância da evolução da história.

Destas quatorze polêmicas, que cisionaram a cultura marxista neste século, cinco relacionam-se diretamente ao determinismo histórico (c, f, g, m e o); oito vinculam-se a modos distintos de fundamentação do determinismo histórico (a, b, d, e, h, i, l e j). Uma delas está estruturalmente condicionada às visões do determinismo histórico: a polêmica sobre a relação do marxismo com a democracia.

Restaria refletir neste item sobre as razões que levaram a que as noções deterministas da história predominassem na cultura marxista deste século. Diríamos que este fenômeno foi multi-determinado, para ele concorreram um feixe de razões culturais, teóricas, políticas e históricas.

A motivação de ordem cultural mais expressiva foi a de que o clima de florescimento científico na segunda metade do século XIX e nas décadas iniciais do século XX foi marcado , como vimos , pela assimilação da ciência a concepções deterministas do universo. Neste contexto cultural, a aproximação do marxismo de uma concepção determinista da história cumpriria a função de legitimá-lo enquanto discurso científico.

Houve, em segundo lugar, um motivo de ordem teórica fundante na cultura marxista. A interpretação determinista da obra de Marx em uma certa direção equivalia a uma operação de apagamento das suas tensões, silêncios e incompletudes teóricas. Um recurso, enfim, de homogeneização de uma obra fundadora cuja abertura à polivalência de sentidos exporia perigosamente o difícil processo de delimitação de um movimento político nascente e condenado a crescer sob o fogo das mais duras hostilidades. A interpretação determinista serviu assim à conformação estabilizadora de uma ortodoxia, desde o início a alimentar a postura recorrente na cultura marxista de associar a legitimidade política a uma leitura “verdadeira” do sentido teórico da obra de Marx.

Devemos a Gramsci uma percepção aguda do papel político que o determinismo foi chamado a cumprir na cultura nascente do marxismo. Ao criticar a interpretação que faz Benedetto Croce da lei da tendência decrescente da taxa de lucro, em Marx, como previsão de um fim automático e iminente da sociedade capitalista, Gramsci reconhece, no entanto, que muitas teses da economia crítica haviam sido “mitificadas” em um sentido determinista ou fatalista através do método de “forçar arbitrariamente uma tese científica”. E conclui: “este método poderia comparar-se ao uso de narcóticos que criam um instante de exaltação da força física e psíquica mas debilitam de forma permanente o organismo.”¹⁰ Em suma, o determinismo - a fé expressa sob a forma de um dogma científico no fim do capitalismo - cumpriu para o nascente movimento socialista o papel de um forte elemento de auto-confiança, atração e coesão. Embora significasse uma inevitável simplificação teórica, um entorpecimento da capacidade de análise das mutações sempre dinâmicas do capitalismo, o determinismo histórico seria uma forte alavanca expansiva dos movimentos políticos inspirados no marxismo.

Uma quarta razão explicativa da predominância do determinismo na cultura marxista seria de ordem histórica. Durante décadas - mais exatamente ao longo das cinco primeiras décadas do século - o curso da história, por uma trajetória diversa daquela inferida nas teses clássicas do marxismo - parecia confirmar o prognóstico de uma progressiva superação do capitalismo. Se é certo que o capitalismo havia resistido incólume em suas cidadelas centrais - Inglaterra, EUA - a revolução russa, a crise de 1929 e o cataclisma de duas guerras mundiais, o expansionismo soviético no Leste Europeu na esteira do fim da Segunda Guerra, a grande revolução chinesa, a presença forte dos Partidos Comunistas na França, Itália e dos Partidos sociais-Democratas nos países do norte da Europa, os movimentos de

libertação nacional na Ásia e na África: as grandes linhas dinâmicas do século pareciam tornar plausível a afirmação de que o “mundo caminhava para o socialismo”. Esta certeza ou, pelo menos, a sedução desta perspectiva atrairia até pensadores fora da tradição marxista, como é o caso de Schumpeter. A predominância do paradigma keynesiano nos países capitalistas ocidentais parecia comprovar, embora de modo parcial e defensivo, a agonia do liberalismo e a superioridade das teses da planificação estatal centralizada, identificadas então com o socialismo.

Foi apenas com a maturação do “boom” capitalista do pós-guerra e o surgimento de indícios muito expressivos da crise dos países chamados “socialistas” que foi se criando um ambiente histórico propício ao questionamento ou à relativização do determinismo histórico na cultura marxista. A coincidência dos acontecimentos de 68, as crises recessivas generalizadas do capitalismo , a vitória vietnamita e , posteriormente , as revoluções na América Central pareciam renovar para uma nova geração de marxistas as tendências imanentes atuando em direção à superação do capitalismo. Tais ilusões foram sendo dissolvidas ao longo dos anos oitenta.

A ofensiva dos governos conservadores neoliberais na década de oitenta, o fracasso das esperanças revolucionárias na América Central, a dinamização dos paradigmas tecnológicos do capitalismo, a mercantilização acelerada da economia chinesa e, principalmente, a progressiva absorção do Leste Europeu ao mercado capitalista abalaram até os fundamentos mais dogmáticos do determinismo histórico. O “organismo teórico entorpecido” da cultura marxista passou a ser assolado, então, por um novo determinismo, porém, de sentido invertido: a idéia-força de que o capitalismo ocupa todo o horizonte possível da história.

Notas

1- Ver a excelente análise sobre a relação entre a formação do conceito de revolução em Marx e o nascente movimento operário europeu em Löwy , Michael . La teoria de la revolución en el joven Marx . México , Siglo XXI Editores ,1978 .

2-Marx , Karl . Le manifeste communiste in Oeuvres Economie I ,Paris , Éditions Gallimard ,1961,pag.173.

3- Max Weber em sua conferência sobre o socialismo proferida em 1918 assim reconhece a grandeza do “Manifesto Comunista” : “ Este documento constitui no seu gênero , por mais que neguemos suas teses centrais (e ao menos eu o faço) , uma realização científica de primeira grandeza. Isto não se pode e nem se deve negar , pois ninguém o acreditaria , e porque de sua consciência não se pode negá-lo .Mesmo naquelas teses que hoje negamos , constitui um erro espirituoso que teve conseqüências profundas , e talvez desagradáveis ,mas muito mais frutíferos que muitas vezes possui uma correção sem espiritualidade .” in Max Weber e Karl Marx (org. por Rena e. Geras). São Paulo, Editora Hucitec , 1994, pags. 263 e 264 .

4- Para a relação do contexto histórico com o processo de formação inicial do marxismo ver a excelente obra de Lélío Basso , “Socialismo y Revolución “, em particular o seu capítulo V (Crise de crescimento da sociedade burguesa e mecanismos de integração na segunda metade do século XIX).

5- Como reação à compreensão da história das sociedades através dos métodos empregados nas ciências naturais , surgiu nos fins do século XIX na Alemanha a escola neo-kantiana que parte exatamente da distinção entre natureza e sociedade .

6- Uma inteligente e inovadora apropriação do conceito de hegemonia para a compreensão da história do capitalismo pode ser encontrada na obra de Giovanni Arrighi , O longo século XX .

7- André Lalande após definir o determinismo em geral como doutrina da necessidade causal, excludente tanto da liberdade como da casualidade, distingue três espécies: a) determinismo metafísico, de acordo com o qual uma necessidade absoluta rege todos os seres e suas relações; b) o determinismo psicológico

segundo o qual a vontade humana é definida em função de causas internas e externas, sendo o livre-arbítrio uma ilusão; c) o determinismo físico (científico ou experimental) segundo o qual os fenômenos naturais são vinculados a partir de relações de causa e efeito, possibilitando o estabelecimento de leis e a previsão do futuro. O determinismo metafísico, por sua vez, poderia ser mecanicístico (Bacon, Galileu, Descartes), de fato (Leibniz), teológico ou pré-determinístico (fatalismo), de direito ou panteístico (Spinoza e Hegel). (Lalande, André, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*. Vol I. Paris, Presses. Univ. de France, 1991, pags 1522 a 1524).

Já José Ferrater Mora (*Dicionário de Filosofia*. Barcelona, Alianza, 1981, t. 1, pags 431 a 433) restringe o uso de determinismo “à doutrina segundo a qual todos e cada um dos acontecimentos do universo estão submetidos às leis naturais de caráter causal”. Exclui, portanto, as razões de ordem teológica da configuração do determinismo, remetendo-as às doutrinas relativas ao destino ou à predestinação.

Ferrater Mora enumera quatro condições para se caracterizar a teoria sobre um dado sistema como determinista:

- o sistema deve ser “fechado”, não susceptível de ser alterado por acontecimentos externos;
- o sistema deve abarcar elementos, acontecimentos ou estados do mesmo tipo ontológico;
- o sistema deveria incluir séries temporais;
- o sistema deve possuir um conjunto de condições iniciais que , no caso de serem admitidas como as únicas existentes (o universo) , não precisa estar ele próprio determinado.

Retém como uso mais apropriado do termo determinismo, no sentido contemporâneo, a designação da “doutrina filosófica segundo a qual todos os acontecimentos do universo e, em particular, as ações humanas são ligados de uma forma tal que as coisas sendo tais como são em um momento qualquer do tempo, não há para cada um dos momentos anteriores ou posteriores senão um estado e apenas um que seja compatível com o primeiro.” Exclui, portanto, o fatalismo (designado como “determinismo externo” em oposição a um “determinismo interno”) e mesmo o tipo de determinismo que seria caracterizado melhor como “experimental” (caráter de uma ordem de fatos na qual cada elemento depende de outros de uma forma tal que possa ser prevista). (Pags. 221 a 224).

Além disto, estes autores procuram distinguir o determinismo de uma aceção geral do termo causalidade (pode-se admitir a causalidade sem se ser determinista) ou mesmo da previsibilidade (pode-se prever estatisticamente certos estados de um sistema que não seja determinista, como nos casos de incerteza da física atual).

A definição operativa que construímos de determinismo histórico, além do uso restrito às ciências humanas, opta por um alargamento de significados exatamente no sentido de captar as diferentes fontes e formas de expressão do determinismo na cultura marxista.

8- Há decerto uma relação íntima entre o predomínio de uma concepção cientificista do determinismo na cultura marxista em formação e a sua identificação com uma concepção monista e materialista do mundo. A ancoragem do marxismo na noção básica de “matéria” (metafisicamente definida, como veremos, na obra filosófica de Engels e exacerbada por Plekhanov) facilitaria a adoção de um campo analógico com o determinismo mecanicista do tipo clássico. Em outras palavras, como nos alerta Ferrater Mora, um sistema determinista “deveria abarcar elementos, acontecimentos ou estados do mesmo tipo ontológico” ou, acrescentamos, permitir uma redução ou explicação em última instância de todos os elementos a um mesmo nível.

9 - Arato, Andrew - “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia” em História do Marxismo, vol. 4, Org. por Eric Hobsbawn, pag. 85. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1984.

10 - Gramsci, Antonio. Quaderni del Carceri, nº 9, § 36, pags. 1283-84. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1978.

Capítulo 2

MARX E O DETERMINISMO: AS TENSÕES CONSTITUTIVAS

*“São os homens que produzem as suas
representações, as suas idéias, etc
mas os homens reais , atuantes e tais
como foram condicionados por um
determinado desenvolvimento das
forças produtivas e o modo de
relação que lhe corresponde,
incluindo até as formas mais amplas
que estas possam tomar”.*

Marx e Engels

Apesar de serem legítimas (não arbitrárias) as leituras da obra de Marx como claramente deterministas ou não deterministas, julgamos mais equilibrado falar em tensões deterministas constitutivas (de fontes e sentidos diversos) no seu pensamento, sem alcançarem um rigor lógico ou precisão conceitual que lhe vedassem uma visão da história agudamente realista em seus diagnósticos e perspectivas.

A relação entre o determinismo histórico e a obra de Marx é objeto de uma polêmica quase tão antiga quanto o seu próprio pensamento. Há razões de sobra para o pluralismo das interpretações: a extensão da obra, mais de trinta mil páginas escritas ao longo de mais de quatro décadas; o fato da evolução teórica do autor identificar-se com o processo mesmo de auto-constituição de uma nova visão de mundo ou de um novo universo conceitual, o que impede uma leitura homogênea ou linearmente referida; a pluralidade das fontes inspiradoras e o universo muito amplo de pesquisa, que impede a sua contenção em uma determinada disciplina ou ramo sistemático de conhecimento; o caráter inevitavelmente inacabado da reflexão que, apesar de sistemática e coerente, não culmina em um sistema fechado; a instrumentalização das leituras de uma obra, enfim, que se situou conscientemente ao desabrigo da academia e no centro mesmo de formidáveis polêmicas de vastas conseqüências políticas.

Pensamos, no entanto, que aqui - na relação com o determinismo - o pluralismo das interpretações de Marx está rigorosamente ancorado na lógica interna da construção de sua obra. Esta ancoragem nuclear à obra de Marx da problemática do determinismo fornece uma certa legitimidade a distintas interpretações, mesmo contrastantes e excludentes entre si.

Se estamos corretos nesta interpretação de que a relação entre o determinismo e a obra de Marx sofreu mutações e deslocamentos ao longo de sua elaboração, o único meio de superar o relativismo das interpretações é evitar o método freqüente do uso unilateralizado das citações. Pois é possível provar e refutar pelo uso das citações descontextualizadas em relação a uma visão totalizante do fluxo e das tensões contidas na obra de Marx. É preciso, então, formular em grandes linhas esta visão totalizante do fluxo construtivo da obra de Marx para equacionar o impacto do determinismo.

É empobrecedor e em muitos sentidos artificial periodizar a obra teórica de Marx, um pensamento que enriquece processualmente o seu campo teórico por sínteses sucessivas. Em geral, perdem-se elementos de continuidade e força-se a interpretação para que o corpo da obra se molde ao figurino da periodização. Entendendo sempre, pois, a obra de Marx como um fluxo contínuo é possível identificar fases ou momentos diversos nos quais a problemática do determinismo histórico manifestou-se de modo particular.

Encontramos, assim, um primeiro momento que é caracterizado pelas construções críticas ao historicismo teleológico hegeliano, ainda marcadas, no entanto, pelos fundamentos e limites de seu campo de interlocução.

As duas grandes expressões teóricas deste período são a “Crítica à filosofia do direito de Hegel” (1843) e os chamados “Manuscritos Econômicos-filosóficos”, de 1844.

Este último texto, de edição tardia mas cuja riqueza de sentido humanista teve forte impacto na revalorização da obra do jovem Marx a partir dos anos cinqüenta, é particularmente expressivo da ambivalência em relação à inspiração hegeliana. Há, por um lado, uma forte

crítica ao caráter especulativo da filosofia da história de Hegel e um deslocamento da problemática humana para a centralidade do trabalho alienado no contexto de uma sociedade mercantil, baseada na propriedade privada; de outro, a resolução desta problemática é pensada ainda nos termos de uma concepção finalista da história, através da qual o reino da propriedade privada é visto como um momento necessário de um processo que culminará no advento do comunismo.

As passagens citadas a seguir são ,a nosso ver , bastante expressivas desta filosofia da história . “A história toda é a história da preparação e do desenvolvimento, para que o “homem” se torne objeto da consciência sensível e para que o carecimento do “homem enquanto homem” torne-se carecimento. A própria história é uma parte efetiva da história natural, do vir-a-ser da natureza do homem” (Marx, Karl - “Manuscritos Econômicos - Filosóficos” in Marx - Os Pensadores, Abril-Cultural, São Paulo, 1978, pag. 14). Ou ainda: “No entanto, como para o homem socialista toda a assim chamada história universal nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza tem a prova evidente, irrefutável, de seu nascimento de si mesmo, de seu processo de origem”. (Ibid., pag. 15). Em outra passagem, o advento do comunismo é pensado explicitamente como uma antecipação consciente do destino da história: “Para suprimir a propriedade privada efetiva, é necessário uma ação comunista efetiva. A história virá trazê-la e aquele momento que já conhecemos em pensamento como um movimento que se supera a si mesmo percorrerá na realidade um processo muito duro e muito extenso. Devemos considerar, no entanto, como um progresso verdadeiro e efetivo o fato de que tenhamos tomado de antemão consciência tanto da limitação como da finalidade do movimento histórico - uma consciência que o ultrapassa”. (Ibid., pag. 21).

A VISÃO PRAXIOLÓGICA

Temos ,em seguida , um segundo momento que é justamente marcado pela crítica a esta filosofia da história , que é feita inicialmente a partir da influência marcante de Feuerbach e, depois , através de uma nova perspectiva que combina a crítica do materialismo contemplativo de Feuerbach e do idealismo hegeliano . Afirma-se aqui uma visão praxiológica da história que , no entanto , não constrói um campo teórico coerente e formulado e , à vezes, expressa-se ainda em combinação com visões deterministas da história .

Este segundo momento abarca os anos que vão de 1845 a 1857 e tem como obras mais representativas “A Sagrada família” (1845 , em parceria com Engels) , “As Teses sobre Feuerbach” (1845) , “A Ideologia Alemã” (1846 , também em parceria com Engels) , “Miséria da Filosofia” (1847) , o “Manifesto do Partido Comunista” (1848) , “As lutas de classe na França “ (1850) e o “18 Brumário “(1852) .

Este é certamente o momento da obra de Marx menos marcado pelas tensões deterministas : todo o acento é colocado na ação dos homens na história , na luta de classes , na práxis . Poderíamos explicar esta ênfase anti-determinista por três razões combinadas : pelo contexto histórico ,pelas conquistas do método e pelo objeto de investigação .

Este é um período rico em acontecimentos históricos - o ciclo dos movimentos revolucionários de 1848 - , de esperanças e ativismo militante e, principalmente , de um esforço do pensamento marxista nascente para se tornar orgânico ao movimento operário . O interlocutor direto de Marx e Engels era o movimento operário e , nesta medida , o “Manifesto Comunista” é decerto um texto muito representativo deste período .Enfim , o

sentido praxiológico não era apenas afirmado teoricamente mas , poderíamos dizer , configurava-se como um traço imanente a este momento da reflexão de Marx .

Em segundo lugar, as três primeiras obras citadas configuram , na expressão dos próprios autores , um “acerto de contas com a sua consciência filosófica anterior “. Podemos afirmar que ,em particular , nas “Teses sobre Feuerbach” e na “Ideologia Alemã” já está configurada uma nova perspectiva metodológica para o estudo da história e da sociedade

A grande conquista nestas obras , em primeiro lugar, é a crítica de uma filosofia da história, de uma razão ou finalidade que se exerce para além dos homens . A crítica veemente à hipostasia da história como uma entidade objetiva é feita por Engels em “A Sagrada Família “ : “A história não faz nada, ela não possui riqueza enorme, ela não trava combates! É ao contrário o homem, o homem real e vivo que faz tudo isso, possui tudo isso e trava todos estes combates; não é, estejamos seguros, a “história” que se serve do homem como meio para realizar - como se ela fosse uma pessoa à parte - seus fins próprios; ela não é senão a atividade do homem que persegue seus fins por si”. (Engels, Friedrich. La Sainte Famille. Paris. Éditions Sociales, 1970, p. 116).

Em “ A Ideologia Alemã” , afirma-se já a noção de uma práxis condicionada pela produção da vida material mas não determinada a priori por ela : “As nossas premissas são os indivíduos reais e as suas condições materiais de existência, quer se trate daqueles que encontram já elaboradas quando do seu aparecimento quer dos que eles próprios criaram”. (Marx, Karl e Engels, Friedrich - A Ideologia Alemã. Lisboa, Editorial Presença, pag. 18). Ver também: “São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias etc mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças

produtivas e o modo de relação que lhe corresponde, incluindo até as formas mais amplas que estas possam tomar”. (Ibid., pag. 25).

“As Teses sobre Feuerbach”, por sua vez, sintetizam a ultrapassagem crítica de Feuerbach e Hegel. Seguimos aqui, a interpretação informada e rigorosa de George Labica que se impõe até mesmo pela referência crítica às inúmeras análises que a precederam (E. Bloch, L. Goldmann, L. Sève, A. Cornu, M. Löwy, M. Henry, etc).

A ênfase posta na interpretação de G. Labica é a superação crítica de Feuerbach. Segundo Labica, “ao ler “A Sagrada Família” pode-se ver com que entusiasmo Marx saudou a nova maneira de ver e a que ponto, apesar de todas as suas reservas, ele foi influenciado por ela.” Nas “Teses sobre Feuerbach”, no entanto, “o aspecto ativo é (agora) privilegiado em relação à abstração e voltado contra Feuerbach como o limite que não chegou a transpor.” (Labica, Georges, “As Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, pags. 54 e 59).

Labica evidencia como as interpretações que enfatizam a relação Marx-Feuerbach ou Marx- Hegel tornaram-se paradigmas opostos de tradições conflitantes na cultura marxista deste século: “Aqui o privilégio será concedido à *Sinnlichkeit*, lá para a *Tätigkeit*, para o ser ou para o movimento. Quando Feuerbach sobe, Hegel desce, e vice-versa; numerosas “leituras” o comprovam”. E pergunta argutamente: “À luz deste esclarecimento, o que mais faz a expressão “materialismo dialético” a não ser registrar, sob a aparência de um pseudo-equilíbrio uma dificuldade que Marx deixou atrás de si.” (Labica, Georges, Op. Cit., pag. 63).

Ainda segundo Labica, as “Teses sobre Feuerbach” incidem criticamente sobre dois aspectos-chaves da perspectiva feuerbachiana: a tese da inversão e uma antropologia de fundamento

naturalista (a essência humana concebida ahistoricamente) . A tese feuerbachiana da inversão , que Marx antes usara como matriz explicativa , é a que consiste em fazer o caminho inverso que vai do “céu” para a “terra” , do “religioso” para o “profano” , do “ideal” para o “material” . A sua superação consistiria em procurar no próprio fundamento mundano as razões da auto-alienação e recompor em uma unidade heterogênea mas orgânica ser e pensamento , sujeito e objeto , meio ambiente e atividade humana .

Um mérito da interpretação das “Teses sobre Feuerbach” elaborada por Labica , além de não parcializar ou fragmentar a sua interpretação , é a de se abster de extrair delas o que não contêm . Isto é , respeitar seus limites e silêncios. E o limite principal é este : “ uma não explicitação do que seria o “novo materialismo” indicado na tese 10 , abrindo a perspectiva de diferentes ênfases e leituras . “Após as TF” , lembra Labica , “ seria bem difícil encontrar em Marx outra coisa além de muito raras alusões ao materialismo e certamente não uma explicitação do novo materialismo , assim deixado em branco pela tese 10 .” (Labica , Georges , Op. Cit., pag. 160).

“Miséria da Filosofia “ , no contexto da polêmica com Proudhon , contém trechos importantes que refletem novas tensões na concepção marxiana da história . Por um lado , Marx critica a visão naturalista e eternizante das relações econômicas de então prevalentes entre os economistas . É muito cioso em afirmar o papel ativo dos homens na construção das relações sociais :” O sr. Proudhon economista soube ver muito bem que os homens fazem o pano , a tela , a seda , no marco de relações determinadas . Mas o que ele não soube ver é que estas relações determinadas são produzidas pelos homens , da mesma maneira que a tela , o linho etc .” (Marx, Karl . Miséria da Filosofia . São Paulo, Editorial Grijalbo , 1976).

A afirmação deste lado prático , ativo dos homens na história , porém, ganha um sentido determinista a partir do sentido dinâmico que uma mudança nas forças produtivas imprime inevitavelmente nas relações sociais . Assim , Marx prossegue a afirmação anterior : “ As relações sociais estão intimamente vinculadas às forças produtivas . Ao adquirir novas forças produtivas , os homens trocam de modo de produção e ao trocar de modo de produção , a maneira de ganhar a vida , trocam todas as suas relações sociais . O moinho movido a braços dá-nos a sociedade dos senhores feudais ; o moinho a vapor, a sociedade dos capitalistas industriais”.

Em outra passagem , Marx reitera : “ Acaso isso não significa que o modo de produção , as relações nas quais as forças produtivas se desenvolvem , não são absoluto leis eternas mas correspondem a um nível determinado de desenvolvimento dos homens e suas forças produtivas e que toda transformação operada nas forças produtivas leva , necessariamente , consigo uma transformação em suas relações de produção ? ” (Marx, Karl , Op. Cit.,pag 117).

Em uma passagem expressiva da carta de Marx a P. V. Annenkov , de dezembro de 1846 , tal tensão entre o agir dos homens e a determinação das forças produtivas se reproduz : “ Que é a sociedade, qualquer que seja sua forma ? O produto da ação recíproca dos homens . Podem os homens escolher , livremente , essa ou aquela forma social ? Nada disso . A um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo . A determinadas fases de desenvolvimento da produção , do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social , determinada organização da família, dos estamentos ou das classes ; em uma palavra , uma determinada sociedade civil . A uma determinada sociedade

civil corresponde um determinado regime político , que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil .” (Marx, Karl , Op. Cit., pag. 170).

A mesma tensão atividade humana criativa / sentido determinista da história aparece quando Marx fala do movimento revolucionário objetivo do proletariado que “terminará pela derrota da velha sociedade .” Veremos a seguir como “O Manifesto Comunista” retém as mesmas tensões dramaticamente expostas em uma linguagem literariamente brilhante sobre o protagonismo da luta de classes na história .

Antes , retenhamos este aspecto essencial . Uma filosofia da história configurada por leis eternas que se exercem por sobre os homens ficou para trás mas Marx já busca ,ao reconhecer o protagonismo da atividade criadora dos homens , uma lógica imanente da mudança social .

O sentido praxiológico da história é afirmada de modo grandioso por Marx na abertura do “Manifesto Comunista” : é a luta de classes que conforma a história de toda sociedade até os nossos dias . Toda a estrutura lógica do texto procura o sentido para o qual esta luta de classes objetivamente se move na sociedade capitalista de então . A força do texto está na sua capacidade de síntese da conjuntura da época . De um lado , Marx traça um panorama das grandes linhas de dinamismo , movimento e mudança desencadeadas pelo capital como “potência social” . De outro , procura ilustrar como estas mudanças desencadeadas pela ascensão da burguesia provocam contradições insanáveis .

Mesmo um crítico como Karl Popper reconhece a veracidade do quadro então sintetizado por Marx . O liberalismo está nesta quadra histórica muito longe de ser capaz de responder aos desafios da expansão do sufrágio universal , dos mínimos direitos sociais , da incorporação das massas ao mercado .Esta incapacidade é agudamente flagrada por Marx : “ As instituições burguesas tornaram-se bastante

estreitas para conter a riqueza que elas criaram .” (Marx, Karl .Le Manifeste Communiste .Oeuvres , Economie I . Paris , Gallimard ,pag.167).

O proletariado aparece como a classe que é objeto e torna-se potencialmente sujeito da superação destas contradições insanáveis. Marx procura expor os condicionantes objetivos que o impulsionam ao revolucionamento da ordem : pauperização, concentração sociológica , simplificação dos antagonismos de classe , o sentimento internacionalista .

A lógica deste processo revolucionário estaria na contradição entre o avanço das forças produtivas e as relações de produção , a mesma explicação do processo de superação do feudalismo pela burguesia. “ Sob os nossos olhos “ , diz Marx , “ produz-se um movimento similar “ . (Marx , Karl . Op. Cit., pag. 167). É a partir desta lógica que Marx confere a este movimento histórico objetivo , diante do qual os comunistas não formam uma fração à parte mas apenas defendem os interesses do proletariado em seu conjunto , um caráter de inevitabilidade . “ O que ela (a burguesia) produziu , sobretudo , são os seus próprios coveiros . A sua eliminação e o triunfo do proletariado são igualmente inevitáveis .” (Marx, Karl . Op. Cit., pag.173).

Uma terceira razão que incentiva o sentido praxiológico em Marx nesse período é , como dissemos , o objeto da análise . Isto vale especialmente para “ As lutas de classe na França “ e o “18 Brumário” , dedicados a captar o quadro vivo e sempre irrepetível da história .

“Os homens fazem a sua própria história mas não a fazem arbitrariamente ,nas condições escolhidas por eles ,mas antes sob as condições diretamente herdadas e transmitidas pelo passado.”(Marx, Karl . O 18 Brumário de Louis Bonaparte . Coimbra , 1971, Edição do Tradutor, pag.15). A frase lapidar contida na abertura do livro capta o sentido praxiológico da concepção de história de Marx sem qualquer conotação

determinista . Aqui é o condicionamento do agir humano e não a sua determinação objetiva que é corretamente afirmada .

Em pelo menos cinco direções a trama histórica , captada em todas as suas sutis relações nesta obra , foge a um padrão determinista de análise : a autonomia da política frente a uma determinação classista rígida ; as oscilações de consciência dos representantes mais ou menos orgânicos às classes ; a valorização das diferenças de interesse nas várias frações que compõem a burguesia ; o reconhecimento do peso das tradições históricas e culturais em situações marcadas pelo imprevisto e inusitado ; a identificação do papel decisivo desempenhado pelos indivíduos na história .

A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Podemos falar, enfim , de um terceiro momento nas reflexões de Marx centralizadas pelo esforço monumental da construção de uma visão , de longo prazo e estrutural , da dinâmica do sistema capitalista através da crítica à economia política inglesa .É um período marcado por fortíssimas tensões deterministas no coração mesmo do marxismo , sem que elas ganhem uma dimensão teórica coerente e sistemática capaz de anular inteiramente a visão praxiológica da história .

Este período que vai de 1857 até o falecimento de Marx em 1883 , tem na “ Introdução Geral à crítica da economia política “ (1857) , nos Grundrisse (1857-58) , na “ Contribuição à crítica da economia política “ (1859) , em “O Capital” (1867) , em “A guerra civil na França “ (1871) e na “ Crítica ao Programa de Gotha” (1875) as suas expressões mais relevantes .

Como podemos compreender a presença destas que chamamos de “fortíssimas tensões deterministas” no período da maturidade teórica da obra de Marx? Como compreender este retorno do determinismo após a crítica forte ao historicismo teleológico hegeliano conquistada por Marx e Engels no período anterior?

Ora, não se trata no fundamental de um retorno porque os vetores deterministas que tensionam a reflexão de Marx neste período não têm a sua origem principal na filosofia da história hegeliana. Pode-se, com efeito, assinalar traços bastante episódicos e ocasionais de sua passagem em “O Capital”¹, mas, como se sabe, o retorno da influência mais direta de Hegel sobre o Marx maduro vem principalmente através da “Lógica”. Mas é evidente que os vetores deterministas têm outra dimensão fundante: o positivismo científico dominante na cultura da época, que organiza o próprio método das obras clássicas da economia política com as quais Marx dialoga. E que se expressam na ambição de formular cientificamente, como atributos naturais, as leis que determinam o funcionamento da economia capitalista.

Estas “tensões deterministas”, de fundo cientificizante e naturalista ou objetivante, tenderam a exercer uma pressão tanto maior em um Marx isolado do fluxo direto do movimento operário e em um período de refluxo das esperanças revolucionárias. O heróico levante da Comuna de Paris, apesar de sua relevância na formação da cultura marxista, não chegou a configurar uma época revolucionária européia.

Em particular, o objeto mesmo de elaboração de “O Capital” - a reflexão sobre a dinâmica do capitalismo a partir de um grau altíssimo de abstração das tendências latentes no caso inglês, tornado clássico - incentiva uma angulação determinista. A própria incompletude de “O Capital” - os manuscritos interrompem-se exatamente quando as classes sociais tornar-se-iam o centro das atenções do autor, a ausência da

incorporação de um estudo sobre o Estado capitalista, previsto nos planos originais de formulação da obra - favorece uma leitura objetivante da reflexão de Marx.

A “ Introdução geral à crítica da economia política “ (1857) , apesar de não publicada pelo autor , é importante para a nossa pesquisa sobre as tensões deterministas nesta fase da reflexão de Marx . Entre as notas que esboçam planos de trabalho a serem desenvolvidas , Marx indica no item 7 : “ Esta concepção coloca um desenvolvimento necessário . E , contudo , a justificação do acaso . Como justificar igualmente a liberdade, entre outros . (Influência dos meios de comunicação . A história universal nem sempre existiu ; em seu aspecto de história universal , a história é um resultado).” (Marx , Karl. Oeuvres Economie I ,Paris , Gallimard , 1965 ,pag. 265).

Este “desenvolvimento necessário “ da sociedade não se confunde aqui com uma filosofia da história que lhe configurasse uma linha ou sentido de evolução . Marx afirma claramente : “ a pretensa evolução histórica repousa em geral sobre o fato de que a última formação social considera as formas passadas como sendo etapas rumo a ela própria e que ela os concebe de um ponto de vista parcial . Com efeito , ela é raramente capaz - e somente em condições bem determinadas - de fazer a sua própria crítica .” (Marx, Karl . Op.. Cit,pag. 260)

A comprovação de que a problemática de Marx não é aqui uma teleologia da história mas a lógica das categorias de seu desenvolvimento objetivo está em que a discussão metodológica central no texto está em verificar se existe uma correlação entre a ordem lógica “ascendente” das categorias (do simples ao complexo) e a sua ordem histórica . Marx responde ,em um primeiro momento , que não necessariamente há esta correlação . Mas ,ao final , afirma categoricamente

que sim , que existe uma relação “invertida” entre a ordem lógica e a ordem histórica . Isto é , as categorias que se expressam na sociedade burguesa , por refletirem a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais diferenciada , permitem compreender a estrutura e as relações de produção de todos os tipos de sociedade desaparecidas . Ou na frase que ficou famosa: “ a anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco “.

O Prefácio à “ Crítica da Economia Política “ de 1859 é o trecho da obra de Marx em que esta lógica da mudança ou , se quisermos, uma teoria da história em seus tempos longos de duração , é sinteticamente apresentada em um conjunto de axiomas relacionados entre si . Em geral, ele inspirou as leituras mais deterministas da obra de Marx . Pensamos , no entanto , que é mais correto apreendê-lo a partir das tensões deterministas que viemos investigando nesta fase da reflexão de Marx .

Podemos decompor este trecho decisivo da obra de Marx em seis axiomas .

O primeiro estabelece uma relação de dominância e determinação ; “ O modo de produção da vida material domina em geral o desenvolvimento da vida social , política e intelectual . Não é a consciência dos homens que determina a sua existência , ao contrário , é a sua existência social que determina a sua consciência .” Este axioma representa , na sua própria formulação , um passo atrás na síntese alcançada nas “Teses sobre Feuerbach” : na existência social dos homens já estão presentes como elementos constituintes e formadores os modos de consciência social . É inclusive impossível pensar um determinado modo de produção da vida material separado , como momento distinto de suas dimensões ideológicas e culturais dominantes . A separação dualista operada neste axioma serve a uma interpretação de tipo determinista base / superestrutura .

O segundo indica a natureza da origem da mudança histórica : “ a um certo grau de seu desenvolvimento , as forças produtivas materiais da sociedade entram em colisão com as relações de produção existentes , ou com as relações de propriedade no seio das quais elas estavam inseridas até então , e que não são senão a sua expressão jurídica . Antes favoráveis ao desenvolvimento das forças produtivas , estas condições transformam-se em pesados entraves . Então começa uma era de revolução social.” Encontramos aqui um tema já antes abordado por Marx , isto é , a lógica explicativa da passagem do feudalismo ao capitalismo e que , por analogia , ele relaciona com a passagem capitalismo -socialismo .

O terceiro axioma repõe o sentido praxiológico da mudança : “ quando consideramos estas transformações, é necessário sempre distinguir duas ordens de coisas . Há a transformação material das condições de produção econômica . Deve-se constata-la com o espírito de rigor das ciências naturais . Mas há também as formas jurídicas, políticas , artísticas, filosóficas , em resumo , as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o levam até o fim .” O dualismo de Marx , deflagrado no primeiro axioma - o ser social e a consciência , produção material e pensamento - é retomado aqui num plano ampliado . Como assinala a leitura de Gramsci deste trecho , deve-se valorizar estas “formas ideológicas” - e não considerá-las como epifenômenos - já que é através delas que os homens tomam consciência dos conflitos e fazem a história .

O quarto axioma estabelece um limite ao sentido praxiológico da mudança . “ Jamais uma sociedade expira antes que sejam desenvolvidas todas as forças produtivas que ela seja capaz de conter ; jamais relações superiores de produção se estabelecem , antes que as condições materiais de sua existência sejam represadas no seio mesmo da velha sociedade .”

O quinto axioma afirma a imanência do sentido praxiológico da mudança : “ é por causa disso que a humanidade nunca se propõe senão as tarefas que ela é capaz de cumprir : melhor analisando as coisas , veremos sempre que a tarefa surge lá onde as condições materiais de sua realização já estão formadas , ou estão em vias de se criar .”

Por fim , o sexto axioma restabelece uma noção de direção cumulativa de mudança : “ reduzida a suas grandes linhas , os modos de produção asiático, antigo , feudal e burguês moderno aparecem como épocas progressivas da formação econômica da sociedade .”

Em seu conjunto, os axiomas contidos no “Prefácio de 1859” imprimem uma visão determinista ,que não anula mas limita , de forma tensionada, o sentido praxiológico da história . Em “O Capital” , Marx procura analisar , em um monumental esforço sistemático , com “o espírito de rigor das ciências naturais “ , o processo de desenvolvimento das condições materiais de reprodução do capitalismo . As “ formas ideológicas”, as quais não se pode estudar com “o espírito de rigor das ciências naturais” , o mundo vivo da luta de classes que é o agente por excelência da mudança histórica permanece na obra de Marx , mas sem alcançar um desenvolvimento teórico sistemático . Retido pelas tensões deterministas , é o próprio sentido praxiológico da história que não ganha um desenvolvimento adequado .

“O CAPITAL” E O DETERMINISMO

Passemos agora a “O Capital”. Se a interlocução com a economia política, a ausência no período de uma organicidade da reflexão de Marx com o movimento operário vivo, se o objeto mesmo da reflexo

configuram fortes tensões deterministas, será necessário explicar porque elas não adquiriram em “O Capital” um rigor conceitual e lógico consistente. Por que, enfim, “O Capital” resiste a um enquadramento determinista nitidamente configurado?

A nosso ver, isto ocorreu porque as tensões deterministas desencadeadas pela interlocução com a economia política inglesa, de caráter naturalizante, objetivante e mecânico, sofreram, por sua vez, uma pressão no sentido oposto da “ciência alemã”, isto é, de caráter historicizante, subjetivante e dialético. Esta pressão no sentido oposto, um verdadeiro anteparo ao determinismo cientificizante, teria gerado um campo teórico instável, tenso e inabordável por qualquer leitura simplificadora.

Esta noção de que “O Capital” resulta da fértil tensão entre a concepção normal da ciência e a “Wissenschaft” foi trabalhada por Manuel Sacristán em “O trabalho científico de Marx e sua noção de ciência” (in Sobre Marx y Marxismo - Panfletos Y Materiales I. Barcelona, Icaria Editorial S.A., 1983, pag. 317). Marx deveria a Hegel “(...) a globalidade, o programa de uma compreensão completa da realidade social, do todo social” (Ibid., pag 342). Por sua vez, “a influência epistemológica de Ricardo e, em geral, dos economistas ingleses atuam provavelmente mais no acesso de Marx à ciência normal de sua época, ao justo apreço da empiria, a aquisição de hábitos analíticos etc”. (Ibid., pag. 344). Sacristán anota corretamente que nem sempre esta tensão cumpre o papel pleno de correção dos “excessos da dialética” em “O Capital”, havendo passagens nas quais se notam “os vícios hegelianos de insuficiência de abstração lógica pelos quais o quase lógico se cola bem ao histórico (má lógica) e da excessiva logicização da experiência para que esta resulte logicamente necessária (má empiria) (Ibid., pag. 333).

Esta idéia de uma tensão fecunda entre “ciência inglesa” e “ciência alemã” é retomada e desenvolvida de forma brilhante por Daniel Bensaid em “Marx l’Intempestif”. *Grandeurs et misères d’une aventure critique (XIX-XX siècles)* Paris, Fayard, 1995.

As pressões naturalizantes que rondam “O Capital” são contrapostas à ampla historicização de suas realidades, de suas fases, de suas categorias analíticas. No prólogo a “O Capital”, a referência mais conhecida, Marx afirma que concebe o desenvolvimento das formas econômico-sociais como um “processo histórico natural” que conta “com suas etapas naturais de evolução” e que obedece, em seu movimento, a uma “lei natural”, a “uma lei de movimento econômico”, cuja explicação era o objetivo maior da obra. Este “naturalismo científico” é ainda mais acentuado, no mesmo Prólogo, quando se diz que “inclusive quando uma sociedade alcançou tomar consciência da lei natural de seu movimento, não pode superar nem eliminar as fases naturais de sua evolução” mas unicamente “abreviar e suavizar as dores do parto”.

Mais adiante, Marx retoma a idéia em um sentido complementar, ao afirmar que o homem, no conjunto das relações de produção capitalistas, não aparece como indivíduo ou pessoa, mas como personificação de categorias econômicas: “Menos que nenhuma outra pode minha tese, que concebe o desenvolvimento das formas sociais econômicas como um processo histórico natural, fazer o indivíduo responsável por relações a respeito das quais ele é, socialmente, sua criatura por muito que subjetivamente chegue a elevar-se sobre elas”.

A carga determinista destas passagens parece ser incontornável, tanto no sentido histórico como societário. É interessante, no entanto, perceber a dupla acepção de sentidos que a palavra “natural” adquire: a) a de indicar a objetivação de relações por leis invariáveis,

assimilando o estudo da história ao da natureza; b) o de indicar um mecanismo social, que se impõe aos homens, para além de suas subjetividades. Na primeira acepção, o termo “natural” é lógico-determinista; na segunda, o termo “natural” é crítico-determinista. Isto é, ele se refere ao conceito de reificação, à coisificação das relações humanas no reino das mercadorias, que seria exatamente superado no próprio processo de luta contra a lógica imanente ao capitalismo e com a construção de um sistema econômico-social auto-gerido e regulado. E seria compatível com a crítica de Marx à economia política clássica que absorveu as realidades e categorias históricas do capitalismo em uma visão naturalista e eternizante das relações humanas.

Esta compreensão crítico-determinista do uso do termo “natural” na obra de Marx esbarraria, entretanto, no fato de pressupor um determinismo societário rígido, os homens sendo reduzidos apenas à personificações de “categorias econômicas”. Menos, porém, do que remeter a uma ontologia do ser social, o uso do termo “natural” poderia indicar um contexto de capitalismo em condições de concorrência perfeita no qual o campo de intervenção individual do capitalista ou do trabalhador é rigidamente estruturado pela dinâmica geral do sistema (na inexistência de regime de monopólio, de uma tradição de negociação coletiva de trabalho, de uma intervenção planificadora do Estado). É neste sentido de “natural” como uma lei “cega” que Marx enuncia, por exemplo, no livro III, pag. 269 (Paris, PUF, 1993): “A interdependência do conjunto da produção se impõe aos agentes da produção como uma lei cega no lugar de ser uma lei que a razão associada dos produtores houvesse compreendido e, portanto, dominado, o que lhes haveria permitido submeter o processo de produção a seu controle coletivo”.

As tendências objetivantes que circulam em algumas passagens são permanentemente freiadas pelo conceito de “reificação”, isto é, pela constante reiteração de que as categorias operativas básicas são sociais, expressam relações humanas. Qualquer lógica causal mecanicista é anulada frente a interação dialética das categorias que sugerem uma realidade em um “equilíbrio dinâmico” ou em um “desequilíbrio estrutural”², muito distante do modelo clássico de equilíbrio newtoniano.³

Mesmo a interpretação mais difundida de Popper, que a obra de Marx seria “(...) até agora a mais pura, a mais desenvolvida e a mais perigosa forma de historicismo” assemelha-se a uma flagrante operação de simplificação do “mecanismo do tempo” que pulsa em “O Capital”. O tempo na obra mais famosa de Marx está muito longe de ser um tempo linear, ascendente ou descendente, como requer uma teoria historicista determinista. É um tempo múltiplo (produção, circulação, reprodução), cíclico (de acordo com as fases do capitalismo), desigual (segundo os diferentes ramos de produção), objetiva (tecnologicamente) e subjetivamente (no sentido em que acolhe o ritmo das lutas de classe) condicionado, em resumo, é um tempo socialmente configurado.⁴ É, pois, inconsistente no núcleo mesmo da caracterização, acolher a versão de que “O Capital” seria apenas a cientificização do historicismo teleológico hegeliano presente já na obra do jovem Marx.

Este entendimento complexo do “tempo” explica porque a interpretação da relação do historicismo com a obra da maturidade de Marx percorre assim uma pluralidade de caminhos: é vista como a cientificização do historicismo teleológico hegeliano (Popper); como anti-historicismo e como articulação estrutural complexa de tempos diferenciados (Althusser); como um método e uma teoria da história, da transição entre os diferentes modos de produção (Gerald Cohen, a partir da interpretação da

Introdução à Crítica da Economia Política); como um historicismo absoluto, entendido como anti-determinista e depurado de qualquer sentido metafísico (Gramsci).

Além disso, a visão de Popper sobre a relação do historicismo teleológico e o marxismo sofreria das seguintes dificuldades:

- não diferencia os diversos momentos da elaboração teórica de Marx, homogeneiza o que é heterogêneo e, até por vezes, contraditório;

- não leva em conta ou subestima profundamente o período da crítica explícita à filosofia da história hegeliana e da afirmação de uma concepção praxiológica da história;

- subestima a profundidade e a extensão do diálogo de Marx com a economia política inglesa, que provoca deslocamentos e irrupções de problemáticas novas em sua reflexão e que não pode ser compreendido apenas como um verniz científico de uma concepção sempre invariável de uma filosofia da história.

A expressão talvez mais explícita destas tensões deterministas que não encontram repouso numa coerência lógica em “O Capital” seria a “lei tendencial da taxa decrescente de lucro”, que foi objeto sempre de vasta polêmica na literatura marxista e que cumpriria um papel chave numa leitura determinista - economicista de “O Capital”. Esta lei-tendência (a justaposição dos dois termos já é reveladora de toda a tensão)⁵, manifestar-se-ia exatamente pela interação de variáveis contraditórias, interdependentes, sujeitas tanto à evolução da ciência quanto das lutas do movimento operário, que tornam temerária a interpretação de que ela poderia sustentar um vaticínio linear acerca do futuro do capitalismo.

As polêmicas no interior do marxismo sobre a lei da tendência decrescente da taxa de lucros são editadas por Lucio Colletti em “El marxismo y el derrumbre del capitalismo”. As questões discutidas vão desde a correção na sua formulação (Ludwig von Bortkiewicz, Paul Sweezy, Joan Robinson, Natalie Moszkowska, Roman Rosdolski) à historicização da sua validade para um primeiro período do capitalismo (Joseph Gilman e Giulio Pietranera), à indeterminação ou à necessidade de contextualização de suas conseqüências (Dobb). O centro das polêmicas incide, no entanto, exatamente sobre em que medida ela permite uma leitura determinista do futuro do capitalismo. A postura de Maurice Dobb parece, neste contexto, emblemática da indeterminação resultante: “Esta lei motora não pode receber uma interpretação puramente tecnológica, isto é, não poderia ser considerada como um simples corolário de uma generalização relacionada com as técnicas de produção. O resultado real desta interação de elementos poderia ser, em uma situação concreta, diferente do que era em outra diversa”. (Colletti, Lucio, op. cit., pag. 37).

O debate sobre a crise econômica irreversível e fatal do capitalismo no seio do marxismo é particularmente interessante para captar os impasses daquelas visões que buscaram construir uma visão determinista a partir de “O Capital”.

Colletti relembra que “até a deflagração do **Bernstein-Debate**, a tese do fim do capitalismo por razões econômicas (das quais estava totalmente imbuído o Programa de Erfurt, do Partido Social-Democrata Alemão) cede passo, nos primeiros anos do século, à tese - aparentemente análoga mas na realidade antitética- da derrocada por **razões políticas**, tal qual a formulou sobretudo Hilferding nas páginas finais de “O Capitalismo financeiro”.

Salvo Rosa Luxemburgo que formula uma tese original em “A acumulação de capital” e Henrik Grossmann que postula, com algumas variantes, uma teoria da queda tendencial da taxa de lucro, um determinismo de cunho estritamente econômico sobre os destinos do capitalismo não predominou nos principais autores marxistas. Em particular, Lenin se opôs às teses economicistas que previam a inevitabilidade do fim do capitalismo.

A UNILATERALIDADE DAS INTERPRETAÇÕES

A partir desta visão de conjunto - periodizada, não-homogênea, irresolutiva - do impacto do determinismo na evolução do pensamento de Marx podemos compreender de forma mais adequada a **unilateralidade** da interpretação de diversos autores. Esta unilateralidade esteve quase sempre associada à sacralização ou dogmatização do texto de Marx, o que justamente impedia a visão de sua porosidade, de seus deslocamentos, de seus silêncios e tensões.

Podemos relacionar pelo menos seis visões unilaterais que articulam com ênfases e conjugações distintas os três períodos estudados na evolução do pensamento de Marx:

a) a visão corrente do materialismo histórico cuja ênfase é centrada em interpretações cientificizante-naturalistas do período III, a qual subordina os períodos I e II (Engels, Plekhanov, Kautsky, Bukharin, Stalin). A filosofia da história hegeliana sofre uma inversão materialista, expressando-se através de um determinismo economicista dos distintos

modos de produção: a luta de classes é reinterpretada como “motor”, acelerador ou freio do movimento imanente da história;

b) a visão cuja ênfase recai no período I, compreendendo o período III como uma cientificização da filosofia teleológica original da história (Popper). Esta visão, como vimos, apaga o período praxiológico da obra de Marx, constatando em sua obra uma contradição central entre o impulso humanístico original e a visão determinista. A nosso ver, esta interpretação inspira, no fundamental, a compreensão dos autores ligados ao marxismo analítico, que procuram dar à contradição uma solução teórica coerente (a teoria da história reconstruída por G. Cohen ou retêm apenas a parte “sadia” da obra de Marx, não contaminada pela teleologia especulativa hegeliana, como faz J. Elster).

c) a visão que está centrada no período I (a história como uma totalidade dotada de sentido), a qual reinterpreta o período II e apreende de forma redutiva o período III (Lukács em “História e Consciência de classe”). O conceito de práxis aparece como central mas ancorado na totalidade de sentido da história enquanto de “O Capital” é extraído o conceito chave de reificação, reinterpretado também à luz da problemática da alienação do trabalho.

d) a visão que está centrada no período II (praxiológica) e que interpreta a obra de Marx como essencialmente anti-determinista. O historicismo teleológico do período I é apagado e as fortes tensões deterministas do período III são subvalorizadas. O apagamento das tensões nesta interpretação cobra o preço de um espaço de indeterminação interpretativa: a irresolução das tensões entre a interpretação praxiológica e as leituras deterministas do período III, em particular de “O Capital”.

e) as visões que buscam centrar-se no período III, estabelecendo uma delimitação rígida com os períodos I e II (Althusser). O

período III é interpretado como anti-historicista, fechando estritamente o espaço para uma interpretação praxiológica do pensamento de Marx.

f) a visão que compreende uma relação necessariamente de tensão entre o período III e o período I (Escola de Frankfurt). “O Capital” seguindo a trilha do jovem Lukács, é relido à luz da problemática central da reificação e rediscutido à luz dos grandes temas da tradição filosófica alemã. O período II, praxiológico, é colocado à sombra, em uma conotação pessimista, que vai ganhando nas obras finais de Adorno e Horkheimer uma figuração quase-determinista (a irredutibilidade de um destino tragicamente negativo).

Em conclusão, formulamos sinteticamente as idéias básicas sobre o impacto das concepções deterministas da história na obra de Marx:

a) há um deslocamento da problemática do determinismo ao longo da evolução do pensamento de Marx, sendo incorreto, portanto, generalizar a partir da ênfase exclusiva em um dado momento da obra. É possível delimitar - sem dar a esta periodização um caráter rígido, inconsistente com uma reflexão que se enriquece por sínteses sucessivas - três momentos: um primeiro até 1844, marcado ainda por uma filosofia da história de inspiração hegeliana; um segundo, de 1845 a 1857, caracterizado pela ênfase no caráter praxiológico da história, mas que, no entanto, não é teoricamente desenvolvido e às vezes combina-se com visões deterministas; um terceiro período, enfim, de 1857 até à elaboração de “O Capital”, caracterizado por fortíssimas tensões deterministas, advindas fundamentalmente dos paradigmas dominantes nas ciências da época.

b) embora este primeiro período seja marcado por uma consciência crescentemente crítica à filosofia idealista e especulativa de

Hegel, pode-se afirmar que aí predomina claramente uma noção teleológica ou finalista da história.

c) esta filosofia finalista da história é fortemente criticada por um conjunto de reflexões sobre a história, que marcam um verdadeiro “ajuste de contas” com a consciência filosófica original dos autores; afirma-se em contrapartida uma visão praxiológica, que busca superar o idealismo hegeliano e o materialismo de seu crítico Feuerbach, através de uma síntese que exalta a capacidade dos homens fazerem a história, embora condicionados centralmente pelos modos de produção da vida material; esta noção praxiológica, no entanto, não se desdobra em uma elaboração teórica sistemática e coerente sobre as classes, o Estado, as ideologias e a cultura no capitalismo.

d) as fortes tensões deterministas que incidem sobre o último período da elaboração de Marx não encontram repouso em uma sistematização logicamente coerente, em função de uma interação conflitiva entre o método da “ciência inglesa” e da “ciência alemã”; em particular, “O Capital” aparece, então, duplamente exposto enquanto uma construção teórica inacabada: a) pelas tensões constitutivas de seu método; b) pela ausência de uma abordagem teórica desenvolvida sobre o Estado, as classes sociais, as ideologias. Haveria uma relação de causalidade recíproca entre estes dois aspectos, isto é, o fato de não haver um desenvolvimento teórico dos momentos subjetivos relacionados às classes explica a irresolução das tensões deterministas, a sua não superação.

e) assim, o conjunto da reflexão de Marx apresenta-se aberto a múltiplas interpretações no que diz respeito a sua concepção de história; o fato da obra de maturidade ter se centrado no estudo das tendências imanentes, objetivas e históricas do desenvolvimento do capitalismo incentivou a que este campo teórico construído por Marx fosse

predominantemente interpretado em uma dimensão determinista. Como a obra de Marx contém um núcleo praxiológico afirmado, não formulado teoricamente em uma dimensão mais ampla mas também nunca anulado, as tentativas predominantes de elaborar logicamente uma visão determinista da história careceram sempre de consistência. As antinomias geradas pelas visões deterministas que predominaram na cultura marxista do século XX constituíram-se, então, no fator chave de sua cisão teórica.

A única via para reconstituir um campo teórico filosoficamente unitário, não necessariamente homogêneo do marxismo, seria o de relacionar as tendências imanentes do desenvolvimento capitalista estudadas por Marx em “O Capital” a uma teoria da emancipação enraizada no conflito, metodologicamente anti-determinista. Isto é, que liberasse a construção da política, da cultura, dos valores da civilização em uma dimensão hegemônica, relacionada dinamicamente às contradições imanentes do capitalismo, não travada seja por um cientificismo objetivante nem por uma filosofia especulativa e finalista da história.

Notas

1 - “A produção capitalista engendra por sua vez, com a inevitabilidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação”. (Marx, Karl. *Le Capital*, livre I, Paris, PUF, 1993, pags. 856-57).

2 - “Nas teorias clássicas do equilíbrio, o sistema tende a reencontrar sua estabilidade dinâmica pela resolução das perturbações. Na lógica do desequilíbrio, estabilidade dinâmica e instabilidade estrutural são compatíveis. Sem dispor de meios- ele se queixa explicitamente dos instrumentos matemáticos requeridos, Marx procura precisamente conjugar a estabilidade dinâmica dos esquemas cíclicos de reprodução com a instabilidade estrutural (as mutações técnicas, sociais, políticas). “Bensaid, Daniel, *Marx L’Intempestif*, op. cit., pag. 322.

A compreensão desta “lógica do desequilíbrio” parece ser exatamente o que falta a Lúcio Colletti na Introdução de “El marxismo y el “derrumbre del capitalismo”. Colletti põe-se diante de uma dúvida filosófica que, na sua opinião, gera “uma invencível cisão em toda a obra de Marx”. “É certo que a lei do valor é ou bem o princípio que regula o equilíbrio do sistema, ou bem o princípio que expressa sua contradição fundamental. É certo que é tanto o princípio que explica a existência do sistema como aquele que o nega. Mas a questão está em que se o capitalismo é um modo de produção minado por contradições radicais e, entretanto, constitui um sistema que existe e funciona, a teoria deve falar simultaneamente dele de duas maneiras”. (Colletti, Lucio. *El marxismo y el “derrumbre” del capitalismo*. Madrid, Siglo veintiuno editores, 1983).

3 - João Antonio de Paula em “Determinismo e indeterminismo em Marx” argumenta brilhantemente que “a descoberta fundamental de Marx, sua contribuição decisiva no campo da teoria econômica, é justamente a afirmação do caráter estruturalmente desigual e contraditório da vida econômica sob o capitalismo, realidade absolutamente distinta do equilíbrio, do determinismo e da igualdade”. Para ele, o centro da crítica de Marx a Ricardo é “a substituição do paradigma do equilíbrio, da equivalência, da representação e da igualdade nas relações econômicas pelas categorias derivadas das noções de contradição, de desigualdade, de capital”. A teoria do valor é vista como permanente tendência à assimetria social, à reiteração da desigualdade em sua

forma moderna. in Revista Brasileira de Economia, Rio de Janeiro, 48(2), abr/jun. de 1994, pags. 196 e 197.

4 - “Guiado pelo objeto mesmo de pesquisa, Marx explora uma pluralização da temporalidade. Contra toda transcendência histórica, ele concebe uma temporalidade original onde o tempo não é mais a referência uniforme da física nem o tempo sagrado da teologia. Submetido aos ritmos históricos e econômicos, organizados em ciclos e em ondas, em períodos e em crises, o tempo profano de “O Capital” liga as temporalidades contrárias da produção e da circulação, as exigências antagônicas do trabalho e do capital, as formas opostas do dinheiro e da mercadoria.

Conjugando medida e substância, ele é uma relação social em movimento”. (Bensaid, Daniel, op. cit., pag. 100).

5 - James Farr em “Marx’s laws” (Political Studies (1986), XXXIV, pags. 202-222), apoiando-se em reiteradas citações, defende a tese da diferença essencial entre o que Marx chamava de “as leis econômicas do movimento da sociedade moderna” e o uso do termo lei na física e na química. Segundo Farr, o uso do termo “leis” em Marx é amparado por duas dimensões conjugadas: 1) elas são submetidas a ceteris paribus cláusulas, isto é, são modificadas em sua ação por muitas circunstâncias; em outras palavras, são sempre tendenciais; 2) elas são sempre históricas, isto é, são leis na história e não leis da história, no sentido de serem sempre definidas em relação a um determinado modo de produção em um período delimitado. Assim, estas leis estariam mais associadas à previsão ou prognóstico do futuro do que à sua predição no sentido estrito.

Capítulo 3

A SÍNTESE FILOSÓFICA DE ENGELS: A PRIMEIRA ONDA DE EXPANSÃO DO DETERMINISMO

“Segundo a concepção materialista da história, o fato que, em última instância, determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos uma vez sequer, algo mais que isso. Se alguém a modifica, afirmando que o fator econômico é o único fato determinante converte aquela tese numa frase vazia, abstrata e absurda”.

Engels

As obras filosóficas do último Engels deflagraram uma opção e um desenvolvimento no campo teórico não homogêneo e aberto às tensões construído por Marx. Elaboradas com o nítido propósito de dar **sistematicidade** a um pensamento que se queria **divulgar**, editadas sob o signo da autoridade do co-fundador do marxismo, estas obras configuram a primeira onda expansionista do determinismo na cultura marxista. Como afirma David Mclellan sobre Engels, “seu maior título de influência sobre o mundo moderno é o de ter sido ele a dar forma definida ao que veio a ser conhecido como materialismo dialético”.¹

“Dialética da Natureza” (meados da década de setenta, “Anti-Duhring (1877-78), “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” (1888) configuram a tríade que assentou as bases de interpretação filosófica do marxismo no período mesmo que ele se enraizava no moderno proletariado do continente europeu. Em particular, três capítulos do “Anti-Duhring” editados sob o título “Do socialismo utópico ao socialismo científico” foram traduzidos em um número superior de línguas que o próprio “Manifesto Comunista”.

Seria necessário precisar o estatuto da relação entre as reflexões filosóficas de Engels e a obra de Marx . Teríamos aqui que evitar dois extremos : o primeiro , o de ver a última filosofia de Engels como mera extensão , sem descontinuidades ou rupturas , da obra original de Marx ; o segundo , o de desconhecer e apagar o que há de relação entre as grandes linhas do determinismo histórico elaboradas por Engels e as tensões deterministas constitutivas que , como vimos no capítulo 2 , inscrevem-se no próprio corpo da obra de Marx . Entre as reflexões contidas na cultura do marxismo sobre este tema tão delicado , pensamos que uma análise ,ao mesmo tempo rigorosa e equilibrada , pode ser encontrada em Alfred Schmidt . Em seu livro “ O conceito de natureza em Marx “ (tese de

doutorado elaborada entre 1957-60 e editada em 1962) e no ensaio “História e natureza no materialismo histórico “ (de 1965) , Schmidt concentra-se em apreender o estatuto da diferença entre Marx e Engels .

Como avalia Schmidt , não se pode afirmar com segurança em que medida Marx estava consciente da diferença entre seu conceito de natureza e aquele desenvolvido por Engels . Marx conheceu o “Anti-Duhring” e em “O Capital” refere-se à “lei da conversão da quantidade em qualidade “ , afirmando a validade desta lei ,ao modo de Engels , tanto na história como na natureza . Uma das dificuldades ,segundo Schmidt , seria a de que em Engels se justaporiam dois conceitos de natureza: um mediado no sentido social concreto e outro que tem um caráter materialista metafísico . Este último , seria , no entanto , mais desenvolvido e afirmado em suas obras de sistematização filosófica .

De acordo com Schimidt , “ Não há dúvida que os itinerários de Marx e Engels começam a divergir antes do que comumente se pensa . Ambos manifestam no curso da década de quarenta um vivo interesse pelo materialismo francês do século XVIII . Mas enquanto Marx em “A Sagrada Família” exalta , por exemplo , Helvétio por haver concebido o materialismo “ de imediato em relação com a vida social “ , Engels põe em troca o acende desde o princípio mais sobre o lado metafísico do materialismo . Em um artigo aparecido em 1844 , define o materialismo como “o ponto culminante da ciência do século XVIII” , “ o primeiro sistema de filosofia da natureza “ , o resultado de um “aperfeiçoamento das ciências naturais “.²

A partir da década de cinqüenta , enquanto Marx debruça-se sobre a economia política no sentido , como diz em carta a Engels de 1 de janeiro de 1858 , de “ mediante a crítica (...) de conduzir finalmente ao ponto em que seja possível expô-la em forma dialética “ , Engels procura

interpretar os resultados já obtidos pelas ciências da natureza de sua época à luz das categorias dialéticas , sem entrar no âmbito interno de sua problemática . O objetivo de Engels , situando-se criticamente a respeito de vulgarizadores do materialismo como Büchner , Vogt e Moleschott , é introduzir a dialética na concepção materialista da natureza .

Segundo Schimidt , o ponto que separa Marx de Engels é , a partir daí , a pretensão deste em codificar a dialética e coordenar suas formas de movimento , a natureza e a sociedade , como âmbito de objetos pensáveis em separado . Ao contrário , Marx , apesar de reconhecer a objetividade da natureza , sempre a relaciona com a práxis humana historicamente configurada .Em “O Capital” , por exemplo , Marx chama a atenção para as falhas do materialismo científico-natural , que exclui o processo histórico e critica “as concepções abstratas e ideológicas de seus porta-vozes tão logo estes se arriscam mais além da sua especialidade .” Em geral , Marx , à diferença de Engels , fala da natureza sempre com grande cautela e relacionando-a com o modo histórico específico de sua apropriação. Em um dos seus últimos trabalhos , “Glosas marginais ao Tratado de Economia Política de Adolfo Wagner” , Marx assinala que só para “um professor pedante “ as “relações dos homens com a natureza não são desde o começo de caráter prático , isto é , fundadas pela ação , não teóricas (...).”

As fontes do empreendimento filosófico de Engels seriam três : a idéia sustentada por Holbach em “ Sistema da natureza” , de uma vinculação sem solução de continuidade dos fenômenos materiais (Engels , no entanto ,procura superar a explicação simplesmente do ponto de vista mecânico) ; a filosofia da natureza do jovem Schelling (as relações de inversão entre quantidade e qualidade) ; as teorias evolucionistas e ,

sobretudo , o conceito de uma “história da natureza” , desenvolvido por Lamarck e Darwin .

Schmidt flagra na busca desta síntese de Engels uma contradição insolúvel entre o materialismo e a dialética . Engels teria chegado no máximo a postular a ação recíproca dos elementos puramente objetivos na natureza e não à contradição dialética , teria ficado em algum ponto entre o pensamento causal-mecânico e o dialético conceitual .

A HISTÓRIA E A NATUREZA

O primeiro passo decisivo de Engels é o de identificar as leis que regem a natureza com as leis que dão racionalidade à história. “Marx e eu fomos, sem dúvida alguma, os únicos que salvaram da filosofia idealista alemã a dialética consciente, incluindo-a nossa concepção materialista da natureza e da história. Mas uma concepção da história, a um tempo dialética e materialista, exige o conhecimento das matemáticas e das ciências naturais”, afirma Engels no prefácio da segunda edição do “Anti-Duhring”.³ Em especial, ele atribui importância decisiva à descoberta da célula, do processo de transformação da energia e às teorias de Darwin. É assim que Engels dedicaria seus oito primeiros anos livres do encargo da direção de uma empresa familiar ao estudo da matemática e das ciências naturais.

Afirma Engels: “(...) na natureza, impõem-se, na confusão das mutações sem número, as mesmas leis dialéticas do movimento que, também na história presidem à trama aparentemente fortuita dos acontecimentos; as mesmas leis que, formando igualmente o fio que

acompanha, do começo ao fim, a história da evolução realizada pelo pensamento humano, alcançam pouco a pouco a consciência do homem pensante; leis essas primeiramente desenvolvidas por Hegel, mas sob uma forma que resulta mística, a qual o nosso esforço procurou tornar acessível ao espírito, em toda a sua simplicidade e valor universal”.⁴

A problematidade evidente desta identificação foi explicitamente reconhecida por Engels. Em “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, ele reconhece que na história, ao contrário da natureza, “os agentes são todos homens dotados de consciência, que atuam sob o impulso da reflexão ou da paixão, buscando determinados fins”. A dificuldade é, no entanto, “resolvida” por Engels através da introdução da diferença entre “acaso” e “leis imanentes ocultas”: os fins que se perseguem são raramente atingidos; os choques entre as inúmeras vontades “criam no domínio da história um estado de coisas muito semelhante ao que impera na natureza inconsciente”; por detrás, porém, destas realidades contingenciais existiam sempre “as leis imanentes ocultas” e o problema consiste em desenvolver estas leis”.⁵ Nestas passagens está implicada uma série de desdobramentos que vai atar o marxismo a uma rígida concepção cientificista e determinista. Podemos anotar cinco desdobramentos fundantes do “materialismo histórico” que impregnarão fortemente a cultura marxista do século XX.

a - **o marxismo como ciência e a desnecessidade ou redução da filosofia ao estudo de certas leis de método:**

Se Hegel havia utilizado com enorme riqueza a gama de conhecimentos científicos da época para fecundar a sua filosofia especulativa da história, Engels trilha o caminho inverso: subsume e integra a filosofia

nos paradigmas da ciência positivista do final do século XIX. Assim, como os avanços científicos nas ciências naturais teriam liquidado definitivamente a filosofia da natureza, o marxismo teria finalizado com a filosofia da história. É este o sentido da famosa frase que sintetiza toda a reflexão de Engels: “o movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã”.⁶

Que papel resta, então, à filosofia? A resposta de Engels é esclarecedora: “Expulsa da natureza e da história, só resta à filosofia um único refúgio: o reino do pensamento puro, no que dele ainda está de pé; a doutrina das leis do próprio processo do pensamento, a lógica e a dialética”.⁷

O próprio Engels, utilizando fartamente exemplos extraídos das ciências naturais, procuraria designar as três leis fundamentais da dialética: a lei da contradição, da transformação da quantidade em qualidade e da negação da negação.⁸

O marxismo seria, então, compreendido de forma dual: materialismo histórico (a ciência da sociedade e da natureza) e materialismo dialético (o estudo das leis do conhecimento). “O Capital” seria a expressão máxima do primeiro e a sistematização contida na obra filosófica de Engels a referência fundante para a edificação do segundo.

O edifício dogmático do marxismo estava de pé, subordinado ou restringindo o mundo polimórfico e variante da política às rígidas certezas da ciência mas, paradoxalmente, ancorando toda esta construção em um método exterior e datado do paradigma das ciências naturais da época.

b - o marxismo como uma forma superior de monismo materialista:

O preço mais caro que a cultura nascente do marxismo pagou por esta ambição precoce de alcançar a legitimação através do paradigma científico da época foi ironicamente a incorporação de uma base metafísica no próprio centro de sua concepção de mundo. Engels foi quem dirigiu as atenções para um conceito de “matéria”, certamente não utilizado na mesma direção e sentido por Marx.

Para Engels, “a matéria não é produto do espírito e o próprio espírito não é mais que o produto supremo da matéria”.⁹ Isto é, a unidade do mundo consistiria na sua materialidade. O marxismo seria uma expressão superior do materialismo porque, ao contrário da forma bruta e vulgarizada em que apareceu nos autores franceses do século XVIII, não era mecânico e concebia o mundo como um processo, como uma matéria sujeita ao desenvolvimento histórico.

A relação entre o ser e o pensamento era compreendida como o tema fundamental de toda a filosofia, em particular a moderna. E a polêmica entre o idealismo e o materialismo seria o principal fator de delimitação dos campos filosóficos. Engels retoma aqui a idéia de que o materialismo dialético seria a inversão do método de Hegel, literalmente posto de cabeça para baixo.

O deslocamento operado por Engels, em relação ao campo conceitual de Marx é flagrante. Marx relacionava no célebre Prefácio à Introdução à Crítica da Economia Política, “consciência” e “ser social”; Engels trabalha com os conceitos metafísicos de “espírito” e “matéria”. A crítica de Marx ao materialismo de Feuerbach refere-se a sua ahistoricidade enquanto incapacidade de incorporar o agir humano, enquanto uma visão contemplativa de mundo; Engels enfoca esta ahistoricidade como incapacidade de pensar o movimento da matéria, a sua realidade processual. Enfim, ao invés da síntese da práxis e da superação da unilateralidade do

materialismo e do idealismo, contida expressamente nas “ Teses sobre Feuerbach”, Engels retoma positivamente a polaridade materialismo/idealismo.

c - O conhecimento entendido como reflexo e a redução do conceito de práxis

Como elo seguinte de uma cadeia lógica - a partir da afirmação da unidade do mundo a com base na sua materialidade - Engels deriva a concepção de que o conhecimento científico adequado do real é o seu reflexo. O homem era um produto da natureza e, inclusive, sua consciência como produção do cérebro era o reflexo da natureza que se refletia na mente dos homens. Em um campo mais restrito, Engels retoma aqui a imagem do método marxista como inversão de Hegel: se este absorvera a dialética real do mundo em uma dialética dos conceitos, estes para Engels são compreendidos simplesmente como “reflexo consciente do movimento dialético do mundo real”.¹⁰

“Não é a natureza e o mundo dos homens que se regem pelos princípios, mas só estes é que têm razão de ser quando coincidem com a natureza e com a história”, afirma Engels no “Anti-Duhring”.¹¹ Neste que poderíamos chamar de imanentismo objetivista, onde a consciência é convocada a dispor-se ordenadamente de acordo com o movimento do mundo, é o próprio conceito de práxis que é reduzido a uma dimensão de experimentação e atividade.

d - A visão unilinear da história - Empenhado em revelar as leis que regem o movimento histórico das sociedades, em um sentido amplo, Engels foi um entusiasta das teses evolucionistas. “A origem

da família, da propriedade privada e do Estado” (1884) apoia-se largamente nas teses de Lewis Morgan, absorvendo uma visão unilinear do desenvolvimento das sociedades.

A própria história do gênero humano é vista como um longo processo de “humanização do mono” através do trabalho, em uma evolução que vai do inferior ao superior. Através da lei dialética da “negação da negação”, “uma lei extraordinariamente geral e, por isso mesmo, extraordinariamente eficaz e importante”, Engels fornece o roteiro de uma teoria geral da civilização, na qual todos os povos passariam por fases alternadas e ascendentes em complexidade, de economia baseadas na propriedade privada e na propriedade coletiva.¹²

e - A definição da liberdade como consciência da necessidade - A uma concepção reduzida da práxis, Engels acopla naturalmente uma redução do próprio conceito de liberdade. Aqui é onde o determinismo expressa-se de forma mais bruta.

“Foi Hegel”, afirma Engels, “o primeiro que soube expor de um modo exato as relações entre a liberdade e a necessidade. Para ele, a liberdade não é outra coisa senão a convicção da necessidade”. “A necessidade somente é cega enquanto não compreendida”.¹³ É como se o princípio científico de compreensão do mundo, interditasse o próprio juízo moral e a pluralidade de alternativas: “quanto mais livre for o juízo de uma pessoa com relação a um determinado problema, tanto mais nítido será o caráter de necessidade determinada pelo conteúdo deste juízo”. Como observa Schimidt , “ Engels identifica de um modo naturalista as leis produzidas pelos homens com as da natureza física , que estes só podem aplicar e dominar “ . Deste modo , no socialismo estas leis seriam ampliadas

com pleno conhecimento de causa e ,assim , dominadas . Mas , para Marx , pelo contrário , estas leis da economia política mercantil tenderiam a ser superadas no próprio processo de transição ao socialismo(Schmidt , Alfred Op. Cit.,pag 220).

Esta compreensão objetivada da liberdade humana seria transportada para a história, sendo o socialismo compreendido como “reino da liberdade” em oposição ao “reino da necessidade”. O “reino da liberdade” aqui compreendido como o controle consciente e científico da natureza e da própria sociedade humana desenvolvido em seu mais alto grau.

Engels teria oportunidade de relativizar os elementos mais fortemente deterministas em sua compreensão do materialismo histórico no contexto de uma polêmica travada entre a social-democracia alemã e as críticas ao marxismo feitas pelo sociólogo alemão Paul Barth, em seu livro “A filosofia da história de Hegel e dos hegelianos até Marx e Hartmann”. Estas considerações estão expostas nas cartas de Engels a Joseph Bloch (21/09/1890), à Conrad Schmidt (27/10/1890). Pode ser relacionada a este contexto também a carta a Heinz Starkenburg (25/01/1994).

Na carta a Bloch de setembro de 1890, Engels reconhece parcialmente a responsabilidade dele e de Marx por uma excessiva ênfase na determinação do econômico: “Se os mais jovens insistem, às vezes mais do que devem, sobre o aspecto econômico, a culpa em parte temos Marx e eu mesmo. Face aos adversários, éramos forçados a sublinhar este princípio primordial que eles negavam e nem sempre dispúnhamos de tempo, de espaço e de oportunidades para dar a importância devida aos demais fatores que intervêm no jogo das ações e das reações”.¹⁴

Podemos resumir em seis as ponderações de Engels nestas cartas: a determinação do econômico seria em última instância, isto é, mediada por outros fatores; os outros fatores - políticos, legais, culturais e

ideológicos - exerceriam igualmente sua ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinando de forma preponderante suas **formas**; haveria uma reação recíproca, embora de menor peso determinante, da política sobre a economia; haveria uma independência relativa das instâncias políticas e ideológicas em relação ao econômico, em particular, a influência da economia sobre o “desenvolvimento da matéria intelectual existente” se faria **indiretamente** na medida em que são “os reflexos políticos, jurídicos e morais que exercem a maior ação direta sobre a filosofia”; enfim, o determinismo econômico seria mais visível, para além das circunstâncias e dos acasos imediatos, nos períodos de longo prazo.

Estas ponderações de Engels seriam insistentemente retomadas na cultura marxista do século XX, conformando um campo possível de variações interpretativas do materialismo histórico diante das sempre freqüentes críticas dirigidas ao marxismo por professar um rígido determinismo. Assim, embora reveladoras, em uma leitura mais rigorosa, das inconsistências lógicas contidas no sistema formulado por Engels, elas asseguraram uma plasticidade necessária às várias “adaptações” sofridas pelo marxismo ao longo das décadas seguintes.

Em resumo, na sistematização do marxismo por Engels assistimos a três triunfos, como nos lembra Andrew Arato em “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia”¹⁵: da ciência positiva sobre a filosofia, da natureza sobre a história e do objeto sobre o sujeito.

Veremos a seguir como o materialismo histórico inspirou a segunda onda de expansão do determinismo na cultura marxista.

Notas

1- Mclellan, David - As idéias de Engels. São Paulo, Editora Cultrix, 1977, pag.

2- Schmidt , Alfred . El concepto de naturaleza en Marx . Madrid , Siglo Veintiuno ,1983 ,pag. 212 .

3- Engels, Friedrich. Anti-Duhring. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979, pag. 10.

4 - Ibid., pag. 11.

5 - Engels, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã in Marx e Engels, Obras Escolhidas. Rio de Janeiro, Editorial Vitória, 1963, pags. 197 e 198.

6 - Ibid., pag. 207.

7 - Ibid., pag. 206. Ver também a expressiva passagem do Anti-Duhring: “Tanto num como noutro caso, o materialismo moderno é substancialmente dialético e já não há necessidade de uma filosofia superior para as demais ciências. Desde o instante em que cada ciência tenha que se colocar no quadro universal das coisas e do conhecimento delas, já não há margem para uma ciência que seja especialmente consagrada a estudar as concatenações universais. Tudo o que resta da antiga filosofia com existência própria, é a teoria do pensamento e de suas leis: a lógica formal e a dialética. Tudo o mais se dissolve na ciência positiva da natureza e da história”.

8 - “A natureza é a pedra de toque da dialética e não temos outro remédio senão agradecer às modernas ciências naturais nos terem oferecido um acervo de dados extraordinariamente copioso e que vêm enriquecendo todos os dias, demonstrando assim que a natureza se move, em última análise, pelos canais da dialética e não sobre os trilhos metafísicos” (Anti-Duhring, op. cit., pag. 21).

9 - Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, op. cit., pag. 182.

10 - Ibid., pag. 194.

11 - “Anti-Duhring”, op. cit., pag. 32.

12 - “O mesmo acontece com a História. Todos os povos civilizados têm em sua origem a propriedade coletiva do solo. E, em todos estes povos, ao penetrar numa determinada fase primitiva, o desenvolvimento da agricultura, a propriedade coletiva converte-se num entrave para a produção. Ao chegar a este momento, a propriedade coletiva se destrói, se nega, convertendo-se, após etapas intermediárias mais ou menos longas, em propriedade privada. Mas, ao chegar a uma fase mais elevada de progresso no desenvolvimento da agricultura, fase esta que se alcança justamente devido à propriedade privada do solo, esta, por sua vez, se converte num obstáculo para a produção, conforme hoje se observa no que se refere à grande e à pequena propriedade. Nestas circunstâncias, surge, por força da necessidade, a aspiração de negar também a propriedade privada e de convertê-la novamente em propriedade coletiva. Mas esta aspiração não tende exatamente a restaurar a primitiva propriedade comunal do solo, mas a implantar uma forma muito mais elevada e mais complexa de propriedade coletiva que, longe de criar uma barreira ao desenvolvimento da produção, deverá acentuá-lo, permitindo-lhe explorar integralmente as descobertas químicas e as invenções mecânicas mais modernas”. (Anti-Duhring, op. cit., pag. 118).

13- Ibid., pag. 95.

14 - Friedrich, Engels e Marx, Karl - Obras escolhidas, op. cit., pag. 286.

15 - Arato, Andrew - As antinomias do marxismo clássico: marxismo e filosofia in História do Marxismo, vol. 4, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1984, pag. 90.

Capítulo 4

KAUTSKY, PLEKHANOV E ADLER/BAUER: A SEGUNDA ONDA DE EXPANSÃO DO DETERMINISMO

*“Só a concepção materialista
da história destronou
completamente o ideal moral
como fator normativo do
desenvolvimento social e nos
ensinou a derivar nossos
objetivos exclusivamente do
conhecimento das bases
materiais dadas. E tais
perspectivas não são uma
espera de condições que
nos limitamos a desejar e
querer, senão perspectivas
de condições que devem vir,
que são necessárias”.*

Karl Kautsky

O objetivo de Engels em fornecer um quadro conceitual unitário para a concepção marxista da história não foi atingido. Ele foi suficiente para tornar dominante uma concepção determinista do marxismo mas não teve sucesso, até porque como vimos este objetivo era logicamente inconsistente, em unificar os fundamentos deste determinismo.

No interior de um pluralismo de interpretações filosóficas na cultura da II Internacional, queremos analisar neste item três variantes expressivas e fundamentais deste desacordo: as elaborações de Kautsky, que mais se aproximaram do que se poderia chamar de ortodoxia da II Internacional e cujo pensamento tendia a mediar as diversas pressões instaladas na cultura do marxismo; as reflexões de Plekhanov, o mais eminente filósofo da II Internacional e cujas concepções influenciariam fortemente a doutrina que se cristalizou no marxismo da III Internacional; as contribuições de Otto Bauer e Max Adler, inspiradas no neo-kantismo e que buscaram compatibilizar o determinismo marxista com a autonomia de uma esfera própria e subjetiva do socialismo.

A TRAJETÓRIA DE KAUTSKY

A análise das reflexões de Kautsky sobre a concepção marxista da história tem necessariamente que examinar o processo de sua evolução desde a adesão ao movimento socialista em 1875 até a sua morte em 1938 . Esta evolução poderia ser apreendida em três fases que marcam diferentes inserções de Kautsky na cultura do marxismo .

A primeira fase vai notadamente da fundação da revista *Die Neue Zeit* (1883) até os anos finais do século , durante os quais Kautsky notabiliza-se como o mais renomado difusor do marxismo e como o principal sistematizador de uma ortodoxia própria do SPD e da Segunda Internacional. São expressivas deste período a obra de divulgação “ As doutrinas econômicas de Karl Marx” (1887) ; a redação do programa aprovado no Congresso de Erfurt em 1891 (com a ajuda de Bernstein e o acompanhamento crítico de Engels) , o *Anti- Bernstein* (Bernstein e o programa social-democrata , de 1899) que procurava defender a ortodoxia marxista das interpretações revisionistas de Edouard Bernstein e “A Questão agrária” (de 1898) , obra de referência duradoura na cultura do marxismo .

A segunda fase vai até 1914 : nela Kautsky procura conscientemente constituir uma posição de “centro” no contexto de uma polarização crescente no interior do SPD , gradativamente dominado por posições anti-revolucionárias até a votação dos créditos de guerra no início da conflagração da Primeira Guerra Mundial . Além da edição entre 1904 e 1910 das “Teorias da mais valia” , de Marx , as obras de Kautsky mais importantes deste período seriam o ensaio “Ética e concepção materialista da história” (1906) , “O caminho do poder” (1909),a intervenção nos debates sobre a tática da social-democracia alemã nos anos 1910 / 11 .

A terceira fase vai de 1914 até a sua morte , sendo marcada por um incessante e forte declínio de sua influência teórica e política .Nela , prevalece a sua postura de rígido antagonismo ao partido bolchevique e à Terceira Internacional. Além de “O imperialismo” , de 1914, obra que pretende uma atualização da análise do capitalismo , ressaltam neste período “A ditadura do proletariado” (1918) , “Terrorismo e comunismo”(1919) e a obra de caráter enciclopédico “A concepção

materialista da história “ (1924) , que pretende ser o coroamento e a síntese final da compreensão de Kautsky sobre o marxismo .

Apesar de um deslizamento progressivo em direção a um reformismo parlamentar coerentemente formulado e dos reposicionamentos frente à cultura do marxismo em ruptura e transformação no período , são evidentes as fortes linhas de continuidade nas reflexões de Kautsky . Estas se relacionam com a síntese muito particular do marxismo a partir de um racionalismo iluminista fortemente marcado pelo darwinismo e pelo positivismo (a ausência quase completa da influência do idealismo alemão e das leituras de Hegel) , o impacto do “Anti-duhring” de Engels e o período de formação em estreito contato com este em Londres . Este caldo de cultura originou uma visão determinista da história expressa através de um darwinismo social , que pensava o socialismo como uma resultante genética inevitável do próprio desenvolvimento das contradições do capitalismo . Toda a intervenção teórica e política de Kautsky pode ser mediata ou imediatamente referida a esta matriz básica de compreensão da história .

Esta interpretação do marxismo conjugava a ênfase na sua cientificidade a uma visão metafísica da história , a defesa intransigente da autonomia política do proletariado e uma estratégia basicamente parlamentar de acesso ao poder , a crença no advento inevitável do socialismo e a passividade revolucionária . A ambiguidade constitutiva da doutrina de Kautsky explica a dificuldade da caracterização de seu papel na cultura do marxismo .

De um lado, como frisam Artur Rosenberg e Giuliano Procacci , seu marxismo serviu para a separação ideológica da social-democracia frente à ordem burguesa , foi um momento importante de sua autonomia política a partir de um sistema doutrinário . De outro ,como analisa acuradamente Erich Matthias , o kautskismo havia cumprido um

papel de cobertura ideológica para um processo real de integração da social-democracia alemã na ordem .¹

Encontramos a concepção darwinista de Kautsky, em um primeiro momento, nos comentários alusivos ao Programa de Erfurt (1891) que alcançou enorme difusão, sendo traduzido em dezesseis idiomas. Dualisticamente estruturado na forma de um “programa mínimo” e de um “programa máximo”, o documento paradigmático do marxismo da II Internacional não explicava os modos de transição do capitalismo ao socialismo. Mas, de todo modo, afirmava o advento do socialismo como fruto de uma “necessidade natural”, em consequência de um conjunto de férreas leis do desenvolvimento capitalista.

A combinação da crença na inevitabilidade do socialismo e passividade revolucionária está já bem configurada no ensaio “Catecismo social-democrata” , de 1893 , voltado para exaltar o “chamado método pacífico da luta de classes democrático-proletária “. Aqui , o determinismo de Kautsky beira o mero fatalismo : “ Sabemos que nossos objetivos só podem ser alcançados mediante uma revolução mas sabemos também que está tão pouco em nossas mãos fazer esta revolução como nas de nossos adversários impedi-la . Por isto não nos passa sequer pela cabeça o querer provocar ou preparar uma revolução . E já que a revolução não pode ser feita à nosso arbítrio , não podemos dizer nada absolutamente a respeito do tempo, das condições e das formas com que ela se dará .”² Através desta lógica , Kautsky chega à aparentemente paradoxal conclusão “segundo a qual hoje somente uma circunstância poderia levar as massas proletárias a abandonar os métodos “pacíficos” de luta examinados mais acima : o enfraquecimento da fé no caráter revolucionário de nosso partido .Nós podemos por em perigo o desenvolvimento pacífico somente por meio de um pacifismo extremo .”³

Foi historicamente relevante a intervenção de Kautsky no debate em torno do livro “ As premissas do socialismo e as tarefas da social-democracia”, de Edouard Bernstein , editado em 1898 . A obra de Bernstein não é artificial : reflete a antinomia entre a doutrina revolucionária e a prática parlamentar reformista do SPD , a pressão do reformismo já latente no interior do partido (particularmente forte no sul do país) , é a expressão teórica mais desenvolvida (como afirma Rosa Luxemburgo em “ Reforma e revolução”) de várias teorizações parcialmente desenvolvidas e que apontavam na mesma direção . O questionamento de Bernstein é importante porque aborda explicitamente o determinismo , de cunho economicista , então prevalecente no senso comum da Segunda Internacional e que previa o colapso do capitalismo pelo desenvolvimento de suas contradições imanentes.

Extrapolando tendências predominantes nas últimas duas décadas da evolução do capitalismo , Bernstein defende a tese de que o capitalismo tenderia à estabilização através do desenvolvimento de suas formas mais modernas , como os trustes e o sistema de créditos . Ao invés de uma tendência crescente à pauperização , o capitalismo tenderia a democratizar o acesso ao capital (através das sociedades por ações e do florescimento de pequenas empresas) e à renda através da pressão contínua dos sindicatos . Assim , ao invés de conceber o socialismo como fruto das contradições da sociedade capitalista , a social-democracia deveria concebê-lo como a afirmação de uma ética superior , como fruto do crescimento de sua influência eleitoral e da democratização do Estado através de uma aliança duradoura com os liberais .

A resposta de Kautsky (“ Bernstein und das sozialdemokratische Programm , Eine Antikritik”) , publicada em 1899 , é abrangente . Em Marx , não haveria uma tese que formulasse o colapso final

do capitalismo com base apenas em suas contradições econômicas . Mas Kautsky defende o conceito de mais-valia e uma interpretação da explicação marxista das crises. Postula que as contradições do capitalismo estariam se tornando mais agudas com o desenvolvimento dos trustes . Critica a visão distributivista de Bernstein como ingênua , afirmando que em Marx não há a tese de uma pauperização absoluta mas relativa , isto é, ao proletariado caberia uma parcela cada vez menor das riquezas produzidas . Kautsky continua afirmando a inevitabilidade do socialismo fugindo , entretanto, a um viés estritamente economicista . Veremos como ,alguns anos mais tarde , em “ O caminho do poder” , ele procurará estabelecer mais explicitamente as condições políticas para a revolução .

POLÊMICA COM OS NEOKANTIANOS

O ensaio de Kautsky “Ética e concepção materialista da história” (1906) tem o duplo interesse de ser talvez um das obras mais expressivas do seu social-darwinismo e, ao mesmo tempo, ser uma intervenção que aborda prioritariamente a polêmica sobre os fundamentos filosóficos do marxismo.

É necessário reconstituir o panorama geral do debate que então se travava no seio da II Internacional, tendo como um dos vetores centrais a relação do marxismo com Kant. A reinterpretação da obra de Marx através de Kant refletia a pressão crítica do neo-kantismo florescente nas últimas décadas do século XIX na Alemanha , que cobrava do marxismo fundamentos epistemológicos menos dogmáticos sobre a evolução do capitalismo e o questionava pela ausência de uma dimensão ética adequada .

Se a problemática era comum, as reinterpretações do marxismo via Kant percorreram caminhos diferentes e colorações políticas diversas:

- a posição de Cohen, representativa de uma aproximação ao socialismo por parte do neokantismo da chamada “Escola de Marburgo”, que propunha “a eliminação radical do materialismo como fundamento do socialismo, a aceitação da idéia de Deus como origem teórica do socialismo, o respeito às idéias do direito e do Estado enquanto idéias autônomas frente as relações sociais, a conciliação das idéias de humanidade e de povo”.⁴ Os objetivos e programas socialistas derivariam da segunda formulação do imperativo categórico kantiano: “atua de modo a tratar a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro homem, sempre como fim e jamais como simples meio”;

- as posições reformistas advogadas por Edouard Bernstein que defendia uma separação rigorosa do marxismo das posições metafísicas atribuídas à influência de Hegel. Com base na cultura do neokantismo, Bernstein propunha uma revisão dos fundamentos que alicerçavam a previsão de um final do capitalismo (teorias da pauperização absoluta, da inevitabilidade e agravamento das crises, da concentração progressiva do capital, da impossibilidade de uma democratização gradual do Estado capitalista) e a necessidade de alicerçar a atividade em favor do socialismo em uma base ética. Bernstein lançaria com ironia o desafio de “Kant contra cant”, este último pretendendo designar o modo de cantar dos puritanos, uma fraseologia religiosa repetida mecanicamente como o faria a ortodoxia do “materialismo dialético”;

- as posições atribuídas à tradição chamada de austro-marxismo ,mais exemplarmente tipificadas por Max Adler , que inspiravam-se mais na lógica da teoria do conhecimento de Kant , propondo ao

marxismo a condições de ser uma ciência empírica do estudo das causalidades operantes na história das sociedades (sociologia) , devendo a adesão ao socialismo ser vista como uma opção prático-moral assentada nas previsões científicas sobre a inevitabilidade da superação do capitalismo .

A inteligência da obra de Kautsky reside no seu esforço de procurar defender o que compreendia ser a “ortodoxia marxista” e, ao mesmo tempo, absorver como momento secundário os reclames visando a incorporação de uma dimensão moral na cultura socialista. O recurso a uma reflexão biologizante, inspirada em Darwin, permite a Kautsky fundar o seu “materialismo histórico” em bases menos “materialistas”, no sentido técnico e objetivista que se encaminhavam as reflexões de Engels ou Plekhanov.

Podemos resumir em seis os elementos fundamentais da contribuição de Kautsky:

- todo sistema ético tem uma dimensão histórica e está vinculado às contradições sociais de uma determinada época; Kautsky visa criticar aqui o pressuposto kantiano da existência de uma lei moral sem vínculos necessários com o mundo real;

- o retorno contemporâneo a Kant, expresso nas fileiras da social-democracia pelo chamado “socialismo democrático”, denotava uma sensibilidade burguesa diante de uma filosofia da conciliação (em particular, a obra de Kant permitia uma convivência entre fé religiosa e ciência); daí a necessidade de “superar Kant” pelo materialismo histórico, que expressa os antagonismos inconciliáveis entre o proletariado e a burguesia no plano das idéias;

- com base na interpretação de Darwin, Kautsky conceitua o que denomina de “instintos sociais”, certas virtudes e valores

que expressam as necessidades mais profundas de conservação e reprodução de uma determinada comunidade; estas virtudes e valores seriam responsáveis pela unidade de um corpo social e de sua capacidade de sobrevivência; o darwinismo, pondo fim à divisão do homem em uma parte natural/animal e outra sobrenatural celeste, permitiria superar o dualismo kantiano em uma concepção materialista;

- com a luta de classes na sociedade moderna, os instintos sociais perdem vigor na sociedade em seu conjunto mas tornam-se mais fortes dentro do proletariado que depende da sua independência de classe e solidariedade para sobreviver;

- além dos instintos sociais (o que precisamente a moral humana tem em comum com a animal), Kautsky conceitua os “cânones da moral”, prescrições de comportamento que surgem das necessidades sociais e que são específicas a cada modo de produção; estes cânones morais terão uma ação eficaz sobre a sociedade na medida em que correspondam a suas necessidades, podendo ter depois de enraizados na tradição e nos costumes, desfrutar algum tempo de uma vida relativamente independente da infraestrutura. O idealismo ético surgido na social-democracia deveria ser compreendido, então, não como derivado de algum profundo conhecimento científico do organismo social mas de uma necessidade social do proletariado, de “uma cálida aspiração, de uma enérgica vontade de algo distinto ao que existe, de algo oposto ao que existe”;

- como algo oposto à moral dominante e fator de coesão do proletariado, os ideais morais cumpriram um papel relevante; mas “só a concepção materialista da história destronara completamente o ideal moral como fator normativo do desenvolvimento social e nos ensinara a derivar nossos objetivos sociais exclusivamente dos conhecimentos das bases materiais dadas”.⁵ E tais perspectivas” não são uma espera de condições que

simplesmente deveriam vir, que nós nos limitamos a desejar e querer, senão perspectivas de condições que devem vir, que são necessárias”.⁶

REVOLUÇÃO E EVOLUCIONISMO

“O caminho do poder” (1909), escrito após o debate anti-revisionista e em um contexto de radicalização da social-democracia alemã, é um livro chave no conjunto da obra de Kautsky. Ele procura elaborar as condições essenciais para a vitória do proletariado: a existência de uma massa hostil ao regime; a presença de um partido de oposição irreconciliável a este regime, que represente os interesses e seja depositário da confiança da maioria da população; a ocorrência de um abalo de confiança no próprio seio do regime, em particular na burocracia e no exército.⁷

Esta análise das condições para a vitória aparece em meio a uma afirmação da inevitabilidade da revolução. Kautsky reconhece os equívocos de Marx e Engels que teriam prognosticado a revolução “num futuro demasiadamente próximo”. Esta previsão precipitada não deveria, no entanto, ofuscar a compreensão de que a revolução proletária é “tão inevitável, tão irresistível como o desenvolvimento incessante do capitalismo”.⁸

Mais adiante, Kautsky afirma: “A evolução de uma sociedade depende, em último caso, do seu modo de produção, cujas leis conhecemos agora com exatidão suficiente para poder reconhecer com alguma segurança a direção na qual necessariamente se realiza a evolução social e extrair conclusões a respeito da marcha da evolução política”.⁹ A

ciência do marxismo só não seria capaz de prever o momento exato da revolução, que resultaria do agravamento crescente dos antagonismos de classe. A confiança de Kautsky na direção natural do processo é tão profunda que ele só concebe eventuais derrotas do proletariado como momentâneas: o movimento revolucionário terminaria “forçosamente” por vencer.

No capítulo “evolução econômica e vontade”, Kautsky enfrenta a acusação feita a Marx de que sua teoria se basearia numa combinação antinômica entre a visão de uma evolução econômica necessária e mecânica e um apelo à vontade militante e revolucionária do proletariado. A resposta de Kautsky é semelhante à reflexão de Engels que define a liberdade como sendo a consciência da necessidade. Assim, Marx teria atribuído enorme função à vontade dos homens. Apenas teria negado o livre-arbítrio desta vontade. Para Kautsky, a própria economia capitalista seria vazada pelo choque das vontades do proletariado e dos capitalistas.

Atribuindo, enfim, ao partido a função de depositário do conhecimento científico dos movimentos da sociedade, Kautsky chega à síntese famosa de que “O Partido Social-Democrata é um partido revolucionário; não é um partido que faz revoluções”.¹⁰ No mesmo diapasão, a paixão revolucionária é concebida não como “a emoção estúpida da surpresa, mas como o fruto do conhecimento”.

É apenas com a teoria do ultra-imperialismo (*Der Imperialismus* , 1914) , que Kautsky elaborará uma alternativa às visões sobre as tendências a crises agônicas do capitalismo . Sua visão sobre o futuro do capitalismo subestimar profundamente as contradições que impulsionariam a ascensão do nazismo (fenômeno singularmente subvalorizado por Kautsky) e a eclosão da Segunda Guerra Mundial .Esta visão mais atenuadora da conflitividade do desenvolvimento capitalista

servirá de base para um deslizamento progressivo de Kautsky em direção a um liberalismo humanístico e a uma concepção evolucionista da sociedade.¹¹

O livro “A concepção materialista da história “ (1924) evidencia até que ponto Kautsky permaneceu fiel às suas convicções social-darwinistas . A obra de caráter enciclopédico pretende conhecer a fundo a lei geral “à qual estão submetidos tanto o desenvolvimento do homem ,como o desenvolvimento dos animais e do planeta .” Marx e Engels teriam negligenciado o papel dos fatores naturais na história , sendo necessário “alargar o campo do materialismo histórico até a sua fusão total com a biologia .” Como salienta Giuliano Procacci , na Introdução à edição italiana de “A questão agrária” , o livro marca um retorno à problemática cosmo-histórica de sua juventude . O determinismo de Kautsky configura-se , agora, limpidamente através de um evolucionismo linear , o socialismo emergindo como fruto não do colapso do capitalismo mas de sua prosperidade que tornaria mais adequadas as condições para uma “ascensão moral , intelectual e política da consolidação do proletariado”.

PLEKHANOV E O MONISMO MATERIALISTA

G.V. Plekhanov seria, segundo Andrew Arato quem “na tradição marxista nutriu mais respeito pelo poder geral de explicação da ciência objetiva; ninguém se esforçou mais para colocar os resultados da ciência num sistema materialista que a tudo compreendia”.¹² Menos receptivo e até crítico aos abusos da analogia biológica na cultura do marxismo, Plekhanov procuraria calcar uma concepção rigorosamente

determinista da história desenvolvendo e aprofundando os eixos da visão materialista esboçados nas obras de Engels.

As raízes do acentuado determinismo em Plekhanov assentam-se, de um lado, na ambição de envolver o marxismo na aura de uma cientificidade positiva inquestionável e, de outro, no esforço de delimitação política com as correntes populistas russas do final do século XIX, que precisamente negavam ou secundarizavam os condicionamentos econômicos da luta emancipatória.

Neste sentido, Plekhanov era agudamente sensível à influência do Kantismo na cultura marxista, ao qual atribuía a qualidade de ser um “ópio com o qual (a burguesia espera) adormecer o proletariado”. Oporia ao dualismo kantiano, a busca de um rigoroso monismo materialista. O seu determinismo o levaria até ao ponto de afirmar que o socialismo científico estava firmemente convencido da inevitabilidade do socialismo, sabendo que está garantido pelo inteiro curso do desenvolvimento social, assim como o está o fato de que “o sol se põe hoje e não tardará a levantar amanhã”.

Buscamos a seguir sintetizar as contribuições específicas de Plekhanov à construção do materialismo histórico e dialético, a partir das suas reflexões contidas em “Ensaio sobre o desenvolvimento da concepção monista da história”, em “Ensaio sobre a história do materialismo” (D’Holbach, Helvétius e Marx)” e “A concepção materialista da história” (“Da filosofia da história” de 1901), “Da concepção materialista da história” e “O papel do indivíduo na história”).

Plekhanov historia, de modo mais desenvolvido que Engels, as fontes do materialismo marxista nos historiadores franceses do período da Restauração (Guizot, Thierry), dos socialistas utópicos (Helvétius, Saint-Simon). O materialismo histórico seria a síntese desta

tradição materialista com a dialética hegeliana (Plekhanov valoriza mais em Hegel a noção de “movimento” do que a de “contradição”).

De forma mais profunda ainda do que em Engels, Plekhanov busca fundamentar no desenvolvimento das forças produtivas a causa primeira” dos fenômenos sociais, alternativamente à “economia”, em sua dimensão mais ampla e social.¹³

Muito particularmente, Plekhanov faz uso de um determinismo geográfico como fator explicativo do desenvolvimento das sociedades, tanto mais influente quanto menos desenvolvidas as forças produtivas.¹⁴

De forma mais agressiva ainda do que em Engels, a noção de livre-arbítrio é oposta à idéia da necessidade, básica para a compreensão científica de mundo.¹⁵

Partindo das forças produtivas, Plekhanov constrói uma explicação mais detalhada em níveis e hierarquizada piramidalmente das relações entre a base e a superestrutura: “Um dado grau na evolução das forças produtivas; as relações mútuas dos homens no “processo” social da produção, determinadas por este grau; uma forma de sociedade, que é a expressão destas relações; um certo estado de espírito e dos costumes correspondente a esta forma de sociedade; a religião, a filosofia, a literatura, a arte, em harmonia com as aptidões, os gostos que este estado cria”.¹⁶

De forma mais elaborada do que em Engels, Plekhanov procura construir a noção do papel do indivíduo na história, diferenciando-se de uma noção que critica como “fatalista”. Plekhanov situa a causa **geral** determinante do movimento histórico da humanidade (as forças produtivas), as causas **particulares** (a situação histórica em que se processa o desenvolvimento das forças produtivas) e as causas **singulares** (as ações particulares individuais dos homens, que modificam mas não podem produzir

mudanças radicais na ação das causas gerais e particulares). Neste contexto, “o grande homem é grande não porque suas particularidades individuais imprimiam uma fisionomia individual aos grandes acontecimentos históricos, mas porque é dotado de particularidades que o tornam o indivíduo mais capaz de servir às grandes necessidades sociais de sua época surgidas sob a influência de causas gerais e particulares”.¹⁷

Apesar da ruptura com o bolchevismo, seria enorme o impacto das idéias filosóficas de Plekhanov na formação da ortodoxia do marxismo russo. Se em 1914, Lenin já havia afirmado que “a melhor exposição da filosofia do marxismo e do materialismo histórico é a feita por G.V. Plekhanov”, em 1921 ele ainda afirmava que “não é possível tornar-se um verdadeiro comunista, dotado de consciência de classe, sem estudar - friso estudar - tudo que Plekhanov escreveu sobre filosofia, pois é o que há de melhor na literatura internacional do marxismo”.

AUSTRO - MARXISMO

Max Adler e Otto Bauer , juntamente com Rudolf Hilferding e Karl Renner , são os nomes mais expressivos do chamado “austro-marxismo” , nome cunhado pelo socialista americano Louis Bodin para designar a corrente de pensamento que vicejou em torno do expressivo Partido Social-Democrata Austríaco entre os anos que vão do início do século até a sua violenta supressão em 1934 .Segundo Tom Bottomore , este engajamento político e a ênfase em uma ciência social empírica diferenciariam o austro-marxismo do sentido mais teórico e o caráter mais

filosofante das análises da chamada Escola de Frankfurt (Introdução ao livro “Austro-Marxism” , London , Oxford University Press, 1978).

O auge do austro-marxismo concentrou-se , no entanto , da fundação da revista Marx-Studien até 1914 : apesar de mantida a unidade orgânica do partido , o austro-marxismo sofreria uma fragmentação teórica e política .É muito expressiva a contribuição destes autores à cultura do marxismo : o estudo marcante de Hilferding “O capital financeiro” de 1910 , as contribuições de Renner ao estudo do Estado e do Direito (“As instituições do direito Privado e suas funções sociais “ , de 1902) , “ A social-democracia e a questão nacional” , de Bauer em 1907 , “A concepção do Estado no marxismo . Estudo sobre a diferenciação entre o método sociológico e jurídico “ de Max Adler (1922). Além do esforço de atualização e ampliação do campo de análise do marxismo , temos as contribuições de Max Adler ao debate sobre a natureza filosófica do marxismo que serviram de referência à tradição austro-marxista .Adler teria procurado os fundamentos do marxismo diferenciando-os seja “de um positivismo superficial que concebe a constituição da ciência social como uma simples questão de observação empírica de interações psicológicas auto-evidentes entre indivíduos , seja de um formalismo neo-kantiano que concentra-se sobre modelos abstratos divorciados de uma investigação empírica ,seja das várias formas acríticas de teleologia social que eram apresentadas como alternativas à ciência social causal.” ¹⁸ Sua síntese buscava elementos do neokantismo e das teorias de Mach e Avenarius .

Centraremos a nossa atenção ,portanto, na obra de Max Adler , sintetizando os seus pontos de vista expressos em “Causalidade e teleologia na disputa sobre a ciência “ (1904) , “ O significado sociológico do pensamento de Karl Marx “(1914) e “ A relação do marxismo com a

filosofia clássica alemã “ (1925). Em seguida, resumiremos o ensaio “Marxismo e ética “ de Otto Bauer , em polêmica com Kautsky .

O ensaio “Causalidade e teleologia na disputa sobre a ciência” (1904)insere-se no contexto do debate sobre o revisionismo. Nele, Adler procura conciliar a noção de causalidade como base para qualquer ciência com o reconhecimento de que a vida social prática é projetual , orientada para fins e guiada por avaliações . A causalidade operada na sociedade não seria de ordem mecânica mas mediada pela vontade humana . Critica duramente o tipo de interpretação do materialismo histórico tal como desenvolvido por Plekhanov: “O que contribuiu principalmente para a interpretação de Marx como materialista foi a definição de sua concepção da história como materialista e o mal entendimento amplamente difundido dessa teoria, segundo o qual o desenvolvimento econômico - no qual ela reconheceria o elemento determinante de todo o processo histórico - seria um simples movimento da matéria morta, da “matéria social”, em relação à qual o pensamento e a vontade dos homens apareciam precisamente como produtos supérfluos e estranhas duplicações do evento, do mesmo modo como, aliás, já antes a vida espiritual devia aparecer na cabeça do homem em relação aos processos cerebrais que a “produzem”.¹⁹

A alternativa proposta por Adler seria compreender o marxismo como uma ciência determinista da sociedade, como uma sociologia ou um determinismo sócio-econômico. Marx teria assumido das ciências naturais não o seu conceito de matéria mas o seu método da causalidade positiva. Resultaria daí a noção de uma unidade entre ciência e política em uma ciência aplicada baseada na consciência da necessidade dos processos sociais. A tensão entre a recuperação de uma esfera subjetiva autônoma da vontade e da moral e uma concepção da história de natureza

científico-natural é “resolvida” pelo apelo a um rígido dualismo de inspiração kantiana.

O ensaio “ O significado sociológico do pensamento de Karl Marx’ tem como objetivo fixar os princípios e conceitos a priori necessários para explicar em termos de regularidades empíricas os fenômenos da vida social . A pedra angular do marxismo ,neste sentido, segundo Adler , seria a noção de “humanidade socializada” que ele extrai da leitura das “Teses sobre Feuerbach” (a essência do homem não como natural mas como a totalidade das relações sociais) . Esta consciência supra-individual , social -transcendental , este caráter socializado a priori do homem seria o ponto de partida do marxismo . Ele permitiria superar a divisão entre natureza e sociedade em um único esquema científico conceitual . “ Natureza e sociedade agora compreendem a regularidade causal dos eventos como um todo ; o primeiro , os eventos fisicamente puros em e em torno do homem ; a última , os eventos puramente mentais em e através do homem.” (Adler, Max . O significado sociológico do pensamento de Karl Marx em Bottomore , Tom , op. Cit., pag 60).

Em “A relação do marxismo com a filosofia clássica alemã “ (extraído do livro “Kant und der Marxismus” de 1925), Adler pretende elucidar a relação entre Marx e Kant . Esta relação não seria de ordem histórica mas relativa às concordâncias lógicas e metodológicas . O determinismo sociológico causal de Adler é expressamente reiterado : “ Marxismo e sociologia são a mesma e única coisa ; isto é , o marxismo não pretende ser senão nada além da ciência das leis da vida social e de seu desenvolvimento causal . Segundo a concepção marxista , o socialismo virá não porque seja eticamente justificado mas porque é casualmente produzido “ (Adler , Max . a relação do marxismo com a filosofia clássica alemã , em Bottomore, Tom, op. Cit., pag 64). Conclui , Adler afirmando que “torna-se

claro que a admirável crítica do conhecimento contida na teoria kantiana foi transportada não apenas para a ciência natural mas também para a ciência social e que Marx está na mesma relação com Kant que está Newton.”

Em “Marxismo e ética”, Otto Bauer polemiza diretamente com o ensaio de Kautsky, “Ética e concepção materialista da história”. O centro da reflexão de Bauer é o de negar a possibilidade da cientificização da moral: “a ciência só se ocupa do que foi e do que será; mas a avaliação, o juízo moral não é a sua função. Não existe uma ciência do dever ser”.²⁰ Para Bauer não é possível derivar a defesa da propriedade coletiva e os princípios de um socialismo democrático a partir somente do estudo das leis imanentes de desenvolvimento do capitalismo. O máximo que a ciência pode esclarecer, de acordo com Bauer, é que “... na sociedade capitalista, o proletariado deve querer o socialismo como único meio de escapar à exploração; que **pode** alcançar seu objetivo porque a concentração de capital possibilita a transferência dos meios de trabalho à propriedade social; que a classe operária **alcançará** seu objetivo porque se converte cada vez mais na maioria preponderante da população”.²¹

Em um balanço provisório, podemos afirmar que o marxismo kantiano feriu em dois pontos sensíveis a ortodoxia materialista em formação na cultura marxista da II Internacional: a resistência a engolfar a dimensão subjetiva da política emancipatória e da própria história em uma voragem científico-naturalista; a defesa da autonomia de uma dimensão moral na cultura socialista, inapreensível por uma mera ciência da sociedade. Estes elementos positivos da reflexão, no entanto, ficaram contidos pela continuidade de uma concepção determinista da história, desta vez enunciada a partir de uma lógica de causalidade sociológica.

Notas

1- Ver os ensaios de Eric Matthias “ A função da ideologia na social-democracia alemã até a Primeira Guerra Mundial” e de Giuliano Procacci em sua Introdução à “Questão agrária” de Karl Kautsky , republicados em “Karl Kautsky e o Marxismo “ (Belo Horizonte , Oficina de Livros , 1988). Gramsci incorporaria estas duas afirmações aparentemente antitéticas na sua crítica aos pensamentos dominantes no marxismo da Segunda Internacional , ao relacionar a base eclética da sua filosofia à dificuldade deste marxismo em elevar seu esforço de delimitação da ordem burguesa ao nível da disputa hegemônica .

2- Citado em Matthias , Eric; op. Cit ., pag. 46 .

3- Citado em Matthias , Erich , op. Cit., pag. 47 .

4- Kautsky, Karl - “Ética y concepción materialista de la historia”. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975. Pag. X, prefácio à edição italiana por Giuliano Procacci.

5 - Ibid., pag. 135.

6 - Ibid., pag. 137.

7 - Kautsky, Karl. O caminho do poder. São Paulo, Editora Hucitec, 1979, pags. 54 e 55.

8 - Ibid., pag. 2.

9 - Ibid., pag. 15.

10 - Ibid., pag. 43.

11 - Salvadori, Massimo. Kautsky e la rivoluzione socialista. 1880, 1938.

12 - Arato, Andrew - “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia” em História do marxismo, org. por Eric Hobsbawn, vol. 4, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1984.

13- “É somente, como se vê, em termos de vulgarização que se pode tratar a economia como a causa primeira de todos os fenômenos sociais. Longe de ser a causa primeira, ela é também um efeito, ela é “função” das forças produtivas”. Plekhanov, George. Essai sur le développement de la conception moniste de l’histoire. Moscou, Éditions en langues étrangères, 1956, pag. 205.

14 - “No processo histórico de evolução das forças produtivas, a faculdade humana de “construir instrumentos” (de trabalho) deve ser essencialmente tida por uma grandeza constante, as condições externas de colocação em prática desta faculdade constituindo uma grandeza permanentemente variável”. Ibid., pag. 158.

15 - “A atividade livre exclui a idéia mesmo de necessidade, em outros termos, a lei natural, enquanto que a lei natural constitui o fundamento indispensável a toda explicação científica. A noção de liberdade apagava a noção de necessidade, freando assim o progresso da ciência”. Ibid., pag. 190.

16 - Plekhanov, George. Ensaio sobre a história do materialismo (D'Holbach, Helvétius, Marx). Lisboa, Editora Estampa, 1973, pag. 195.

17 - Plekhanov, George. A concepção materialista da história. pag. 110.

18 - Mehrow, Perez. Social-Democracia e marxismo, pag. 256 em História do Marxismo, vol. 5, org. por Eric Hobsbawm. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1985.

19 - De acordo com Peter Heintel , que reconstitui o contexto polêmico da obra de Max Adler em “ System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers” , Munich , Verlag R. Oldenbourg ,1967. Citado em Bottomore , Tom , op. Cit, pag. 19 .

20 - Bauer, Otto. Materialismo y Etica, pag. 161 em Karl Kautsky. Etica y concepción materialista de la historia, op. cit.

21 - Ibid., pag. 181.

Capítulo 5

O RETORNO DA PRÁXIS E DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: LUKÁCS E KORSCH

*“Negamos aqui toda forma
generalizada de teleologia,
não apenas na natureza
inorgânica e orgânica mas
também na sociedade ; e
limitamos sua validade
aos atos singulares do
agir humano-social, cuja
forma mais explícita e
cujo modelo é o trabalho.
As legalidades objetivas do ser
social são indissoluvelmente
ligadas a atos individuais de
caráter alternativo mas
possuem uma coercitividade
social que é independente de
tais atos”.*

Lukács

“História e consciência de classe” de George Lukács e “Marxismo e filosofia” de Karl Korsch, com seus paralelismos e diferenças, são duas obras que com brilhantismo procuram repor no centro do debate filosófico do marxismo no início dos anos vinte a noção de práxis. Todos os dois autores relacionam fortemente a sua reflexão à dialética hegeliana, extraíndo dela a centralidade de algo que havia sido quase apagado nas elaborações de Engels e de Plekhanov: a relação ativa entre sujeito e objeto.

Reações críticas ao processo de sistematização e enrijecimento do marxismo sob os paradigmas do “materialismo histórico”, dinâmica que ganharia um ritmo avassalador na cristalização dogmática da III Internacional, estas obras não inspiraram organicamente movimentos políticos no momento em que vieram à luz. Ilhadas, sem uma continuidade coerente nas próprias trajetórias dos dois marxistas, elas seriam oficialmente condenadas no V congresso (junho/julho de 1924) da III Internacional. Caracterizados como autores “idealistas”, cultores de um “velho hegelianismo”, desvirtuadores do verdadeiro legado do materialismo histórico na linha codificada por Engels, Lukács e Korsch receberiam uma barragem de críticas estigmatizadoras.

A trajetória dos dois autores é emblemática de seus isolamentos e descontinuidades. Karl Korsch, minoritário no Partido Comunista Alemão, seria dele expulso em abril de 1926; por dois anos continuaria politicamente ativo, mas cada vez mais impotente diante do extremo fracionamento da ala esquerda do KPD; a partir daí sua produção, basicamente intelectual, sofreria contínuos deslocamentos até, em um

contexto de angústia e desesperança, romper seus laços com o marxismo, no início dos anos cinquenta.

O caminho de Lukács, mais conhecido, trilhou um sentido inverso: de adaptação, às vezes críticas mas em várias ocasiões excessivamente conformista, à cultura oficial da III Internacional estalinizada. Seus intentos de participação política militante findaram-se em 1929, quando colocado em minoria no interior do partido comunista húngaro, tendo as suas famosas “ Teses de Blum “ criticadas como “social-democratas” pela Executiva da Internacional Comunista. A partir daí, sua extensa obra teria por objeto, exclusivamente os temas da filosofia, da estética, da ética, da cultura contemporânea. Se de 1926 a 1956 , a obra de Lukács mantém-se num quadro de adaptação e tensões com o Diamat , a partir daí ela apresenta um nítido esforço de autonomização e crítica da cultura estalinista . A intervenção da URSS na Checoslováquia em 1968 radicalizaria esta crítica de Lukács ao estalinismo , considerado vulgarizador do marxismo . Esta obra volumosa, na maior parte das vezes brilhante, buscou a síntese final na “Ontologia do ser social”, vazada por um esforço sem termo de refundamentar uma filosofia marxista.

Porém, há uma outra razão mais fundamental que travou a potência destas obras em serem alternativas ao determinismo na cultura marxista do século XX. É que ambas as obras, como veremos a seguir, retomam a noção de práxis relacionada a uma filosofia da história, de cunho determinista, inspirada em Hegel. Lukács com a sua visão de totalidade de uma história dotada de sentido e Korsch com um acento em um historicismo orgânico ao proletariado não foram capazes de retomar e expandir, em um plano teórico coerente, a concepção praxiológica da história esboçada na obra original de Marx.

“HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE”

Concentramos a nossa atenção em três momentos chaves da obra filosófica de Lukács: “História e consciência de classe”, o “Posfácio de 1967” que sintetiza as auto-críticas em relação à obra anterior e a “Ontologia do ser social”.

Apesar do cerco crítico no período em que veio à luz e com suas teses principais severamente contraditadas pelo próprio autor , “História e Consciência de Classe” é certamente uma das obras de maior influência na cultura marxista deste século . Essa influência decorre em grande medida do fato de Lukács ter construído uma síntese filosófica , coerente e harmoniosa , entre o marxismo revolucionário e a tradição crítica de raiz humanista e romântica ao capitalismo .

Podemos identificar três grandes momentos de irradiação de suas teses : a própria fundação da Escola de Frankfurt , que retirou de “História e Consciência de Classe” a problemática fundamental da reificação e o princípio da totalidade como método ; as releituras da obra de Marx a partir da problemática da alienação a partir da edição tardia nos anos cinquenta dos “Manuscritos Econômicos Filosóficos “ de 1844 de Marx ; as “novas esquerdas” surgidas nos processos de radicalização dos anos sessenta que encontravam na obra de Lukács o sentido da atualidade da “revolução proletária contra a reificação capitalista “ .

O caráter seminal de “História e Consciência de Classe “ para as várias expressões do que veio a ser posteriormente conhecido como o “marxismo ocidental” é sintetizado por José Paulo Neto em “Lukács e o marxismo ocidental” : “ o privilégio da subjetividade (consciência) na

dialética da história (Arnon) ; a ênfase nas questões epistemológicas e metodológicas (Anderson) ; a postura crítica em face de uma sistematicidade cientificante (Gouldner) ; a negatividade de sua Ideologiekritik (Buck-Morss) ; a crítica radical ao positivismo (Honneth) ; as marcas de um hegelianismo de esquerda (Merquior) ; a recuperação da dimensão filosófica da obra de Marx (Jay) ; a interpretação da racionalização da modernidade em função da reificação e do fetichismo da mercadoria (McCarthy) .” Para José Paulo Neto , no entanto , a vinculação essencial e medular entre o marxismo ocidental e “ História e Consciência de Classe” estaria na concepção não - ontológica da teoria marxista , antecipada nesta obra .

Captamos cinco idéias-chaves que sintetizam o fundamental dos oito ensaios contidos em “História e consciência de classe”.

Para Lukács, o “marxismo ortodoxo não significa, pois, uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma “fé” numa ou outra tese, nem a exegese de um livro sagrado”.² A ortodoxia viria do método, centrado na noção de totalidade do devir da história: “(...) o método dialético e a sua concepção de totalidade manifestam-se como conhecimento da realidade do devir social”.³ Em uma síntese famosa, Lukács afirma que “é o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa”.⁴ A história, por sua vez, é vista como um “processo unitário”, dotado de sentido: “E é aqui que se revela a importância decisiva da concepção dialética da totalidade, pois é muito possível que qualquer pessoa compreenda e descreva um acontecimento histórico de maneira essencialmente justa sem que por isso seja capaz de perceber este mesmo acontecimento no que ele realmente é, na sua função real no interior do todo histórico a que pertence, isto é, de o

perceber no interior da unidade do processo histórico”.⁵ Em outro trecho esclarecedor, Lukács vincula a totalidade de sentido da história ao declínio inevitável do capitalismo: “Aquilo a que chamam de fé e que tentam apoucar, qualificando-o de “religião”, é apenas a certeza do declínio do capitalismo, a certeza da vitória final da revolução proletária. Não pode haver garantia “material” desta certeza. Ela apenas nos é garantida metodologicamente: pelo método dialético”.⁶

Este ângulo historicista e teleológico de abordagem do marxismo fornece a Lukács a chave da crítica radical ao “cientificismo materialista” de Engels. Este teria apreendido da dialética hegeliana apenas a noção de movimento e ação recíproca e deixado de incorporar o essencial: “(...) a **relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história**”. Na ausência desta compreensão, o estudo da “estrutura da sociedade capitalista vai ao encontro do método das ciências da natureza”, a realidade é vista como adequada às leis no sentido do materialismo burguês contemplativo e da própria economia clássica inglesa. Esta dissolução da noção de práxis abre o espaço para reinterpretar-se o marxismo no sentido do kantismo, a divisão entre método e realidade, entre ser e dever ser: a própria “teoria do reflexo”, tão central em “Materialismo e empiriocriticismo” de Lenin, é criticada como expressão deste dualismo. Enfim, por este entendimento da dialética, Lukács critica a extensão praticada por Engels (no mesmo caminho antes trilhado por Hegel) do método dialético à natureza.

Esta concepção teleológica da história é que vai permitir a Lukács fundar uma verdadeira **metafísica** do proletariado. A consciência revolucionária do proletariado aparece como a unidade entre teoria e práxis, como ao mesmo tempo a chave para o conhecimento de si mesmo e da própria totalidade.⁷ Esta consciência revolucionária virá “(...) pois o

proletariado não pode fugir à sua vocação. O único problema está apenas quanto terá ainda que sofrer antes de aceder à maturidade ideológica, ao conhecimento correto de sua situação de classe, à consciência de classe”.⁸ Esta consciência de classe, revolucionária, é tipificada por Lukács e contraposta à consciência empírica do proletariado: “A essência do marxismo científico consiste em reconhecer a independência das forças motrizes reais da história em relação à consciência (psicológica) que os homens têm dela”.⁹ Mas “(...) há mesmo na “falsa” consciência do proletariado, mesmo nos seus erros de fato, uma intenção que se orienta para a verdade”.¹⁰ No vácuo desta defasagem entre a consciência de classe e a consciência empírica do proletariado, o partido surge como portador da consciência de sua missão histórica.

De um ponto de vista inverso, a burguesia é pensada em uma metafísica que lhe impõe irrevogavelmente o caminho de sua derrota final. “É certo que a classe burguesa é incapaz no plano teórico geral, de se elevar acima da compreensão dos detalhes e dos sintomas do processo econômico (incapacidade que, no fim de contas, a condena à derrota também no plano prático)”.¹¹ A burguesia “perdeu irremediavelmente a força para dirigir”, “a sua história ideológica não é mais do que uma luta desesperada para não ver a essência verdadeira da sociedade criada por ela, para não tomar realmente consciência da sua situação de classe”.¹²

Como conceito negativo da consciência revolucionária, em oposição a ela, Lukács retoma o conceito de reificação e lhe dá uma amplitude máxima, abarcando as formas da consciência burguesa dominante e da falsa consciência do proletariado. O caráter inexorável da racionalização mecânica do mundo expressa na obra de Max Weber é retraduzido, em um ângulo crítico inspirado na leitura do capítulo I de “O Capital”. “A mercadoria aparece como protótipo de todas as formas de objetividade e de

todas as formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa”.¹³ “O destino do operário passa a ser o destino geral de toda a sociedade (...) o princípio de mecanização e da possibilidade racional de tudo calcular deve abarcar o conjunto das formas de manifestação da vida”.¹⁴ A linguagem, o Estado moderno, a evolução do direito, a filosofia moderna, a evolução das ciências e as tendências de sua matematização são derivadas deste conceito básico de reificação. Este é definido como a própria incapacidade de compreensão da totalidade do devir social, como expressão da visão fragmentada e objetivada do mundo.

A força de atração desta obra luminosamente expressiva de uma abordagem historicista e teleológica do marxista assenta basicamente em três razões. O acento na noção de “práxis” permite a Lukács desconstruir a relojoaria mecanicista na qual o marxismo, entendido como ciência naturalista da sociedade, estava sendo encerrado. A partir da aceitação da premissa de um devir histórico que apontava para a superação do capitalismo, o “sistema” lukacsiano ganhava uma coerência inteiriça, fechada, auto-referida. A releitura de “O Capital” a partir do conceito chave de reificação parecia ser o caminho para retraduzi-lo no circuito dos valores humanistas, estabelecendo a ponte inclusive com as obras da juventude de Marx.

Os gravíssimos problemas de “História e consciência de classe” decorrem, no entanto, de suas “virtudes excessivas”. Pois a reintrodução da noção de práxis não é feita no sentido da recuperação da liberdade, mesmo condicionada, do agir coletivo dos homens na história; ela é compreendida como acesso a uma “verdade” imanente, a consciência revolucionária entendida como “revelação” desta verdade. Nesta metafísica, há o retorno da noção de necessidade contraposta à liberdade: “Por outras

palavras, esta consciência é apenas a expressão da necessidade histórica. O proletariado não tem ideais a realizar...”.¹⁵

De acordo com Arato e Breines (op. Cit., pag. 219) , a filosofia da práxis nesta obra de Lukács “ nunca chegou a se cristalizar em uma teoria dialética social para nossa época ; e foram precisamente sua filosofia (ao insistir em uma concepção mitológica da subjetividade) e sua sociologia (ao admitir um mundo de coisificação fechado, petrificado) que impediram que esta teoria fosse possível . ..” Assim , “ a incapacidade de superar a contradição entre liberdade e necessidade culmina em um mito do partido . O uso da categoria de possibilidade objetiva só agudiza este problema no contexto de uma análise de classes parcial (ou dogmática) . Qualquer crise pode ser possibilidade objetiva quando se atribui um poder mítico a uma classe ou partido .”

A metafísica do proletariado imanentemente concebido como revolucionário, fundamento de todo o círculo do pensamento lukacsiano, mostrou-se, por excelência, um conceito oposto ao de hegemonia, incapaz de ver as sucessivas adaptações da capacidade de direção burguesa sobre o capitalismo e os modos de integração econômica, política e cultural do proletariado nos países capitalistas centrais. Esta é uma espécie de fragilidade da obra que se poderia atribuir à conjuntura histórica na qual Lukács a escreveu: ainda sob o impacto da experiência da revolução russa e das certezas daí advindas em relação à maré irresistível da revolução. Como diz bem José Paulo Neto , na consequência do historicismo radical de Lukács de então , “ a imediaticidade do processo revolucionário sustenta a articulação da teoria “. Veremos como a interdição desta metafísica do proletariado enredará em contradições insolúveis o campo conceitual dos teóricos da Escola de Frankfurt, fortemente inspirados em alguns temas-chaves de “História e consciência de classe”.

Por último, o conceito de reificação tal como utilizado no campo conceitual de Lukács, talvez seja a peça mais resistente da obra como fonte de inspiração da cultura marxista deste século. Através dele, correntes de pensamento marxistas humanistas encontrariam a chave para uma oposição romântica à própria noção de “progresso”, relacionado unilateralmente às realidades opressivas do capitalismo. Mas, o próprio conceito de reificação no campo conceitual elaborado por Lukács em “História e consciência de classe” ganha uma conotação metafísica: unilateraliza em seu aspecto negativo uma realidade da condição humana no seio do desenvolvimento capitalista que Marx problematiza como contraditória e dinâmica ¹⁶; engloba fenômenos culturais muito diversos simplificadamente a um mesmo conceito de reificação, conferindo-lhe uma vocação “totalitária”; estabelece uma determinação fortíssima dos mundos da cultura e das subjetividades pelo processo de produção das mercadorias, incorporando um determinismo societário rigidamente formulado.¹⁷

A AUTO - CRÍTICA

O processo de auto-crítica a que Lukács se lança em relação à “História e consciência de classe” poderia, a princípio, tomar dois caminhos diametralmente opostos: o de desbloquear, pela superação dos fundamentos metafísicos, o desenvolvimento do conceito de práxis em um campo teórico mais desenvolvido; ou o de recuar, dar os passos para trás no sentido de reintroduzir-se no campo conceitual do “materialismo histórico” para buscar subjetivá-lo “a partir de dentro”. Este último foi o caminho

escolhido por Lukács. É só quando , após mais de quarenta anos de reflexão, Lukács alcança uma nova síntese filosófica do marxismo contida na “Ontologia do Ser Social” que autoriza a reedição de “História e Consciência de Classe”.

O que impressiona no posfácio de 1967 é exatamente o modo como Lukács, ao expor-se à auto-crítica dos elementos mais metafísicos de “História e consciência de classe”, termina por apagar os avanços inegáveis contidos nesta obra e que foram responsáveis por sua fortuna e atração. São seis as auto-críticas decisivas .

“Voluntária ou involuntariamente”, a obra “vai dirigida contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Refiro-me à tendência para conceber o marxismo exclusivamente como uma doutrina social, uma filosofia social, ignorando ou rejeitando a tomada de posição que ele contém em relação à natureza”.¹⁸ O que antes era criticado torna-se (!) o ponto fundamental de definição do método marxista: “Vê-se, por um lado, que é justamente a concepção materialista da natureza que marca a separação efetivamente radical entre a concepção burguesa e a concepção socialista de mundo; que eludir estes problemas é debilitar as discussões filosóficas; que isto nos impede, por exemplo, de elaborar com rigor o conceito de práxis”.¹⁹

Em consequência, em “História e consciência de classe”, “há, é certo, um esforço para explicar todos os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica, mas a economia é empobrecida, vista que se elimina a sua categoria marxista fundamental, o trabalho como mediador da troca orgânica entre a sociedade e a natureza”.²⁰ O próprio conceito de práxis teria ganho uma coloração “estreita e deformada”, teria se tornado um conceito de “contemplação idealista”, sem um “fundamento na práxis real, no trabalho que é a sua forma original e modelo”.

A noção do “proletariado como sujeito-objeto idêntico da história humana real não é, pois, uma realização materialista que supera as construções intelectuais idealistas, é antes super-hegelianismo, é uma construção que visa objetivamente superar o próprio mestre, elevando-se mais acima de toda a realidade”.²¹ Neste ponto, Lukács critica o lugar central conferido à noção de totalidade em “oposição à prioridade do fator econômico”.

“História e consciência de classe” teria cometido um outro erro grosseiro (seguindo Hegel): o de identificar alienação com objetivação. Seria necessário diferenciar a alienação da objetivação a qual é “na vida social dos homens, uma forma de externalização que não pode ser superada”. O próprio conceito de reificação, apesar de ser distinto de alienação, havia sido utilizado como seu sinônimo, sendo contaminado pelo mesmo erro.

A própria rejeição do conhecimento reflexo tinha raízes no desconhecimento que “a práxis tinha origem e raízes no trabalho” e na legítima aversão ao uso deste tema pelo marxismo fatalista mecanicista. Agora, Lukács afirma que “a práxis só pode ser a realização e critério da teoria se tomar por fundamento ontológico o pressuposto real de todo o objetivo teleológico real, uma reprodução tida por correta da realidade”.²²

Lukács deplora no “Posfácio de 1967” o fato de que “o que hoje considero falso do ponto de vista teórico é muitas vezes aquilo que mais influência exerce”.²³ Nele, esboça ainda o que seria o seu programa de trabalho em “A ontologia do ser social”: “já não oponho as contra-forças voluntaristas e ideológicas ao fatalismo mecanicista, antes tento fazer ver nas forças econômicas o fator social diretor que determina a própria técnica”.²⁴

O MARXISMO COMO ONTOLOGIA

“A ontologia do ser social” é obra densa, complexa, última expressão de uma inteligência filosófica amadurecida por toda uma vida de reflexão. Daí, a dificuldade de localizá-la no interior da cultura marxista do século XX. Pensamos, no entanto, que é justo compreendê-la como uma tentativa necessariamente conflituosa de encontrar um fundamento filosófico sólido à “nova cientificidade” posta em prática na obra de Marx, uma “nova forma de ontologia destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna”.²⁵

A primeira questão relevante suscitada pela obra final de Lukács é por qual razão ele dirige a síntese filosófica do marxismo no sentido de uma ontologia . Carlos Néelson Coutinho lembra que até 1950 o termo ontologia comparece na obra de Lukács em uma conotação negativa e que a leitura tardia da obra de N. Hartmann teria exercido aí uma influência decisiva .

Alguns críticos como Marshall Berman , Agnes Heller , Gaspar Tamás , em registros diferentes , procuram relacionar a linha evolutiva do pensamento de Lukács à busca permanente de um absoluto , calcado em uma fé religiosa no advento da revolução e do socialismo . Lukács , em sua obra final , segundo Tamás , teria sintetizado em um corpo mundano as velhas concepções medievais ontológicas que projetavam em Deus a objetividade e a verdade eterna .(Ver o ensaio “Para uma ontologia do ser social . Um retorno à ontologia medieval ?” , de Sérgio Lessa in Lukács . Um galileu do século XX . São Paulo , Boitempo Editorial ,1996 , pags. 62 a 73) .

Esta ênfase na unidade do pensamento de Lukács apaga ou secundariza , no entanto , as grandes linhas de ruptura existentes entre a “Ontologia do Ser Social” e “História e Consciência de Classe” que procuramos demonstrar . Em segundo lugar , a ontologia de Lukács realiza um esforço de conferir historicidade e materialidade concreta ao ser que a diferencia da ontologia medieval , inclusive redimensionando a relação entre essência e fenômeno .

Do nosso ponto de vista , a ontologia é a forma através da qual Lukács pretende recompor a tradição do “materialismo histórico” , superando as suas manifestações mais tipicamente metafísicas (conceito de matéria , ênfase em uma causalidade mecânica em detrimento da ação consciente , determinismo histórico concebido a partir de um critério rígido de necessidade etc) . A lógica deste esforço está perfeitamente referida à situação política de Lukács no contexto da cultura do marxismo deste século, exatamente no ponto de passagem e tensão entre o chamado “marxismo ocidental” e a tradição do Diamat .

É assim que encontramos na “Ontologia do Ser Social” a valorização do confronto entre materialismo e idealismo, inclusive da obra de Feuerbach²⁶; “(...) a virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito pressupõe uma ontologia materialista da natureza”.²⁷ Ver também: “(...) a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica em relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é”.²⁸

Lukács persegue este objetivo a partir de um diálogo direto com a obra de Marx. No entanto, é justo dizer que suas reflexões consistem em correções basilares no campo interpretativo fundado por Engels. Lukács supera Engels em uma questão fundamental: toma como base a “objetividade do ser social para calçar o seu materialismo ao invés do apelo a um conceito metafísico de “matéria”. Isto lhe permite, de um lado, proteger-se das incursões naturalistas tão típicas na sistematização de Engels; de outro, elegendo com centralidade a categoria do trabalho, núcleo da práxis social, Lukács interdita uma redução tecnicista da economia. Sua reflexão está protegida, pois, de forma metodologicamente coerente de qualquer interpretação mecanicista base-superestrutura.

Toda a lógica da construção de Lukács , exposta no segundo volume da obra , é um desenvolvimento conceitual da concepção de Engels de que o trabalho é a chave histórica da humanização do mono . A sua prioridade ontológica para o ser social derivaria do fato de que ele é o elo de mediação primordial entre o homem e a natureza . Na sua manifestação mais simples , Lukács vê **in nuce** todas as categorias do ser social que vão tomar forma em um complexo social mais desenvolvido .

A inteligência de Lukács alcança toda a sua força nesta síntese original . Pois nesta forma simples a consciência , a linguagem , a sociabilidade comparecem na sua materialidade encravadas no ato do trabalho que vincula homem e natureza . Fecha-se o espaço para o dualismo entre ser e pensamento , ao mesmo tempo em que se privilegia a materialidade do ser .

A partir desta célula básica , Lukács intervém sobre uma outra antinomia básica da tradição da filosofia ocidental : a oposição entre teleologia e causalidade . O marxista húngaro visa aqui uma síntese : a

ação do homem no trabalho é teleológica mas relaciona-se e repõe , para seus fins , a causalidade objetiva presente na natureza .

Ao mesmo tempo , Lukács aborda aqui o dilema da liberdade e necessidade . No processo do trabalho , no qual o homem se vê confrontado com uma cadeia de alternativas sucessivas estaria posto ontologicamente a liberdade - como opção diante de possibilidades alternativas , como resposta a situação . A liberdade vale-se do conhecimento das causalidades operantes no mundo , interage-se ,portanto, com a necessidade seguindo a fórmula que Engels tomou de Hegel . O próprio “ato mais resolutamente revolucionário é no seu conteúdo , na sua forma , na sua específica qualidade , ligado com mil fios à continuidade histórica ,nasce da possibilidade objetiva desta .” (Ontologia dell’essere sociale ,pag264) . Mas Lukács , que restringe a teleologia ao agir consciente individual do homem e critica o alargamento logicizante do conceito de necessidade em Hegel , quer demarcar campos aqui com uma visão determinista .”O que chamamos personalidade de um indivíduo é este ser-próprio-assim das suas decisões alternativas .”

O progresso da divisão do trabalho , o recuo da barreira natural , a redução do tempo médio do trabalho socialmente necessário à reprodução permitiriam e impulsionariam a autonomia relativa das esferas sociais derivadas geneticamente do trabalho . A própria relação do homem com a natureza passaria a ser mediada por este complexo social .

É através deste campo conceitual , brevemente recuperado aqui , que Lukács entende a ontologia como solda do materialismo dialético e materialismo histórico , entre a filosofia do marxismo e a sua ciência da história . É a partir desta síntese ontológica que Lukács refaz conceitualmente a crise do marxismo no século XX: “ Os teóricos da Segunda Internacional - sob a influência do kantismo e do

positivismo - consideraram todas estas questões em termos apenas gnoseológicos , ossificando assim em dogmas ou dissolvendo em idealismo o materialismo histórico . Só com Lenin houve novamente uma interpretação correta da concepção de Marx . Mas em função de que Lenin , mesmo movendo-se sempre de fato através de uma ontologia materialista - dialética e sempre tendo-a em vista , nem sempre se distanciou da forma gnoseológica, a sua restauração da ontologia marxista foi com freqüência mal interpretada. De um lado , houve o novo dogmatismo do período estalinista ; de outro , aqueles que se opunham ao dogmatismo não encontraram o caminho que leva à verdadeira ontologia marxista e procuraram fundar filosoficamente o materialismo histórico de modo independente daquele dialético , independentemente , ou seja , de uma imagem do mundo que fosse no plano ontológico materialista - dialética . Esses esforços foram por isso condenados a fracassar ; assim , o meu “História e Consciência de Classe” e também o de Sartre em “ Crítica da razão dialética” (Ontologia dell’essere sociale , Roma , Editori Riuniti , 1981 , 2 volume , nota 18 , pag. 171).

SUPERAÇÃO DO DETERMINISMO?

Terá Lukács em sua obra final superado em um campo teórico coerente o determinismo histórico ? Pensamos que não .

A primeira razão é certamente aquela exposta por Carlos Nelson Coutinho . O próprio Lukács teria aceito a crítica de Féber de que “teria dado uma ênfase excessiva à “ontologia da necessidade” , ou seja , ao aspecto casualmente determinado na práxis humana .’ De acordo com Coutinho , haveria na Ontologia a “ presença de concepções excessivamente

deterministas no tratamento da reprodução social. “ A práxis humana consciente é capaz de alterar o nível fenomênico do mundo social , mas não a sua essência que , embora seja formada pela conjunção de múltiplos atos teleológicos singulares , resulta ferreamente determinada pela dinâmica da economia , que opera como uma “segunda natureza” (Carlos Nélon Coutinho , Marxismo e política . A dualidade de poderes e outros ensaios . São Paulo , Cortez Editora , 1994 ,pag . 143) .

Em “Lukács , a ontologia e a política “ (in Lukács , o Galileu do século XX,op. Cit ., pags.22 a 24) , Carlos Nélon procura explicar este limite da obra final de Lukács : “ Falta na Ontologia um tratamento adequado - ou seja materialista e dialético - das especificidades ontológicas e epistemológicas da inter-subjetividade ou , mais genericamente , do que poderíamos chamar (para diferenciá-la da ação que tem lugar no trabalho) de interação .” Mais adiante , Carlos Nélon Coutinho particulariza essa carência : “ Podemos dizer , assim , que não há na obra lukacsiana - e ,em particular , na Ontologia - uma análise efetivamente ontológica da práxis política , ou seja , do modo pelo qual se articulam nas múltiplas objetivações específicas dessa esfera , teleologia e causalidade , particularidade e universalidade etc.” Este limite levaria a sua resultantes empobrecedoras no tratamento da práxis política :

“ 1- da concentração da análise no sujeito individual (ainda que concebido como “representação do gênero humano”) em detrimento do sujeito **diretamente** coletivo , o que resulta do tratamento insatisfatório da práxis interativa ou inter-subjetiva ;

2- de um certo “objetivismo” (a ação humana é capaz de interferir sobre os fenômenos ,mas não sobre a essência que é determinada pela economia) , o que conduz a uma subestimação da **produtividade** da

política , da sua autonomia relativa e de seu papel decisivo na criação da ordem social.”

Do nosso ponto de vista , a segunda razão , derivada desta , é o modo como Lukács enfatiza a determinação do econômico , em tudo semelhante às idéias de Engels , em particular aquelas contidas em suas cartas a Bloch , Schimidt e Starkenburg .

Lukács defende a noção de que o movimento da história tem a sua força motriz na economia: “o tratamento central e freqüentemente imanente dos fenômenos econômicos, encontra seu fundamento no fato de que aqui deve ser buscada e encontrada a força motriz decisiva, em última análise, do desenvolvimento social em seu conjunto”.²⁹ Em outra passagem, Lukács afirma: “(...) é perfeitamente possível descobrir as leis mais gerais do movimento da economia e, com seu auxílio, conhecer a linha de fundo do desenvolvimento histórico, não só como é de fato mas também elevado a conceito”.³⁰

Lukács relativiza este determinismo econômico em dois sentidos. Tratam-se de leis históricas, tendencialidades que se manifestam na interação entre a lei e o complexo dos fenômenos sociais³¹, a determinação das mudanças imediatamente extra-econômicas pela economia é mediada e complexificada com o desenvolvimento das sociedades (reconhece-se inclusive, uma autonomia relativa das outras instâncias sociais).³²

Lukács reconhece, da mesma forma que Engels, o agir social dos homens individuais, como teleológico, usufruindo de um campo de liberdades possíveis em um contexto determinado; estas ações, no entanto, formam uma “resultante sintética que é a objetividade do processo global”, que independe destes “movimentos singulares”.³³

Como em Engels, a filosofia é rebaixada a uma função de guia, controle e consciência crítica da cientificidade.³⁴

O socialismo continua a ser visto como uma resultante “normal e necessária” da dialética do ser social, das contradições unificadas pela economia capitalista.³⁵

Enfim, a própria ação dos homens é compreendida como um fator de aceleração, freio ou bloqueio destas tendências imanentes contidas na sociedade capitalista.³⁶

Caberia indagar ,enfim , até que ponto o método de Marx pode ser compreendido como uma ontologia . Pensamos aqui novamente que não . Uma teoria que se baseia numa noção do ser genérico , mesmo que historicize este ser e reconheça diferenças de qualidade na sua configuração em diferentes estágios evolutivos , confronta-se com a prioridade que Marx confere à história no estudo das sociedades .

O método utilizado por Lukács inspira-se claramente no método expositivo de “O Capital” ; do trabalho colhido em sua manifestação mais simples para a estruturação dos complexos sociais e de sua reprodução. Em um determinado momento da Ontologia , quando discute os problemas gerais da reprodução , Lukács afirma : “ Chegamos aqui ao ponto em que Marx começa a análise da reprodução social . E justamente , porque ele investiga antes de tudo a economia do capitalismo , isto é , de uma formação já em grande medida social , e na qual a relação mercantil constitui o ponto de partida ontologicamente mais adaptado para a exposição , assim como o trabalho é para o nosso discurso sobre o ser social em geral.” (Ontologia dell’essere Sociale , vol.2 ,pag. 140).

Mas ,como reconhece Lukács , em Marx a célula inicial de exposição - a mercadoria - é já social e historicamente configurada . Em Lukács , o ponto de partida é o ser genérico não historicizado . O estabelecimento da linha de continuidade deste ser genérico através do trabalho , concebido como auto-formador e protoforma da sociabilidade ,

conduz Lukács a uma narração antropologicizante (mesmo que os protocolos de uma investigação empírica de caráter antropológico não compareçam em sua exposição). É ,pois , apenas o sentido dinâmico deste ser genérico que recoloca a historicidade através das suas fases evolutivas de crescente complexificação .³⁷

Irresolvida, a obra final de Lukács deve ser legitimamente valorizada como a tentativa mais elaborada de construir uma síntese filosófica do “materialismo histórico”, crítica e alternativa ao determinismo economicista, mecânico ou naturalista. O seu fracasso, no entanto, resulta do fato de que a superação do determinismo demandaria colocar em questão os próprios fundamentos da concepção do “materialismo histórico”.

Estudaremos a seguir a evolução das reflexões filosóficas de Karl Korsch a partir da análise de quatro momentos: “Marxismo e filosofia” (1923) e a sua “Anti-crítica” (1930); “Por que sou marxista?” (1935); “Karl Marx” (1938) e “Dez teses sobre o marxismo hoje” (1950).

KORSCH E O MARXISMO COMO FILOSOFIA

Korsch tinha 37 anos quando da publicação de “Marxismo e filosofia”. Tendo já acumulado conhecimentos na área do Direito, Economia e Filosofia e freqüentado as universidades de Munich, Berlim, Gênova, Londres e Jena, da qual havia se tornado professor, Korsch era ainda parlamentar e um dos mais proeminentes membros do KPD, então o maior partido comunista fora da URSS.

“Marxismo e filosofia” é uma obra importante na cultura marxista deste século, não apenas pela densidade de sua reflexão, mas pela originalidade da sua problemática: a resistência à cientificização naturalista do marxismo em curso na III Internacional relacionada a uma problematização das condições subjetivas para a revolução proletária na Europa Central. Não é uma obra que questiona abertamente o determinismo histórico: Korsch participa do “espírito da época”, do otimismo suscitado pela revolução russa e pelo ascenso, mesmo interrompido, das lutas revolucionárias na Alemanha, em uma crise agônica do capitalismo. Aliando-se com Bordiga, formando junto com os setores mais esquerdistas do KPD, Korsch resistirá inclusive à análise feita pela III Internacional de uma “estabilização relativa do capitalismo”.

Mas através da ênfase na noção de práxis e de sua problematização, Korsch abre uma trilha original de reflexão historicizada sobre a crise do próprio marxismo, que o conduzirá a camadas cada vez mais profundas de questionamento. Como veremos, o chão da sua própria reflexão é instável assim como o é a sua integração no movimento comunista internacional. Dele diria o seu discípulo e amigo Bertold Brecht: “Mesmo na casa do proletariado se consideraria apenas como um hóspede. Não se sabe quando parte. Suas malas estão sempre prontas”. Mas esta instabilidade, no entanto, deve ser interpretada em favor de Korsch: era o sinal mais evidente do movimento de um pensamento crítico no seio de um movimento em acelerado processo de dogmatização.

O paralelismo com “História e consciência de classe” é evidente, além da coincidência de épocas: a ênfase na noção de práxis oposta ao chamado “materialismo histórico”, a inspiração forte nas fontes hegelianas, a retomada do marxismo como uma filosofia historicista casada à crítica da interpretação da relação entre marxismo e filosofia feita por

Engels, a crítica à teoria do conhecimento como reflexo, a noção de uma “coincidência entre consciência e realidade” como aspecto nuclear do materialismo dialético de Marx. Mas, enquanto em Lukács, este conjunto de coordenadas é harmoniosamente tecido em uma brilhante metafísica fechada da história, em Korsch, a coincidência entre o marxismo e a consciência revolucionária do proletariado serve a uma reflexão problematizadora de seus impasses.

A seguir, procuraremos captar cinco momentos chaves da reflexão contida em “Marxismo e filosofia”.

Compreendendo a filosofia como a expressão orgânica da visão de mundo de uma classe apoiando-se literalmente em uma passagem do “18 Brumário de Louis Bonaparte”, Korsch relaciona o nascimento do marxismo ao surgimento do movimento político do proletariado. O marxismo teria emergido da tradição do idealismo alemão, em particular representado por Hegel, que por razões sócio-econômicas havia sido abandonado pelo pensamento filosófico burguês. Korsch retém de Hegel a noção de que “a revolução na forma do pensamento como um componente objetivo do processo social total de uma revolução real”⁸⁹; critica a partir daí tanto a postura de conceber o marxismo simplesmente como uma ciência natural, não filosófica (“marxismo ortodoxo”) ou como uma mera ciência das leis de movimento da sociedade capitalista, autonomizada de juízos morais e da opção prática pelo socialismo (“marxismo kantiano”).³⁸

Esta dupla revisão do marxismo por seus epígonos e seguidores levou a que “uma teoria geral unitária da revolução social fosse transformada em uma crítica da ordem econômica burguesa, do Estado burguês, do sistema burguês da educação, da religião, arte, ciência e culturas burguesas”.³⁹ Estas críticas parciais não desembocariam

necessariamente em uma prática revolucionária, mas em uma perspectiva reformista como bem o demonstrava a experiência da II Internacional.

Este estado de fragmentação teórico/prático e a perda de uma visão totalizante do “processo social da revolução” levariam Korsch a uma reflexão sobre as próprias condições históricas do desenvolvimento da teoria marxista. Uma primeira fase, de 1843 a 1848, na qual o marxismo é pensado “como uma teoria dos desenvolvimentos sociais vistos e compreendidos como uma totalidade viva, ou, mais precisamente, é uma teoria da revolução social compreendida e praticada como uma totalidade viva”.⁴⁰ Uma segunda fase, de 1848 ao final do século, marcada pelo descenso do movimento socialista e crescimento capitalista e expressa por um desenvolvimento teórico em áreas distintas por Marx e Engels, mas unificadas ainda pela problemática geral da revolução. A terceira fase, do início do século até então, seria marcada exatamente pelas interpretações equivocadas do marxismo e criticadas por Korsch (o esforço pela recuperação da unidade revolucionária do marxismo seria solitariamente expressivo nas obras de Lenin e Rosa Luxemburgo).

A partir desta perspectiva, Korsch realiza uma crítica aguda da metafísica “base” e “superestrutura”, fornecida pela versão final do “materialismo histórico”.⁴¹ Ao invés, seria necessário compreender a consciência social e a vida intelectual não como uma mera ideologia mas como realidades sociais “altamente objetivas e altamente práticas” e que, em consequência, “deveriam ser abolidas de um modo prático e objetivo”.⁴² Assim como a II Internacional havia subestimado o problema do Estado, como denunciara Lenin, o seu “marxismo vulgar” havia caído em uma “subestimação transcendental” da plasticidade dos aparatos intelectuais e ideológicos da sociedade burguesa.

CRÍTICA E RUPTURA

A “Anti-crítica”, publicada em 1930, é já redigida em um contexto bem diverso. “Marxismo e filosofia” havia sido condenado, juntamente com as obras de Lukács e do italiano Graziadei, no V Congresso da III Internacional;⁴³ após uma fracassada resistência, Korsch seria expulso em 1926 do KPD e marginalizado do movimento comunista internacional. Korsch, como vimos, tomará um caminho inverso à acomodação à ortodoxia da III Internacional estalinizada: a “Anti-crítica” expande e aprofunda as reflexões sobre a crise do marxismo.

Expande no sentido em que relaciona a ortodoxia da III Internacional aos fundamentos equivocados da própria II Internacional. O alvo crítico de Korsch é fundamentalmente o Lenin de “Materialismo e empiriocriticismo”: a oposição entre ser e consciência, entre materialismo e idealismo é criticada como um retrocesso em relação ao próprio Hegel. A ênfase decorrente no “materialismo” e não na “dialética” seria expressão de “uma concepção do marxismo anti-filosófico, científico, positivista”.⁴⁴ Denunciando o “Marxismo-leninismo” como a forma de legitimação da ditadura existente na Rússia sob toda a vida intelectual do partido dominante e da própria classe operária, Korsch afirma que “o marxismo russo, que como se fosse possível ser mais ainda “ortodoxo” do que o marxismo alemão, teve através da sua história um caráter ainda mais ideológico e, se possível, estava em conflito ainda maior com o movimento histórico concreto do qual era a sua ideologia.”⁴⁵ Com premonitória lucidez, Korsch identificaria uma cisão entre a cristalização do “Marxismo-leninismo” e os “comunistas ocidentais que formavam uma tendência filosófica antagonista

no seio da própria Internacional”, criando uma situação cultural de “mútua impenetrabilidade”.

Mas a “Anti-crítica” aprofunda um veio chave de reflexão anterior ao defender “Marxismo e filosofia” da acusação de haver negligenciado a importância da obra madura de Marx, em particular “O Capital”. Korsch insiste sobre o ângulo da sua reflexão: “que na segunda fase do marxismo referida, “a teoria de Marx e Engels estava se desenvolvendo em direção a um estágio superior de perfeição teórica embora não estivesse mais relacionada à prática do movimento operário. “Esta circunstância histórica negativa seria depois teorizada como virtude por Kautsky e Lenin que conceberam o marxismo como uma ideologia que “vem de fora” do movimento. Nesta segunda fase do marxismo, segundo Korsch, teria havido aparentemente um desenvolvimento separado, mas complementar, do marxismo em duas direções: como ciência positiva e como “filosofia”. Esta “filosofia” teria tido inclusive implicações “no desenvolvimento posterior da economia marxista: sinais claros dela estariam já presentes na Crítica da Economia Política em 1859 de Marx e em “O Capital”.⁴⁶ Teria tido consequências mais fortes ainda no “Anti-Dühring” e em “Dialética da Natureza”, de Engels.

“Porque sou marxista?”, ensaio de 1935, respira ainda a certeza da ruína do capitalismo, apesar das derrotas diante do nazismo e do fascismo. Nele, Korsch enuncia sinteticamente aqueles que lhe parecem ser os pontos mais essenciais do marxismo:

“1 - Todas as afirmações de princípio do marxismo, inclusive as aparentemente gerais, são específicas;

2 - O marxismo não é positivo senão crítico;

3 - Seu objeto não é a sociedade capitalista existente em seu estado afirmativo mas a sociedade capitalista em seu **declínio**, tal como se revela nas tendências à queda e à ruína em forma demonstrável;

4 - Sua finalidade principal não é o prazer contemplativo do mundo existente, mas sua transformação prática (*praktische Umwälzung*)”.⁴⁷

Os alvos críticos desta vez, além de Hilferding (separação entre ciência marxista e socialismo) e Engels (extensão do marxismo ao estudo da natureza) é L. Rudas por transformar “a contradição histórica” entre “forças produtivas” e “relações de produção” em um princípio metahistórico, que pretende aplicar inclusive ao distante futuro de uma sociedade sem classes plenamente desenvolvida”.⁴⁸

“Por que sou marxista?” é expressivo do curso seguido por Korsch em uma outra dimensão: o ensaio evidencia a tensão (conciliada) entre o entendimento do marxismo enquanto ciência e enquanto consciência revolucionária do proletariado. Se “Marxismo e filosofia”, como vimos, acentua esta última dimensão, neste ensaio de 1935 a tensão aparece conciliada de forma equilibrada. Argumenta Korsch: “Exatamente como o capitalista, como homem prático, “sabe o que faz em seus negócios” mesmo quando não considera sempre o que diz fora de seus negócios”, como o técnico na construção de uma máquina deve ter um conhecimento exato de pelo menos algumas leis físicas, assim o proletariado deve possuir um conhecimento suficientemente verdadeiro da economia, da política e outras matérias para conduzir a luta de classes revolucionária a um desenlace feliz. Neste sentido e com estas limitações, o princípio crítico do marxismo materialista revolucionária implica um conhecimento rigoroso, empiricamente verificável, caracterizado “por toda a precisão de uma ciência

natural”, das leis econômicas do movimento e desenvolvimento da sociedade capitalista e da luta de classes proletária”.⁴⁹

Em “Karl Marx” (1938), tal equilíbrio seria rompido em uma direção oposta a “Marxismo e filosofia”. Desta vez, a reflexão de Korsch concentra-se sobre “O Capital” e sua relação com a economia política inglesa. Marx teria percorrido um desenvolvimento gradual da filosofia para a ciência até a sua “primeira expressão científica, nas suas palestras de 1847 à Associação dos Trabalhadores Alemães em Bruxelas”. Apenas na sua obra tardia, de crítica à economia política, o marxismo teria alcançado a condição de uma genuína ciência. A ênfase agora na noção de ciência faz Korsch chegar a uma conclusão oposta sobre a relação entre o marxismo e a filosofia: “a ciência materialista de Marx, sendo uma estrita investigação empírica acerca de formas de sociedade historicamente definidas, não necessita de um suporte filosófico”.⁵⁰ De forma expressiva, ao contrário de “Marxismo e filosofia”, a reflexão de Korsch ganha uma tonalidade anti-hegeliana, acercando-se de uma compreensão kantiana da epistemologia de Marx.

“Dez teses sobre o marxismo hoje” (1950) foram redigidas e difundidas como o esquema de uma conferência pronunciada por Korsch em Zurich, sendo publicadas apenas em 1959. Marca o rompimento de Korsch com o determinismo sob a forma de uma crítica ao próprio marxismo: “Todas as tentativas de restaurar a doutrina marxista como um todo e em sua função original de teoria da revolução social da classe operária constituem na atualidade utopias reacionárias”.⁵¹ Marx deveria ser compreendido como um entre “os muitos pensadores, fundadores e seguidores do movimento socialista da classe operária”. Os erros do marxismo teriam sido três:

a - **a superestimação do Estado** como instrumento determinante da revolução social;

b - a identificação mística do desenvolvimento da economia capitalista com a revolução social da classe operária;

c - o problemático desenvolvimento posterior desta primeira forma da teoria marxiana da revolução com a inserção artificial de uma teoria da revolução comunista em duas fases e desenvolvida em parte com Blanqui e em parte com Bakunin - teoria que cancela do movimento atual a emancipação da classe operária, deslocando-a para um futuro indeterminado”.⁵²

Talvez o valor das reflexões de Karl Korsch na cultura marxista deste século esteja vinculado à sua investigação original e premonitória sobre a crise do marxismo, abarcando a crítica aos próprios fundamentos das ortodoxias da II e da III Internacionais, além de uma busca de uma historicização crítica da própria evolução do pensamento de Marx e Engels. Tal criticidade, poderíamos dizer, contrastaria sempre com uma visão determinista da história, expressa pela compreensão do marxismo e da consciência revolucionária do proletariado, em diferentes versões, como objetivamente imanentes ao desenvolvimento do capitalismo. A superação desta contradição, em um período de exílio, isolamento e desesperança, levou Korsch em um movimento auto-destrutivo de sua história pessoal, para fora do marxismo.

Notas

1- Entre estas críticas ,destacam-se a de Hermann Ducker no Die Rote Fahne qualificando “História e Consciência de Classe “ como um livro “perigoso” ; a de Bella Kun , condenando a obra de Lukács como alheia ao marxismo ; a de Lazlo Rudas , criticando-a como expressão de um idealismo , base do seu “ultra-esquerdismo” ; a de Abram deborin , para quem “as opiniões de Lukács eram uma síntese curiosa de idéias do hegelianismo ortodoxo adornadas com detalhes de Lask , Bergson , Weber, Rickert ... Marx e Lenin “ . A recepção crítica das obras de Lukács e Korsch é revista por Andrew Arato e Paul Breines em “ El jovem Lukács y los orígenes del marxismo occidental” (México , Fondo de Cultura Económica , 1979 , pags. 251 a 292) .

2 - Lukács, George. História e Consciência de classe - Estudos de dialética marxista. Rio de Janeiro, Ed. Elfos, 1989, pag. 15.

3 - Ibid., pag. 41.

4 - Ibid., pag. 41.

5 - Ibid., pag. 27.

6 - Ibid., pag. 57.

7 - Ibid., pag. 34.

8 - Ibid., pag. 91.

9 - Ibid., pag. 60.

10 - Ibid., pag. 87.

11 - Ibid., pag. 89.

12 - Ibid., pag. 82.

13 - Ibid., pag. 97.

14 - Ibid., pag. 105.

15 - Ibid., pag. 198. Ver também: “Só essa relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a práxis. Somente quando a tomada de consciência implica o passo decisivo, o processo histórico encontra a decisão do seu próprio objetivo (objetivo constituído pela vontade humana, mas que não depende do livre arbítrio humano e não é uma invenção do espírito humano), somente quando a função histórica da teoria consiste em tornar possível praticamente este passo”.

16 - Marx tanto na “Ideologia Alemã” como nos Grundrisse elabora a noção de que “a generalização das relações mercantis não é somente a mutilação generalizada dos indivíduos e a venalidade generalizada da vida. Ela é também o seu enriquecimento potencial pelo fato de que ela quebra o quadro estreito de sua existência local, onde seus desejos, suas possibilidades estão estreitamente limitados pela ignorância do que é possível ao homem em outras regiões e sob outros céus”. Nos Grundrisse, Marx volta a afirmar a missão histórica e civilizadora do capital e as conseqüências, em parte positivas, da criação do mercado mundial: “o desenvolvimento universal das necessidades, dos gozos do homem; a ruptura radical e brutal com todos os limites que a história e um meio estreito tinham imposto previamente à sua visão de natureza e de suas próprias possibilidades; o desenvolvimento tumultuado das forças produtivas (...)” (Mandel, Ernest. A formação do pensamento econômico de Karl Marx. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1980, pags. 39, 40, 114).

17 - É de se perguntar se o conceito de reificação assim definido por Lukács deve mais a Weber do que a Marx. Em Weber, como em Lukács, as tendências de racionalização mecânica do mundo atingem um grau de totalização e fatalismo que o tornam muito assemelhado com o uso que Lukács faz do conceito de reificação. Em Lukács, entretanto, este caráter totalizante e fatalista da reificação encontra seu antídoto na práxis revolucionária do proletariado (em sua auto-crítica de 1967, Lukács reconhece que em “História e Consciência de Classe” “a inversão da consciência adjudicada em práxis revolucionária aparece objetivamente como um puro milagre”. op. cit. pag. 359); em Weber, as tendências de desencantamento do mundo e da generalização do fenômeno burocrático na vida social são vistas como irreversíveis e apenas suportadas por um estoicismo digno mas conformista.

18 - “História e consciência de classe”; op. cit.; pags. 356-357.

19 - Ibid., pag. 357.

20 - Ibid., pag. 357.

21 - Ibid., pag. 363.

22 - Ibid., pag. 365.

23 - Uma expressão típica deste desgaste de Lukács pela valorização excessiva dos seus trabalhos de juventude em detrimento das suas obras de maturidade é a carta enviada em 1959 a Lucien Goldmann, que o caracterizaria em 1970 como “o mais importante filósofo da primeira metade do século XX”: “Se eu tivesse

morrido em torno de 1924 e minha alma imutável observasse do além a sua atividade literária, ela estaria cheia de uma verdadeira gratidão ao ver você ocupado tão intensamente com os meus trabalhos de juventude. Mas como eu não estou morto e por 34 anos tenho estado criando o que poderia ser chamado de a obra da minha vida e para você este trabalho não existe na prática, é penoso para mim como um ser vivo cujos interesses, naturalmente estão dirigidos para a sua atividade atual, suportar a sua reflexão”. Citado em Jay, Martin, “Marxism and Totality - the adventures of a concept from Lukács to Habermas; Los Angeles, University of California Press, 1982, pag. 305.

24 - “História e consciência de classe”, op. cit., pag. 373.

25 - Lukács, Geor. Ontologia do ser social (os princípios ontológicos fundamentais de Marx). São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, pag. 27.

26 - “Ontologia do ser social”, op. cit., pag. 12.

27 - Ibid., pag. 20.

28 - Ibid., pag. 42.

29 - Ibid., pag. 22.

30 - Ibid., pag. 109.

31 - “(...) a tendenciosidade enquanto forma fenomênica necessária de uma lei na totalidade concreta do ser social, é consequência inevitável do fato de que nos encontramos aqui diante de complexos reais que interagem de modo complexo, freqüentemente passando por amplas mediações, com outros complexos reais; a lei tem caráter tendencial porque, por sua própria essência, é resultado desse momento dinâmico-contraditório entre complexos”. Ibid., pag. 64. Ver também: “A ontologia marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões). A lei se realiza no fato; o fato recebe sua determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na interseção das interações”. Ibid., pag. 75.

32 - “(...) as formas mediadoras (instituições, ideologias etc) que emergem na sociedade de modo historicamente necessário, adquirem uma autonomia interna tanto maior quanto mais forem desenvolvidas, quanto mais forem aperfeiçoadas em sua imanência; e essa autonomia - sem alterar sua dependência última das legalidades

econômicas - opera ininterruptamente na prática, aumentando assim a quantidade e a qualidade das conexões carregadas de causalidade”. Ibid., pag. 103.

33 - “(...) negamos aqui toda forma generalizada de teleologia, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também na sociedade; e limitamos sua validade aos atos singulares do agir humano-social, cuja forma mais explícita e cujo modelo é o trabalho”. Ibid., pag. 81. Ver também: “(...) as legalidades objetivas do ser social são indissoluvelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma coercitividade social que é independente de tais atos”. Ibid., pag. 84.

34 - “Diante do conhecimento de tais complexos, a lógica perde seu papel filosófico de guia; torna-se, enquanto instrumento para captar a legalidade de entidades ideais puras e, portanto, homogêneas, uma ciência particular como qualquer outra. Mas, com isso, o papel da filosofia é superado apenas no duplo sentido hegeliano da palavra. Enquanto crítica ontológica de todos os tipos do ser, a filosofia continua sendo - mesmo sem a pretensão de dominar e submeter os fenômenos e suas conexões - o princípio diretivo desta nova cientificidade”. Ibid., pag. 29. Ver também: “Com isso, Marx sublinha novamente a prioridade do ontológico: e de um princípio ontológico que se torna o fundamento de uma metodologia rigorosamente científica. Cabe à filosofia “tão somente operar um controle e uma crítica contínuos, a partir de um ponto de vista ontológico, bem como - aqui e ali - fazer generalizações no sentido de uma aproximação e de um aprofundamento”. Ibid., pag. 50.

35 - “Todos sabem que, antes de mais nada, Marx distinguiu sua concepção do socialismo enquanto científica da concepção utópica. Se agora considerarmos esta distinção do ponto de vista de sua ontologia, o primeiro aspecto decisivo que podemos notar é que o socialismo em Marx se apresenta como normal e necessário produto da dialética interna do ser social, da auto-explicação da economia com todos os seus pressupostos e resultados, da luta de classes, enquanto para os utópicos tratava-se de corrigir através de medidas, experimentos, exemplos, etc, um desenvolvimento substancialmente pleno de múltiplos defeitos”. Ibid., pag. 163.

36 - “(...) são as faculdades dos homens, as energias dos complexos sociais postas em vida por tais faculdades, que realmente traduzam na realidade o que é economicamente necessário, que aceleram, consolidam, favorecem e,

em determinadas circunstâncias, até mesmo freiam ou impedem a sua explicitação como realidade social”. Ibid., pag. 165.

37 - Lukács resiste , no entanto , a conceber o marxismo em um sentido antropológico pois isto equivaleria a anular a objetividade do mundo real. E pensa que a partir dos progressos obtidos no estudo da história da natureza orgânica e inorgânica , poderíamos chegar a uma ciência unitária da história . “ Neste caso , a afirmação de Marx segundo a qual existe uma ciência unitária da história que vai da astronomia à chamada sociologia poderá ser verificada à base desta estrutura fundamental do ser . O que não exclui , porém , que a estrutura do ser revele três grandes formas fundamentais : inorgânica , orgânica e social .” (Conversando com Lukács . Leo Kofler , Wolfgang Abendroth , Hans Heinz Holz . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1969 ,pag.20).

38 - Korsch, Karl. Marxism and Philosophy. New York, Monthly Review Press, 1970, pag. 41.

39 - “Assim, a concepção materialista da história, que em Marx e Engels era dialética, contingentemente tornou-se algo bastante anti-dialética em seus epígonos. Para uma tendência, ele se transformou em uma espécie de um princípio heurístico de investigação teórica especializada. Para outra, a metodologia fluida da dialética materialista de Marx congelou-se em certas formulações teóricas sobre a conexão causal dos fenômenos históricos em diferentes áreas da sociedade em outras palavras, tornou-se o que poderia ser mais bem descrito como uma sistemática sociológica geral. A primeira escola tratou o princípio materialista de Marx como uma “base subjetiva para uma reflexão valorativa” no sentido kantiano, enquanto que a última dogmaticamente via os ensinamentos da “sociologia marxista” como um sistema econômico ou mesmo geográfico ou biológico”. Ibid., pag. 63.

40 - Ibid., pag. 63.

41 - Ibid., pag. 57.

42 - “Ao invés, toda consciência é abordada através de um dualismo totalmente abstrato e basicamente metafísico, e visto como um reflexo do único processo de desenvolvimento realmente concreto e material, do qual é completamente dependente (mesmo se relativamente independente ainda dependente em última instância). Ibid., pag. 81. Ver também: “(...) para o marxismo vulgar **há três degraus de realidade:** (1) a economia que, em última instância, é a única realidade objetiva e totalmente não

ideológica; (2) a lei e o Estado, os quais são já de alguma forma menos reais porque em ideologia e (3) a pura ideologia que não é objetiva e é totalmente irreal (puro lixo)". Ibid., pag. 82.

43 - Ibid., pag. 95.

44 - "O camarada Graziadei, na Itália, publicou um livro contendo a reedição dos artigos que escreveu, quando era um revisionista social-democrata, atacando o marxismo. Este revisionismo teórico não pode passar impune. Nem toleraremos o nosso camarada húngaro Lukács fazendo o mesmo no domínio da filosofia e da sociologia ... Temos uma tendência similar no Partido Alemão. O camarada Graziadei é um professor, Korsch é também um professor (Interrupção: "Lukács é também um professor!"). Se tivermos um pouco mais destes professores divulgando estas teorias, estaremos perdidos. Não podemos tolerar tal revisionismo teórico na nossa Internacional Comunista". O trecho do discurso de Zinoviev no V Congresso da III Internacional é citado na Introdução de Fred Halliday à obra citada, pag. 16. Marxismo e filosofia receberia também duras críticas de um dos máximos representantes da filosofia oficial do PCURSS, Abram Deborin.

45 - Ibid., pag. 118.

46 - Ibid., pag. 140.

47 - Korsch, Karl. Teoria marxista y acción política. México, D.F., Ediciones de pasado y presente, 1979, pag. 192.

48 - Ibid., pag. 193.

49 - Ibid., pag. 198.

50 - Korsch, Karl. Karl Marx. New York, Chapman and Hall, 1963, pag. 169.

51 - Teoria marxista y acción política, op. cit., pag. 235.

52 - Ibid., pag. 236.

Capítulo 6

O DIAMAT : A TERCEIRA ONDA DE EXPANSÃO DO DETERMINISMO

“É por esta razão que o método dialético considera que o processo de desenvolvimento deve ser entendido não como um movimento circular, não como uma simples repetição do caminho percorrido, mas como um movimento progressivo, ascendente, como a passagem do estado qualitativo, como um desenvolvimento, que vai do simples ao complexo, do inferior ao superior”.

Stálin

A importância das concepções filosóficas sobre o marxismo que se cristalizaram na URSS após 1917 reside menos em sua originalidade e mais na duração e na amplitude de sua influência. A partir dos anos vinte até meados dos anos cinquenta elas tornaram-se paradigmáticas dos Partidos Comunistas e dos intelectuais que gravitavam ao seu redor ; mesmo após o início do processo oficial de desestalinização do PCURSS, ele se manteria como “referência negativa”, conformando problemáticas e métodos. Foi a partir certamente desta terceira onda de expansão que o determinismo histórico tornou-se amplamente predominante na cultura marxista deste século.

A cristalização desta ortodoxia filosófica deve a sua origem e inspiração à Plekhanov que, como vimos, hiperbolizou e dirigiu em um certo sentido os trabalhos filosóficos de Engels. O chamado Diamat faria apenas algumas “revisões” marginais de Plekhanov (por exemplo, o seu uso de um determinismo geográfico como fator explicativo da evolução das sociedades em um determinismo estágio), desenvolvendo e extremando as suas teses fundamentais.

O processo de cristalização filosófica do marxismo russo encontraria, no entanto, um ponto de fixação duradouro e praticamente definitivo apenas nos anos trinta com o manual de Stalin, “Materialismo dialético e materialismo histórico”. Como veremos, nos anos vinte, a ortodoxia oscilava no interior de um certo campo de sistematização refletindo os destinos da própria luta interna no PCURSS.

Analisaremos cinco momentos da filosofia na cultura do marxismo russo: “Materialismo e empiriocriticismo”, de Lenin (1909); “Tratado de Materialismo Histórico”, de N. Bukhárin (1921); o debate no final dos anos vinte entre Deborin e os “mecanicistas”; a sistematização

estalinista em “Materialismo dialético e materialismo histórico” de 1938; a influência da codificação estalinista no movimento comunista do pós-guerra.

O FILOSOFAR DE LENIN

O grande desafio analítico que se coloca para a compreensão do significado histórico do processo de formação do chamado Diamat é o da sua relação com o marxismo de Lenin .

Há aqui dois caminhos analíticos opostos a seguir .

O primeiro deles buscaria ressaltar os elementos de complementaridade e continuidade entre a sistematização filosófica do Diamat e a cultura política do leninismo . Nesta visão , O Diamat seria a exata configuração no plano filosófico da teoria política de Lenin . Este ponto de vista foi paradoxalmente afirmado em grandes linhas por duas vertentes politicamente antagônicas , seja em um viés agressivamente crítico ou simplificadamente mitificador . A afirmação da continuidade entre a cultura do leninismo e a cultura do estalinismo foi tanto afirmada pela crítica liberal como pela tradição estalinista , auto-identificada como “Marxismo-leninismo”.

O segundo caminho analítico buscaria demonstrar as relações de ruptura e descontinuidade entre os pressupostos filosóficos básicos do Diamat e a cultura política do leninismo . É a correção deste caminho que buscaremos demonstrar a seguir . Apoiaremos esta interpretação nas férteis indicações traçadas por Marcel Liebman, por Antonio Gramsci e por Manuel Sacristán .

A grande obra de interpretação histórica de Marcel Liebman - *Le léninisme sous Lénine*, Éditions du Seuil, 1973, 2 volumes - introduz dois recortes metodológicos básicos para a interpretação da cultura política forjada por Lenin. O primeiro, como o próprio título da obra indica, separa a cultura viva de Lenin da sua cristalização dogmática após a sua morte. O segundo, menos óbvio, examina a tensão entre a flexibilidade, o espírito criativo e dialeticamente realista de Lenin e o caráter tendencialmente conservador e rígido das estruturas organizacionais do partido bolchevique. Aliás, Liebman começa exatamente fazendo a crítica do senso-comum, revelado em um poema de Maiakovski sobre a relação entre Lenin e o partido: “ Lenin e o partido são irmãos gêmeos / Diz-se Lenin e pensa-se no partido / diz-se partido e pensa-se em Lenin.”

Perseguindo durante toda a obra uma análise não mitificada das várias fases de desenvolvimento da práxis de Lenin - “o conhecimento de sua obra, feita de sucessos e fracassos, de realizações grandiosas e erros gritantes” - Liebman chega a um diagnóstico final bastante diverso daquele do homem plenamente vitorioso, cultuado e celebrado. Lenin teria fracassado em dois grandes empreendimentos: o de criar o instrumento capaz de abater o capitalismo nas sociedades industriais avançadas e, sobre as ruínas do poder burguês, organizar e desenvolver uma democracia e uma cultura socialista. No dramático final da vida de Lenin, no seu conhecimento crítico realista do isolamento e das tendências burocráticas que cercavam o nascente poder soviético, estaria, segundo Liebman, a medida mais significativa da sua integridade revolucionária. “A grandeza de Lenin não reside no seu triunfo, mas neste fim tormentoso, combatente e quase desesperado. É a esta vontade quase desarmada e a esta energia paralisada que se reconhece, com efeito, nas últimas semanas, a autenticidade de sua aspiração democrática.”

Após identificar as várias posturas antagônicas entre Lenin e Stálin - em relação ao problema camponês , às nacionalidades não russas, aos procedimentos autoritários , ao culto da personalidade etc - Liebman demonstra , com toda riqueza documental , que o nascimento do burocratismo e do monolitismo são anteriores à ascensão de Stálin ao poder . Mas arremata : “ Se o estalinismo finalmente é o leninismo desnaturado pelo nacionalismo ; se é o leninismo mais arbítrio administrativo ; se é o leninismo mais terror burocrático , ele é também o leninismo menos a dialética .” (Op. Cit ; volume 2 , pag. 355).

Se trabalhamos com a noção de descontinuidade e ruptura entre a cultura política viva de Lenin e a sua cristalização dogmática no que se convencionou chamar de “Marxismo-leninismo” , é necessário que estabeleçamos também a relação entre a teoria política de Lenin e o seu filosofar , no sentido de , posteriormente , precisar a relação entre este último e o Diamat . Seguimos aqui o veio analítico de Gramsci .

Das duas incursões filosóficas mais expressivas de Lenin - “Materialismo e empiriocriticismo “ (1909) e “Os cadernos filosóficos” (1914-1916) - Gramsci só conheceu a primeira , já que a última foi editada apenas ao final da década de vinte .

Gramsci afirma , usando o método da “tradutibilidade” que lhe é muito particular : “ Um homem político escreve sobre filosofia : pode ocorrer que a sua “verdadeira “ filosofia seja , ao invés , de se investigar nos escritos sobre política . Em cada personalidade há uma atividade predominante : é nesta que se deve buscar o seu pensamento , implícito na maioria das vezes e às vezes em contradição com aquele expresso ex professo (...) Ocorre na realidade que o “ filosofar “ eventual mais dificilmente sabe abstrair das correntes dominantes de seu tempo , das interpretações tornadas dogmáticas de uma certa concepção de mundo etc ;

enquanto , ao invés , como cientista da política sente-se livre desta ídola da época , enfrenta mais imediatamente a mesma concepção de mundo , penetra em seu íntimo e a desenvolve originalmente” (Quaderni del Carcere , Op. Cit; pag.472) .

Que Gramsci refere-se a Lenin não há dúvida pois ele diz em outra passagem : “ A consciência dos conflitos da estrutura no terreno da ideologia deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral . Daí deriva que o principal teórico da hegemonia tem também uma dimensão gnosiológica e , portanto , neste campo é de se investigar a contribuição máxima de Ilitch à filosofia da práxis. Ilitch fez progredir (efetivamente) a filosofia (como filosofia) à medida em que fez progredir a doutrina e a prática políticas” (Quaderni del Carcere, Op. Cit; pag.1249) .

Um reconhecimento semelhante dos avanços filosóficos de Lenin desenvolvidos no interior mesmo de sua obra política foi assinalado enfaticamente por Lukács ,em seu ensaio “Lenin” , de 1924 : “ Como a dialética não é nenhuma teoria acabada que se possa aplicar aos fatos da vida, senão que existe como teoria nesta aplicação , através desta aplicação , o método dialético saiu da prática de Lenin mais amplo ,mais pleno e mais teoricamente desenvolvido em relação ao ponto em que Lenin o havia recebido em herança de Marx e Engels .”

Esta mesma contradição assinalada por Gramsci - entre a obra política concreta e a sistematização filosófica - pode ser feita num plano ampliado entre a inteligência , a riqueza categorial , a concretude analítica do marxismo russo e a esquematização filosófica que veio a culminar no chamado Diamat. As obras dos revolucionários e intelectuais orgânicos russos das três primeiras décadas do século - Lenin , Trotsky , Bukhárin , Preobrazhenski , Pashukanis e tantos outros - criaram um campo cultural

autônomo no interior da grande tradição da Segunda Internacional , que não se adequa ao figurino ressecado e mecanicista do Diamat .É a partir da riqueza categorial do marxismo russo que podemos compreender como a ala historicamente mais original da social-democracia daquele país pode se desprender da visão determinista da história típica da Segunda Internacional e também reveladoramente expressa por Plekhânov , que interditava a possibilidade de uma revolução de caráter anti-capitalista na Rússia em função do seu grau de desenvolvimento econômico . Lucio Colletti em “El marxismo y el “derrumbre” del capitalismo” mostra como as posições de Lenin sobre a crise do capitalismo situavam-se entre as mais críticas a um determinismo de tipo economicista .

Se afirmamos esta contradição entre a cultura política do marxismo russo e a sistematização filosófica do Diamat seria , no entanto , necessário revelar os caminhos a partir dos quais a ortodoxia filosófica foi se formando . A chave desta resposta está configurada em uma análise da própria evolução do filosofar de Lenin . Seguimos aqui as indicações de Manuel Sacristán em seus ensaios “El filosofar de Lenin” e “Lenin y la filosofía”, editados em “Sobre Marx y Marxismo . Panfletos y materiales I” (Barcelona , Icaria Editorial , 1983).

Das duas incursões filosóficas de Lenin antes citadas , foi “Materialismo e empiriocriticismo” a obra canonizada pela filosofia soviética em seu estágio de cristalização dogmática . Esta obra tem seguramente pressupostos e uma lógica de argumentação semelhantes ao campo teórico delimitado antes por Plekhânov . No entanto , nos “Cadernos filosóficos” encontra-se formulada não apenas uma indicação auto-crítica em relação à base dos argumentos de “Materialismo e empiriocriticismo” ; como também um enriquecimento da reflexão filosófica de Lenin que literalmente explode os fundamentos do Diamat . Esta segunda obra de Lenin , até por seu caráter

de anotações sistemáticas feitas à margem da leitura de Hegel , ocuparia um lugar marginal na elaboração filosófica do Diamat .

O livro “ Materialismo e empiriocriticismo” representa um momento ímpar da incursão de Lenin no debate filosófico e tem como motivação fundamental o combate político a uma fração de bolcheviques (Bogdánov , Basárov , Shuliátikov , Lunatcharski etc) , que tinham como referência filosófica os “empiriocriticistas “ Avenarius e Mach .

Manuel Sacristán em “el filosofar de Lenin” demonstra à saciedade as debilidades imensas da argumentação de Lenin no que diz respeito a uma cultura filosófica básica (deficiência ,aliás, reconhecida por ele próprio em carta a Górkí) . Lenin teria identificado apressadamente o pensamento de Mach com o de Berkeley e o de Bogdánov com o de Mach . Atribuindo um grande peso à luta anti-religiosa em sua argumentação , Lenin afirma a relação entre positivismo e “fideísmo” (pensamento religioso), desprezando , por falta de conhecimento cultural adequado , a existência de religiões realistas e até materialistas ou mesmo de positivismos ateus .

Agrava o problema colocado pelas excessivas simplificações de Lenin , o fato de que ele mesmo as justifique às vezes agressivamente como quando escreve : “ os filósofos profissionais são muito aficcionados em chamar sistemas originais às diminutas alterações que um e outro deles introduz na terminologia da argumentação.”(Sacristán , Manuel ; Op. Cit; pag.134).

Além disso , Lenin não teria compreendido que a contribuição dos empiriocriticistas localizam-se em problemáticas que não se referem diretamente ao mundo material e social , mas a certos instrumentos úteis para o conhecimento do mundo , ou seja , as teorias e conceitos científicos (o modo como se organizam as hipóteses, as teorias , as técnicas de contestação etc) . Lenin “não viu a novidade destes problemas , em

grande medida formais , da estrutura e do funcionamento da linguagem científica , mas interpretou o trabalho dos empiriocriticistas como filosofia no sentido tradicional , isto é, como enunciado direto sobre o mundo em geral “ (Sacristán , Manuel , Op. Cit. ; Ag. 179).

No que diz respeito à cultura do materialismo dialético, “Materialismo e empiriocriticismo” seria conhecido pela sua defesa do conhecimento como “reflexo” da existência social no sentido de cópia ou espelhamento, tema já delineado por Engels e Plekhanov. O argumento central de Lenin em sua polêmica contra os “empiriocriticistas”, a quem critica como idealistas, é a defesa da independência temporal e lógica do objeto do conhecimento.

“O materialismo é o reconhecimento dos “objetos em si” ou dos objetos fora do espírito; as idéias e sensações são cópias ou reproduções destes objetos. A doutrina oposta (idealismo) diz: os objetos não existem fora do espírito; são combinações de sensações”. (Lenin, V. Materialismo e empiriocriticismo. Lisboa, Editorial Estampa, 1975, Ag. 240). Ver também: “O materialismo admite de uma maneira geral que o ser real objetivo (a matéria) é independente da consciência social da humanidade. A consciência é só, aqui e ali, o reflexo do ser, no melhor dos casos um reflexo aproximadamente exato (adequado, de uma previsão ideal). Não se pode suprimir nenhum princípio fundamental, nenhuma parte essencial desta filosofia do marxismo fundida num só bloco de aço, sem se afastar da verdade objetiva, sem cair na mentira burguesa reacionária”. (Op. cit., Ag. 294).

O determinismo histórico implícito neste que poderíamos chamar de materialismo contemplativo (tão em contradição com a própria tradição política criada por Lenin, alternativa à ortodoxia da II Internacional)

aparece claramente expresso em outra passagem: “(...) a tarefa suprema da humanidade é apreender esta lógica objetiva da evolução econômica (da evolução do ser social) em seus traços gerais e fundamentais com o objetivo de adaptar a ela, no modo mais nítido, mais claro, mais crítico possível, a própria consciência social e a consciência das classes avançadas de todos os países capitalistas”.

A análise das anotações contidas nos “Cadernos filosóficos” evidencia os pontos de ruptura de Lenin com “Materialismo e empiriocriticismo”. Em uma anotação dos “Cadernos Filosóficos”, Lenin em uma passagem expressivamente auto-crítica afirma: “acerca do problema da crítica do kantismo contemporâneo, do machismo etc”, dois aforismas: 1 - Plekhanov critica o kantismo (e o agnosticismo em geral) mais a partir de um ponto de vista materialista na medida em que simplesmente rechaça suas opiniões in limine, mas não as corrige (como Hegel corrigiu a Kant), aprofundando-as, generalizando-as e ampliando-as, demonstrando a conexão e as transições de todos e de cada um dos conceitos; 2 - Os marxistas criticavam (em princípios do século XX) aos kantianos e aos discípulos de Hume, mais ao modo de Feuerbach (e de Buchner) que de Hegel”(Lenin , V. Obras Completas , tomo XLII , Cuadernos Filosóficos . Mexico , Akal Edit.).

Mais importante ainda , Lenin ,ao modo de quem se enriquece e se dialetiza pela leitura de Hegel , opina com vivacidade e veemência que o filósofo alemão , em suas passagens mais densas, está muito mais próximo do método marxista do que o materialismo vulgar . Lenin , nestas passagens freqüentes está sendo claramente crítico à visão simplificadora que entende a relação Hegel / Marx através da simples oposição idealismo / materialismo .

Recordemos rapidamente alguns destes trechos reveladores e expressivos escritos por Lenin à margem da leitura de Hegel :

- “ O idealismo inteligente está mais próximo do materialismo inteligente do que do materialismo estúpido . Idealismo dialético no lugar de inteligente ; metafísico , não desenvolvido , morto , tosco , rígido , em lugar de estúpido “ (Op. Cit,pag. 257) .

- “ Hegel “acreditava” seriamente , pensava, que o materialismo como filosofia era impossível porque a filosofia é a ciência do pensamento , do **universal** , mas o universal é um pensamento. Aqui repetiu o erro do idealismo subjetivo que sempre chamou de “mau” idealismo . O idealismo objetivo (e mais ainda absoluto) chegou **muito próximo** do materialismo por um zigzag (e uma cabriola) e , inclusive , **transformou-se** parcialmente **nele**” (Op. Cit; pag.259) .

- ‘Aforismo : é completamente impossível entender “O Capital” de Marx e ,em especial seu primeiro capítulo , sem haver estudado e entendido a fundo toda a “Lógica” de Hegel . Por conseguinte , há meio século nenhum dos marxistas entendeu Marx (Op. Cit ;pag.172) . E ,mais adiante , na mesma página , colocando no centro o tema da imanência : “ Hegel **demonstrou** realmente que as formas e leis lógicas não são uma máscara vazia , mas o reflexo do mundo objetivo . Dito em forma mais correta , não demonstrou ,mas **fez uma genial conjectura** .”

- “ É digno de menção o fato de que todo o capítulo sobre a “idéia absoluta” apenas diz uma palavra sobre Deus (quase nunca escapuliu por acidente um “conceito divino”) , e além disso - isto NB - , quase não contém nada que se seja especificamente idealismo mas tem por tema principal o **método dialético** . Em suma , a última palavra e a essência da lógica de Hegel é o **método dialético** - isto é extremamente notável . E uma coisa mais: nesta obra de Hegel , a **mais idealista de todas** ,há menos idealismo e

mais materialismo que em nenhuma outra . É “contraditório” mas é um fato! “ (Op. Cit; pag.222) .

O salto filosófico de Lenin é visível . Se antes opunha rigidamente matéria e espírito , ele escreve nos “Cadernos filosóficos” : “ O pensamento do ideal que se converte no real é **profundo** : muito importante para a história .Mas também ,na vida pessoal do homem é evidente quanto de verdade há nisto . Contra o materialismo vulgar . NB . a diferença entre o ideal e o material é também não incondicional , não **überschwänglich** (desmesurada) “ (Op. Cit; pag.113). Em outro momento , grifa os comentários : “ Correto : imagem e pensamento , o desenvolvimento de ambos **nil aliud** (nada mais)” sobre a frase da “Ciência da Lógica” : “ O objeto em sua existência sem pensamento e conceito é uma imagem ou um nome : é o que é nas determinações do pensamento e do conceito ...” (Op. Cit ; pag.213).

Em outro trecho , afirma : “ Notável : Hegel chega à “idéia” como a coincidência do conceito e do objeto , como a **verdade** , **através** da atividade prática do homem dirigida a um fim . Um enfoque muito aproximado à opinião de que com sua **prática** o homem demonstra a correção objetiva de suas idéias , conceitos , conhecimentos ,ciências.”

Manuel Sacristán ,em seu ensaio “El filosofar de Lenin” , analisa o significado vital deste salto filosófico de Lenin para a compreensão das relações entre teoria e prática . O materialismo vulgar compreende a prática como **verificação** ou **aplicação** da teoria . Para o “materialismo acabado” , isto é , enriquecido ou transformado pela dialética hegeliana do sujeito / objeto , a prática é a **consumação** do conhecimento . Sacristán , inspirando-se no laicismo radical do marxismo de Gramsci , ressalta o “ ateísmo epistemológico” de Lenin , que desmascara o velho preconceito de

identificar conhecimento e abstração , conhecimento autêntico e conhecimento teórico .

Este princípio da concreção leva Lenin às antípodas de um marxismo rigidamente formulado por conceitos . Assim ,ele anota à margem da leitura da “Ciência da Lógica” : “ Multilateral e universal flexibilidade dos conceitos , uma flexibilidade que chega até à identidade dos contrários ; tal é a essência do assunto . Esta flexibilidade, aplicada subjetivamente = ecletismo e sofismas . A flexibilidade ,aplicada objetivamente , quer dizer, se reflete a multilateralidade do processo material e sua unidade , é a dialética , é o reflexo correto do eterno desenvolvimento do mundo .” (Op. Cit ; pag.107) .

Lenin chega assim à crítica de uma visão determinista . Estudando as “Lições da História da Filosofia “, de Hegel , anota : “ A significação do **universal** é contraditória : o universal é inerte , impuro , incompleto , etc ; mas não é mais do que uma etapa até o conhecimento do **concreto** , pois nunca se pode conhecer o concreto completamente . Uma soma **infinita** de conceitos gerais , leis ,etc , dá o **concreto** em sua totalidade.” Lenin questiona o caráter determinista das leis ,entendidas como a fixação de regularidades dos fenômenos . Anota à margem da “Ciência da Lógica “ de Hegel , na passagem em que se afirma que “ portanto , a lei não está mais além do fenômeno , senão que está **imediatamente presente** nele . O reino das leis é a reflexão **fixa**(o grifo é de Hegel) do mundo existente ou fenomênico ...” “ Esta é uma determinação notavelmente materialista e notavelmente justa (com a palavra fixo) . A lei toma o fixo - e ,portanto , a lei , toda lei é estreita , incompleta , aproximada.”

A própria noção de causalidade externa , tão típica das visões que relacionam base e superestrutura , é colocada em questão . Lenin escreve à margem do seguinte trecho da “Ciência da Lógica” - “ Mas aqui e

agora podemos observar que , na medida em que se admite a relação de causa e efeito (mesmo que em um sentido impróprio) , o efeito não pode ser maior que a causa ; porque o efeito não é outra coisa que a manifestação da causa”- faz o seguinte comentário : “ a universalidade e o caráter multiforme da conexão do mundo , que a causalidade só expressa em forma unilateral , fragmentária e incompleta .” E , mais adiante , se pergunta : “ Quando se lê Hegel sobre a causalidade , à primeira vista parece estranho que se detenha tão pouco neste tema , tão amado pelos kantianos . Por que ? Porque , na verdade , para ele a causalidade é apenas **uma** das determinações da conexão universal , que já havia abordado antes , em **toda** a sua exposição , em forma muito mais profunda e multilateral ; sempre e desde o próprio começo enfatizou esta conexão , as transições recíprocas etc. Seria muito instrutivo comparar as “ dores do parto” do neo-empirismo (em relação ao “ idealismo físico”) com as soluções , ou melhor dizendo , com o método dialético de Hegel.”

Manuel Sacristán no ensaio “A formação do marxismo de Gramsci” (Op. Cit ; pag.62) capta agudamente a zona de confluência entre os marxismos de Lenin e de Gramsci . Ambos teriam chegado a uma síntese filosófica semelhante percorrendo caminhos diametralmente opostos: Lenin, vindo filosoficamente da recepção empobrecida pelo materialismo mecanicista de Plekhanov e Gramsci , a partir da crítica do idealismo croceano . Devemos acrescentar , porém , que esta nova síntese filosófica do marxismo não está desenvolvida conceitualmente em Lenin enquanto um campo teórico organizado . Esta seria , como veremos , a grande contribuição do marxista italiano .

A SISTEMATIZAÇÃO DE BUKHÁRIN

O “Tratado de Materialismo Histórico” de N. Bukhárin é expressão de uma primeira tentativa de sistematização das concepções filosóficas do marxismo russo após a revolução de 1917. Bukhárin encontrava-se, então, no auge do seu prestígio no movimento comunista internacional e o seu livro seria adotado como uma das peças básicas da formação de quadros da III Internacional até meados dos anos vinte. Como afirma o autor no prefácio, a obra “continua as tradições mais ortodoxas da concepção marxista, materialista e revolucionária”: é, de fato, mais determinista ainda que as próprias concepções de Plekhanov.¹

São um testemunho importante da resistência crítica ao processo de dogmatização do marxismo , já em curso na III Internacional , as críticas de Lukács e Gramsci ao “Tratado de Materialismo Histórico” de Bukhárin . O ensaio “Tecnologia e relações sociais “ de Lukács é de 1923 ; os comentários críticos de Gramsci compõem um momento importante de sua reflexão nos “Cadernos do Cárcere”.

Lukács critica duramente o “ materialismo mecanicista” de Bukhárin , sua identificação do método marxista ao das ciências da natureza e , em particular , a atribuição do dinamismo da história em última instância às forças produtivas , compreendidas fundamentalmente em sua componente técnica .Segundo ele , “ a filosofia de base de Bukhárin está em completa harmonia com o materialismo contemplativo que , em lugar de fazer uma crítica materialista histórica das ciências naturais e de seus métodos , revelando sua qualidade de produtos do desenvolvimento capitalista , estende estes métodos aos estudos da sociedade , sem titubear ,

acriticamente , a-historicamente e antidialeticamente .” (Bukhárin , teórico marxista . Belo Horizonte , Oficina de Livros , 1989 , pag.50) .

“O Tratado de Materialismo Histórico” e a obra de Croce servirão a Gramsci nos “Cadernos do Cárcere” para delimitar criticamente a síntese teórica que vai construindo . A obra de Bukhárin é arrasadoramente criticada como expressão da cisão filosófica do marxismo , da perda de sua autonomia enquanto visão de mundo , de vulgarização e perda de qualquer dimensão praxiológica : “ a pretensão (apresentada como postulado essencial do materialismo histórico) de apresentar e expor cada flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da estrutura , deve ser combatida teoricamente como um infantilismo primitivo e praticamente deve ser combatida com o testemunho autêntico de Marx , escritor de obras políticas e históricas concretas “ (Quaderni del Carcere , pag.871) .

Podemos resumir em seis idéias chaves as noções expostas por Bukhárin.

A superioridade da ciência proletária (“a verdadeira ciência”) em relação às ciências burguesas é demonstrada pela sua superior capacidade de previsão.²

Contra os partidários da teleologia, Bukhárin afirma a noção de que “as leis que governam os fenômenos são submetidas ao princípio da causalidade”.³ “Uma lei causal”, por sua vez, é definida como “uma relação necessária, constante e bem patente entre os fenômenos”.⁴

Contra a noção de indeterminismo e do livre arbítrio, Bukhárin faz a defesa do determinismo e da noção de necessidade; seguindo Engels no que diz respeito à definição do movimento da história pela interação das ações individuais, Bukhárin afirma que “o homem é dominado por uma força inconsciente que é um produto das vontades particulares”.⁵ A noção de acaso é criticada como expressão de uma “causa desconhecida”.⁶ O

socialismo responde a uma necessidade histórica, podendo inclusive, com os avanços futuros da ciência marxista, ser possível prever até mesmo a data de sua realização.

Assim como “a natureza é, no fundo, a mãe do espírito”, a “vida espiritual da sociedade é, como dizem os sábios, função das forças produtivas”.⁷ Bukhárin, no rumo de Plekhanov, defende um determinismo técnico: “Do mesmo modo que a técnica antiga determinava a economia do mundo antigo, assim também a técnica capitalista determina a economia moderna, a economia do regime capitalista”.⁸ A estrutura estatal, a política, a religião, a filosofia e até mesmo a composição dos estilos artísticos de uma época dependeriam, em última análise, do nível das forças produtivas.⁹

A causa da revolução é localizada no “conflito entre as forças produtivas e as relações de produção, baseadas estas na organização política da classe dominante. Estas relações de produção, dificultam a tal ponto a evolução das forças produtivas, que elas devem necessariamente ser abolidas para que a sociedade possa seguir na sua evolução. E se não podem ser abolidas, elas esmagam e sufocam o desenvolvimento das forças produtivas e toda a sociedade estagna ou retrocede, isto é, passa por um período de decadência”.¹⁰

“DIALÉTICOS” VERSUS “MECANICISTAS”

A reconstituição da polêmica entre “dialéticos” e “mecanicistas” na segunda metade dos anos vinte ajuda-nos a compreender os rumos tomados pelo marxismo soviético em seu esforço de estabilizar um paradigma. Ela é interessante justamente porque é sintomática das

inconsistências internas no caminho interpretativo proposto por Engels e, depois, trilhado em uma certa direção por Plekhanov.

Os chamados “mecanicistas”, aos quais a sistematização elaborada por Bukhárin poderia ser assimilada, representavam um hiper-direcionamento do marxismo no sentido de uma “ciência” oposta à filosofia. Seus principais representantes eram Skvortsov-Stepanov e Arkady K. Cimiryazev. O marxismo, como ciência positiva, não necessitaria de uma filosofia geral; a dialética, de inspiração hegeliana, seria anti-científica; haveria um mesmo campo de aplicação da ciência na natureza e na sociedade, podendo esta última ser interpretada por investigações empíricas e pela quantificação como nos processos físicos e químicos; a noção de acaso não deveria ser acolhida pela ciência marxista e ser interpretada, na linha de Bukhárin, como mero desconhecimento das causas particulares que o geraram.

O principal representante dos “dialéticos” era Abram Deborin, um filósofo que havia publicado em 1915, uma “Introdução a filosofia do materialismo dialético” e se filiado ao partido em 1928. Deborin entendia o marxismo, na forma de Engels, como uma síntese superior entre a dialética hegeliana e o materialismo de Feuerbach. O marxismo, como visão geral do mundo, poderia ser compreendido em três esferas: o materialismo dialético, como método geral de conhecimento; a dialética da natureza e a dialética da história (o materialismo histórico). Haveria, segundo Deborin, uma complementariedade de funções entre o método dialético geral e os dois campos específicos de sua aplicação, já que as leis da dialética refletiriam o movimento real objetivo da natureza e da sociedade (ver a teoria do conhecimento como “reflexo”).

No final dos anos vinte, os “dialéticos” conquistaram o controle completo das instituições filosóficas da URSS. Mas em abril de 1930, quando de uma Segunda Conferência de Filosofia realizada em Moscou, as concepções de Deborin começaram a ser duramente criticadas, com apoio editorial oficial no Pravda. A sua derrota seria selada por uma entrevista de Stalin, que classificaria o ponto de vista de Deborin como “menchevismo idealista”.

A SÍNTESE DE STÁLIN

“Materialismo dialético e materialismo histórico” apareceu em 1938 como o quarto capítulo, assinado por Stalin, de uma obra mais abrangente (“História do Partido Comunista da União Soviética - Bolcheviques”), elaborada por uma comissão anônima. O capítulo, que se tornaria o paradigma mais duradouro da concepção filosófica do marxismo no movimento comunista internacional, tem a virtude de ser extremamente didático e sistemático. Pode ser compreendido, de fato, como uma síntese das posições defendidas pelos “mecanicistas” e “dialéticos”. Se os primeiros haviam defendido a noção de uma filosofia completamente absorvida pela “ciência marxista” e Deborin havia sistematizado em três esferas interdependentes o marxismo, Stalin reconhece a existência com certa autonomia das “leis da dialética” (o materialismo dialético) mas dissolve em um continuum natureza/sociedade o campo de aplicação do “materialismo histórico”. Talvez seja esta a principal característica da obra de Stalin, a extrema naturalização do método marxista. Engels havia procurado demonstrar que o método de Marx em “O Capital” também poderia ser

estendido ao estudo da natureza; Stalin faz o caminho inverso, aplicando ao estudo da sociedade leis derivadas da física e da química e de Darwin (com base em citações extraídas de Engels).

As “contribuições originais” de Stalin, que trabalha evidentemente com um rígido determinismo, são principalmente duas.

Ao contrário de Engels, não cita a “negação da negação” entre as três leis fundamentais da dialética (para Stalin, seriam a interrelação, renovação e desenvolvimentos incessantes e as mudanças qualitativas).

Mais importante, Stalin defende uma concepção unilinear do desenvolvimento das sociedades: “É por esta razão que o método dialético considera que o processo de desenvolvimento deve ser entendido não como um movimento circular, não como uma simples repetição do caminho percorrido, mas como um movimento progressivo, ascendente, como a passagem do estado qualitativo, como um desenvolvimento que vai do simples ao complexo, do inferior ao superior”.¹¹ Existiriam cinco tipos fundamentais de relações de produção: a economia primitiva, a escravatura, o regime feudal, capitalista e socialista”.¹² No intuito de afirmar a unilinearidade determinista, Stalin não citaria o modo de produção asiático, estudado por Marx, que poderia suscitar noções de variação e não pré-determinação do modelo apresentado.

Assim como foi dogmatizado, o marxismo entendido como “materialismo histórico e dialético” tinha duas características básicas contrastantes mas funcionalmente complementares: de um lado, como um monismo materialista consequentemente formulado, ele expressava uma notável “redução” de complexidade e problematização filosófica; de outro, como visão de mundo onicompreensiva, ele permitia navegar com segurança por todo o oceano inesgotável do conhecimento humano, fosse um estudo especializado de um ramo da genética ou os fundamentos gerais da

linguística ou ainda a análise de uma sociedade capitalista altamente complexificada. Enfim, um túnel seguro para o dogma.

Formulado como peça doutrinária de partido, como fio vermelho a separar a “ciência proletária” da “ciência burguesa”, o dogma cumpriria um papel chave no empobrecimento da cultura marxista no pós-guerra. Pois a delimitação implicava auto-referência e desprezo pelos pensamentos alternativos ou adversários. Pode-se falar, aqui, legitimamente de uma “territorialização” da cultura marxista.

Expressão, como vimos, de um longo processo de sistematização iniciado pelas obras filosóficas de Plekhanov, o “materialismo histórico e dialético” devia basicamente a sua forma à tradição filosófica do marxismo russo. Em seu processo de universalização em direção a Partidos Comunistas e esferas de intelectuais enraizados em outras tradições filosóficas, o Diamat encontraria resistências e passaria por adaptações e mixagens. Na França, ele teria que se haver com a obra aberta à subjetividade forte das obras de juventude de Marx de Henri Lefebvre, ao marxismo inspirado no jovem Lukács de Lucien Goldmann e, principalmente, ao existencialismo de Sartre; na Itália, ele buscaria se compor, na cultura do PCI, com o historicismo de Gramsci reinterpretado; encontraria sempre uma barreira de expansão nas áreas de influência da Escola de Frankfurt, fortemente inspiradas nas problemáticas da tradição idealista; na Inglaterra, onde a influência do marxismo foi sempre mais restrita e de ordem intelectual, seria preservada a tradição de um marxismo com um forte veio histórico e empírico .

Impulsionado pelo prestígio máximo da ordem estalinista alcançado no pós-guerra , o Diamat poderia ser concebido como o eixo principal de organização da cultura do marxismo no pós-guerra . Centro de gravidade de sua coesão dogmática, em um primeiro momento mas também

ponto de referência negativo para o seu processo de dispersão e fracionamento quando da crise cada vez mais profunda de sua matriz.

AS ANTINOMIAS DO DIAMAT

A leitura do livro “Marxism in the USSR . A critical survey of current soviet thought “ , de James P. Scanlan (New York , Cornell University Press , 1985) é extremamente útil para a nossa investigação porque expõe as antinomias em meio ao pluralismo das interpretações do Diamat , que vicejaram após o degelo estalinista . São particularmente interessantes porque revelam em um estado mais puro , as próprias antinomias do pensamento daqueles autores do chamado “ marxismo ocidental” que procuraram relativizar as componentes mais deterministas e insustentáveis da cultura do “materialismo histórico” , preservando , no entanto , as suas bases metodológicas fundamentais .

A pesquisa de Scanlan revela , ao contrário da parábola de Orwell, movimento e pluralismo de interpretações no campo ainda marcadamente dogmático da filosofia soviética . Segundo o autor , o corpo das noções dogmáticas teria duas duas estratégias básicas para fugir ao questionamento que as realidades históricas emergentes e não previstas lhe traziam : desconhecer estas realidades ou interpretá-las como não importantes ; buscar flexibilizar a interpretação para incorporá-las . O primeiro caminho seria mais típico do período do auge do domínio estalinista; o segundo cresceu de importância e frequência com a liberalização que se seguiu à morte de Stálin.

Desta segunda estratégia é que emergiria a pluralização no interior do dogma . Segundo Scanlan , “ nenhum escritor soviético , não importa quão cuidadosamente qualifique seus termos , tem a permissão de questionar - e muito menos criticar - alguns princípios fundamentais da ortodoxia marxista- leninista tais como as teses de que Deus não existe ;que o mundo material é o único mundo existente ; que tanto o mundo como o conhecimento desenvolvem-se dialeticamente ; que as sociedades e a natureza humana mudam radicalmente através do tempo ; que a economia é a chave para entender a história ; que os sistemas filosóficos refletem os interesses econômicos de classe ; que a revolução proletária é inevitável e o capitalismo está condenado ; que o comunismo é finalmente a condição futura da humanidade “ (Scanlan , J. P. , Op. Cit,pag.329).

Mas as formas de relacionar ou articular estas diferentes noções ganharam crescentemente , nas três décadas que se seguiram à morte de Stálin , um curso de polêmicas , várias delas análogas às daquele período inicial de difusão do marxismo que estudamos nos capítulos anteriores . Questões como o significado do termo “matéria” , da natureza da contradição dialética , do conteúdo e da aplicação das leis da dialética ; o reaparecimento da disputa entre “ mecanicistas” e “neo-deborinistas” dialéticos ; a interpretação da história seja com a ênfase posta no prefácio à “Contribuição à crítica da economia política” seja na “atividade” sugerida pelos escritos juvenis de Marx ; as disputas sobre o grau de autonomia das idéias estéticas frente às determinações classistas .

Neste contexto , muitos dos conceitos chaves acabam por se esvaziar de sentido frente a uma pluralidade de significados . Scanlan cita como exemplo significativo o termo “liberdade”. De um lado, ele é definido no dicionário oficial russo como a “ habilidade de realizar certos objetivos ou aspirações com base no conhecimento das leis de desenvolvimento da

natureza e da sociedade . Liberdade não é arbítrio , mas acordo com as leis da necessidade.” Abaixo , aparecem sete outras definições do senso-comum , remetendo o leitor a uma ambivalência clara de sentido .

No que diz respeito à interpretação determinística da história , este processo de pluralização interpretativa levou a uma progressiva corrosão daquelas leis gerais codificadas por Stálin . Scanlan pesquisou seis interpretações elaboradas pelos intelectuais soviéticos que incidiram sobre o edifício dogmático do “materialismo histórico” :

- a Mnougoukladnost : a possibilidade de que uma dada sociedade contenha elementos de mais de uma formação socioeconômica ;

- a crítica da piatichlenka : a noção de que outros modos de produção ou “modos de produção em pequena escala “ , que complexificam o evolucionismo unilinear dos cinco modos de produção apresentados por Stálin ;

- o reconhecimento da possibilidade de impacto de uma sociedade sobre a outra , alterando a lógica de mudanças internas e auto-referidas ;

- o impacto dos fatores “economicamente neutros” , isto é , não classistas como a geografia , nacionalismo ético , psicologia social etc ;

- a desmaterialização da base econômica , incluindo nela elementos antes considerados da superestrutura ;

- a diminuição do papel da base econômica : a tendência a relativizar a dominância do fator econômico na definição dos rumos da história , seja formulando mediações seja inscrevendo esta dominância em períodos de longa duração .

Todas estas interpretações conduziram a que o monismo materialista fosse se transmutando em uma visão “interacionista” , de mútua interferência entre base e superestrutura , levando à “ interconexão e indeterminação de suas esferas materiais e espirituais.” Neste clima , não é

surpreendente que , em uma colocação mais extremada , o próprio determinismo histórico terminasse por ser frontalmente questionado por um ensaio intitulado “ Lei geral e regularidade concreta” , de Aron Iakovlevich Gurvich . Este chega a afirmar que “ o curso da história não é um trilho ou uma estrada dada de antemão e para sempre . A história não é programada ou determinada por ninguém . O desenvolvimento histórico é um sistema aberto com as mais amplas possibilidades , com uma ilimitada série de probabilidades e variações .” (Scanlan , J. P. ; Op. Cit; pag.208).

Restaria ,no entanto, mesmo para estes vetores de interpretação filosófica a intransponível tarefa de compatibilizar esta visão aberta da história com as concepções dominantes do marxismo na URSS .

Notas

1 - Como exemplo, citamos o trecho característico e incrivelmente determinista: “Sabemos, por exemplo, que os astrônomos podem, com a maior exatidão, prever os eclipses do sol e da lua, o aparecimento dos cometas e de um grande número de estrelas cadentes. Os meteorologistas podem prever o tempo: o sol, o vento, a tempestade, a chuva. Nada há de misterioso nestas previsões (...) Será possível a mesma coisa nas ciências sociais? Certamente que sim. Com efeito, se conhecemos as leis de evolução social, isto é, as vias que seguem inevitavelmente as sociedades, a direção da evolução, não teremos dificuldade em definir o futuro social. Várias vezes tais previsões foram feitas na ciência social, previsões estas que se realizaram inteiramente (...) Não podemos, por enquanto, prever a data que um certo acontecimento se realizará. De fato, não conhecemos ainda as leis de evolução social a ponto de as podermos exprimir em algarismos exatos. Ignoramos a velocidade dos processos sociais, mas já podemos indicar a sua direção”. Bukhárin, N. Tratado de Materialismo Histórico. Lisboa, Ag. 50.

2 - “É fácil compreender agora porque motivo a ciência proletária é superior à ciência burguesa. Ela é superior porque estuda os fenômenos da vida social de uma maneira mais larga e profunda, porque ela tem uma maior visão e observa coisas que a ciência social burguesa é incapaz de enxergar. Compreende-se, assim, que nós marxistas temos o direito de considerar a ciência proletária como a verdadeira ciência e exigir que ela seja geralmente reconhecida como tal”. Ibid., Ag. 13.

3 - Ibid., Ag. 20.

4 - Ibid., Ag. 30.

5 - Ibid., Ag. 39.

6 - Ibid., Ag. 47.

7 - Ibid., Ag. 63.

8 - Ibid., Ag. 155. Em um suplemento ao livro, “Breves notas sobre o problema da Teoria do Materialismo Histórico”, Bukhárin critica no entanto, Plekhanov por não ter defendido a tese de que as forças produtivas determinam a mudança, no espírito de um “monismo metodológico” rigoroso. Bukhárin quer escapar aqui do que chama de uma “teoria dos fatores”, que reconhece apenas uma diferença de grau nas determinações recíprocas que existiriam entre base e superestrutura. Para ele,

“(...) as forças produtivas determinam a evolução social **porque** elas exprimem a correlação entre a sociedade, conjunto real determinado e o seu meio ... Ora, a correlação entre o meio e o sistema é uma grandeza determinando, em última análise, o movimento de não importa que sistema”. Ibid., Ag. 370.

9 - Nas “Breves notas ...”, Bukhárin distingue três esferas na superestrutura: a técnica da superestrutura, os “instrumentos de trabalho”; as relações entre os homens e a ideologia (sistemas de idéias, de imagens, de normas, de sentimentos etc). Através deste esquema, Bukhárin faz derivar uma esfera da superestrutura da outra e a base técnica da superestrutura mais diretamente determinada pelas forças produtivas. Ibid., pags. 373 e 374.

10 - Ibid., Ag. 299

11 - Stalin, J. - “O materialismo dialético e o materialismo histórico”. São Paulo, Global Editora e Distribuidora Ltda., 1978, Ag. 17.

12 - Ibid., Ag. 43.

Capítulo 7

O MARXISMO COMO FILOSOFIA ANTI-DETERMINISTA DA HISTÓRIA: A SÍNTESE DE GRAMSCI

*“A filosofia da práxis havia sofrido
realmente uma dupla revisão ,
isto é , foi subsumida em uma dupla
combinação filosófica. De um lado, alguns
de seus elementos, de modo explícito
ou implícito, foram absorvidos
e incorporados por algumas correntes
idealistas (basta citar Croce, Gentile, Sorel,
o próprio Bergson, o pragmatismo); de outro ,
os assim conhecidos como ortodoxos , preocupados
em encontrar uma filosofia que fosse,
segundo o seu ponto de vista muito restrito, mais
compreensiva que uma simples interpretação
da história, acreditaram ser esta outra ortodoxia,
identificando-a fundamentalmente ao
materialismo tradicional”.*

Gramsci

O enorme e transcendente significado das reflexões de Antônio Gramsci nos “Cadernos do Cárcere” vem do fato de que ali está elaborada, de forma consistente, uma filosofia anti-determinista da história.

Esta nova síntese do marxismo resulta do cruzamento entre o substrato cultural de sua formação política original e a reflexão sobre suas experiências como militante da ala esquerda do PSI e, depois, como dirigente do PC do I. Gramsci formara-se na crítica ao marxismo positivista, cientificista e naturalizante, que impregnava as referências dos setores dirigentes do PSI. A influência de Benedetto Croce, mas também de Sorel e Bergson, constituíram vetores fortes no sentido de impulsionar o pensamento de Gramsci na direção oposta ao economicismo mecanicista predominante na II Internacional. Decisiva também, como veremos, a recepção filosófica do marxismo por Antonio Labriola na Itália, em tudo alternativa ao determinismo materialista de Plekhanov.¹

Assim, a crítica forte ao determinismo já está configurada nos escritos juvenis de Gramsci. Esta crítica aparece ainda contida em um viés de interpretação que nega ou tem em escassa consideração as condições históricas objetivas (insuficiência reconhecida por Gramsci nos Cadernos do Cárcere quando fala de sua condição “tendencialmente croceana”). Gramsci já, antes do cárcere, vai em direção a uma superação destas limitações e nos Cadernos do Cárcere a crítica ao determinismo aparece conjugada com a negação da indeterminação especulativa, elaborada no plano da polêmica com o idealismo croceano.²

Além disso, o marxismo formulado por Gramsci nos “Cadernos do Cárcere” instala-se na esquina de um duplo impasse: a derrota dos revolucionários na Itália e o fracasso das expectativas de expansão na Europa Central da onda revolucionária iniciada no Leste. Em uma das passagens mais líricas e dramáticas dos “Cadernos”, Gramsci fazendo alusão à “Poesia e verdade” de Goethe, relembra a figura de Prometeu que, separado dos deuses e contando apenas com suas próprias forças, povoou um mundo.³ A imagem lembra a solidão - esta separação radical dos deuses - da reflexão de Gramsci no cárcere.

Esta formação cultural de cunho anti-cientificista materialista e o impasse histórico que retirava a aura de inevitabilidade do socialismo propiciavam o campo adequado para uma síntese de uma concepção anti-determinista da história. E protegeram Gramsci do processo de esterilização dogmática em curso na III Internacional.⁴

Esta nova síntese filosófica, no entanto, não abriu um veio alternativo às interpretações deterministas dominantes na cultura do marxismo. Em primeiro lugar, porque as reflexões contidas nos “Cadernos do Cárcere” seriam apenas divulgadas no pós-guerra; a edição integral dos Cadernos só viria na década de setenta.

Em segundo lugar - e mais decisivo - o contexto político cultural primário da edição, divulgação e interpretação de Gramsci foi o da desestalinização e autonomização do PCI diante do PCURSS. Gian Carlo Jocteau em “Leggere Gramsci - Guida alle interpretazioni”⁵, fornece-nos um roteiro de como Gramsci foi sucessivamente reclamado por Palmiro Togliatti

a partir de uma matriz estalinista e, depois, como teórico da “via italiana ao socialismo”.

Não se trata aqui apenas de rever criticamente as arbitrariedades da edição temática dos “Cadernos do Cárcere”, nem de negar as motivações de legitimação da autoridade do então secretário geral do PCI através da apropriação mitológica e hagiográfica de Gramsci (inclusive com distorções de fatos reais, depois corrigidos por estudos históricos mais “desinteressados”). O fundamental é compreender que o horizonte máximo de problematização da interpretação de Gramsci naquele contexto era o da autonomia estratégica do PCI diante da tradição estalinista. Apreender Gramsci como formulador de uma nova síntese filosófica do marxismo, como problematizador de sua crise histórica, como crítico radical das ortodoxias da II e da III Internacionais, seria desbordar perigosamente os próprios fundamentos históricos, políticos e culturais do PCI.

A interpretação de Gramsci por Togliatti, lapidarmente expressa no artigo “Il leninismo nel pensiero e nell’ azione di Gramsci”, força o sentido da sua obra em duas direções. Primeiro, a de legitimar o pensamento de Gramsci através da sua aproximação à matriz de verdade do “leninismo” (na verdade, o chamado “marxismo-leninismo”), identificando a sua autonomia a uma suposta tradução dos princípios leninistas ao contexto italiano; segundo, incentivando uma separação rígida entre o Gramsci “pré-Lenin” e “pós-Lenin”, do período dos Conselhos de Fábrica e do dirigente partidário, do L’Ordine Nuovo e dos Quaderni del Carcere.

A “canonização”(G. Vacca) ou precoce “oficialização” (Gerratama) da obra de Gramsci foi acompanhada de supressões na sua edição, como as referências positivas a Bordiga, Trotsky e outros, contidas nos Cadernos do Cárcere. Além disso, foi feita a publicação dos Cadernos sob a forma temática, apagando a historicidade de sua construção, as relações lógicas entre as passagens, segmentando uma obra por si só já de complexa interpretação.⁶

Assim, as concepções filosóficas de Gramsci foram sistematicamente subestimadas ou colocadas em um segundo plano na cultura do euro-comunismo.⁷ A matriz dominante da interpretação gramsciana - o Gramsci estrategista da transição ao socialismo para as sociedades ocidentais, teórico das superestruturas e crítico da cultura, pensador do “Estado ampliado e propugnador da “guerra de posição” - restringiu-se ao eixo político cultural de sua obra.

Karel Kosick mostra como a própria definição do marxismo como “filosofia da práxis” - retomada de Labriola e revalorizada por Gramsci - foi sendo banalizada na cultura marxista. O termo práxis havia se dessubstanciado do seu significado original de unidade do homem e do mundo, de síntese/superação do materialismo e idealismo, em quatro direções: na noção de atividade intencional (superioridade da atividade sobre a passividade), no senso prático e na sua prioridade em relação à teoria e ao raciocínio teórico, no caráter objetivo da atividade humana (objetividade e exterioridade e seu caráter determinante em relação à subjetividade e à interioridade), na definição ontológica do homem pelo trabalho.⁸

Além disso, as próprias reflexões mais explicitamente filosóficas de Gramsci foram em geral criticadas como expressão de um certo idealismo, além de relacionadas a uma subestimação das determinações econômicas no conjunto de sua obra.⁹ Assim, mesmo na Itália onde a divulgação de seu pensamento enraizou-se politicamente de forma profunda, a síntese filosófica de Gramsci não criou uma alternativa ao determinismo histórico. Antes, compôs-se com ele, flexibilizando suas noções em uma perspectiva historicista, relativizando seus aspectos mais mecanicistas.

Esta limitação estrutural é reconhecida por Giuseppe Vacca em “Appunti su Togliatti Editori delle Lettere e di Quaderni” (1991). Togliatti tinha plena consciência “do fato que os Cadernos perturbavam gravemente todo o quadro conceitual do “marxismo-leninismo”. E teria “regulado a difusão do pensamento de Gramsci, em base à compatibilidade que ele próprio estabelecia entre a política do “partido novo” e a sua condição de membro do movimento comunista internacional”.

Parece ser apenas muito tardiamente que o reconhecimento da síntese filosófica de Gramsci começou a ser valorizada como no ensaio de Renato Zangheri, já citado, e no de Emílio Agazzi (“Filosofia della prassi e filosofia dello Spirito”, publicado em *La Città Futura*, Saggi sulla figura e il pensiero di A. Gramsci, de Alberto Caracciolo y Gianni Scalca, Ed. Feltrinelli, Milano, 1976, pags. 138-140).

No Brasil, como nos afirma Carlos Nélon Coutinho, a redução da problemática gramsciana foi ainda maior, sendo ele apresentado

como um autor que trabalhava as questões relativas à cultura e aos intelectuais. (em “A cidadania brasileira do marxista italiano Antonio Gramsci, Teoria & Debate, número 9, 1990).

Antes de adentrarmos na síntese filosófica do marxismo elaborada por Gramsci, gostaríamos de localizá-la na cultura marxista do seu tempo, em particular no que se refere às várias interpretações deterministas da história que já analisamos.

GRAMSCI E MARX

Seria necessário, antes de tudo, estabelecer a relação entre a síntese filosófica de Gramsci - membro já de uma terceira geração de marxistas - e a obra original de Marx.

Podemos estabelecer esta relação a partir de três noções básicas formuladas por Gramsci.

A primeira noção básica é a de uma relação crítica e historicizada com a obra de Marx. Para Gramsci, o legado teórico de Marx é uma síntese não de chegada mas de partida e que carece de uma atualização histórica mais além de um desenvolvimento conceitual. Mesmo o marxismo vivo elaborado na experiência da revolução russa, condensado de forma central na tradição leninista, é um momento de desenvolvimento do

marxismo e não o momento, não é a síntese final de uma teoria que deveria passar por toda uma experiência de expansão e universalização. Não há sentido neste campo teórico em falar do sistema “marxista-leninista” como se tornou tradição na III Internacional: o dogmatismo é metodologicamente posto portas e janelas afora, expulso da casa em construção, poderíamos dizer.

São várias as referências feitas nos “Cadernos do Cárcere” ao estágio “primitivo”, “romântico”, “crítico polêmico” e não sistêmico do marxismo nas décadas iniciais do século XX nos quais a sua expansão foi muitas vezes conquistada ao preço de sua vulgarização. Mas o fundamental para Gramsci é o carecimento do marxismo em desenvolver a sua dimensão ético-política (hegemônica, poderíamos dizer) para alcançar uma fase clássica, absolutamente livre de traços metafísicos, especulativos e mitológicos e em direção a um humanismo e historicismo radicais. Polemizando com Croce, Gramsci elucida a sua visão sobre o grande desafio contemporâneo do marxismo: “Pode-se dizer que não apenas a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, mas que ao invés a fase mais recente de seu desenvolvimento consiste inclusive na reivindicação do momento da hegemonia como essencial na sua concepção estatal e na “valorização” do fato cultural; da atividade cultural, de um front cultural como necessário ao lado daquele meramente econômico e meramente político”.¹⁰

Levando às últimas conseqüências o seu método historicista, Gramsci irá estabelecer um nexu entre este grau de maturação

do projeto revolucionário no interior das classes trabalhadoras - revelador do fato de que as suas maiorias não haviam ainda se emancipado do horizonte burguês - e o insuficiente desenvolvimento da autonomia do marxismo enquanto filosofia ao mesmo tempo original e alternativa.

A segunda noção básica é a definição dada por Gramsci da “ortodoxia”. Esta “não deve ser buscada neste ou naquele discípulo de Marx, nesta ou naquela tendência ligada a correntes do marxismo, mas no conceito que o marxismo basta a si mesmo, contém em si todos os elementos fundamentais, não só para construir uma total concepção de mundo, uma filosofia total, mas para vivificar uma total organização prática da sociedade, isto é, para se tornar uma integral, total civiltá (...) Uma teoria é revolucionária quando é além disso elemento de separação completo entre dois campos, enquanto é vértice inacessível aos adversários. Postular que o materialismo histórico não seja uma estrutura de pensamento completamente autônomo significa, na realidade, não haver rompido completamente os laços com o velho mundo”. (Caderno 4, § 14, pag. 435).¹¹

Através desta nova conceituação de ortodoxia, Gramsci refaz criticamente o itinerário do marxismo “ortodoxo” da II e também da III Internacional. Pois cada um à sua maneira, ambas estas tentativas de codificar um “sistema teórico” falharam em construir e desenvolver o marxismo enquanto campo filosófico próprio, tomando de empréstimo ao positivismo evolucionista e a um materialismo oitocentista os seus fundamentos.

Este critério de definição da “ortodoxia” do marxismo serve a Gramsci para identificar o núcleo central da crise do socialismo e do próprio marxismo, como afirma G. Vacca, no ensaio “Gramsci en nuestro tiempo-hegemonia y democracia”¹²: “o socialismo está derrotado, segundo Gramsci, ao menos por agora, por não haver desenvolvido uma concepção integral de mundo e da história, elaborando sobre a base da obra de Marx uma filosofia autônoma. É preciso recomeçar a partir daí. Por isso, Gramsci vincula a sorte da política-hegemônica à elaboração da “filosofia da práxis”.

Esta perda da capacidade hegemônica expansiva do marxismo é formulada, do nosso ponto de vista, de modo mais frontal na § 9, do Caderno 16, pag. 1859: “a filosofia da práxis havia sofrido uma dupla revisão, isto é, foi absorvida em uma dupla combinação filosófica. De uma parte, alguns de seus elementos, de modo explícito ou implícito, foram absorvidos e incorporados por algumas correntes idealistas (basta citar Croce, Sorel, o próprio Bergson, o pragmatismo); de outra, os assim chamados ortodoxos, identificando-a fundamentalmente ao materialismo tradicional”.

A terceira noção da relação Gramsci-Marx, coerente com as duas anteriores, é que ela desenvolve em um plano teórico amplo aquela visão praxiológica da história formulada por Marx e Engels em meados dos anos quarenta e que permaneceria apenas esboçada, sem alcançar uma expressão conceitual do nível da “crítica da economia política”, elaborada em “O Capital”.

Esta maturação teórica da concepção praxiológica da história em Gramsci é realizada a partir do conceito de hegemonia.¹³ Ele centraliza, solda, sintetiza, a nosso ver, a construção de um campo teórico que permite superar a visão determinista da história.

Como critério de interpretação histórica, o conceito de hegemonia fornece o antídoto radical ao economicismo determinista. Permite compreender, sem mecanicismos, os processos históricos de construção, conservação e superação da ordem. Não se trata aqui de hipostasiar o momento da direção e da luta de idéias no curso da história como faz Croce. A história é o cenário tanto da afirmação da hegemonia como de sua crise, é sempre a resultante de combinações entre direção e coerção, entre consenso e força.

Assim, o conceito de hegemonia carrega dentro de si a superação do dualismo matéria/idéia. Como vontade coletiva objetivada, ele tem o estatuto de uma força material (a base material da hegemonia); como projeção da vontade no grau máximo, ele é subjetividade e cultura. Não é pois nem “estrutura” nem “superestrutura” mas a síntese de ambas. Quanto mais compacto, complexo e desenvolvido for um projeto hegemônico mais ele soldará economia, política e ideologia. Em suma, a hegemonia é a projeção na história da filosofia da práxis, do seu historicismo e imanentismo radicais. Como afirma Gramsci, “a hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, a sua real dialética”. (Cadernos do Cárcere, Caderno 7, § 33, pag. 882).

Gramsci parece ter consciência da relação entre a falta de desenvolvimento deste conceito na obra de Marx e as tensões deterministas que nela nunca são completamente superadas: “Parece que Marx não pode se libertar completamente da idéia hegeliana da história, segundo a qual diversas eras se sucederam, seguindo a ordem do desenvolvimento do espírito que busca realizar a perfeita realização da razão universal.”¹⁴

Poderíamos afirmar que o conceito de hegemonia está implícito, projetado em algumas passagens, é possível de ser deduzido da lógica teórica mas não foi desenvolvido na obra de Marx. Pensamos que, no fundamental, este não desenvolvimento do conceito é explicado pelas limitações da própria época histórica de Marx. Este não viveu a experiência das grandes organizações de massa dos trabalhadores e do desenvolvimento da sociedade civil, que são intrinsecamente o terreno para a expansão da hegemonia socialista.¹⁵

Em resumo, se estamos certos nesta interpretação, é apenas através do desenvolvimento da dimensão ética-política alcançado por Gramsci nos “Cadernos do Cárcere” que é possível reler “O Capital” em direção a uma concepção rigorosamente anti-determinista da história. As tendências de evolução do capitalismo aí expostas em estado “puro”, as suas contradições e, principalmente, a crítica ao princípio economicista que sustenta toda a civilização do capital (a filosofia liberal exemplarmente encarnada na economia política inglesa) constituiriam exatamente a base possível para a formulação de um projeto hegemônico alternativo. A inversa seria também verdadeira: a interpretação que autonomiza o conceito de

hegemonia frente à dinâmica do capitalismo exposta por Marx em “O Capital” direcionaria o campo teórico gramsciano para um viés idealista.¹⁶

CRÍTICA À CULTURA DO MARXISMO

A síntese filosófica do marxismo alcançada por Gramsci vai na direção exatamente oposta daquela formulada por Engels e que nomeamos como a primeira onda de expansão do determinismo na nascente cultura do marxismo. Gramsci teve uma consciência aguda do erro desta pretensão de absorver o marxismo em uma concepção científica naturalista.

No caderno 6, § 180, pag. 826, Gramsci argumenta: “Chamou-se “científico” todo método que fosse semelhante ao método de pesquisa e de análise naturais, tornada a ciência por excelência, a ciência-fetichismo. Não existe ciência por excelência e não existe um método por excelência, um “método em si”. Cada pesquisa científica cria isto sim um método adequado, uma lógica própria, cuja generalidade e universalidade consiste em ser apenas “conforme ao seu fim”. Em outro contexto, acrescenta: “pôr a ciência na base da vida, fazer da ciência a concepção de mundo por excelência, aquela que afasta os olhos de qualquer ilusão ideológica, que põe o homem diante da realidade como ela é, significa recair no conceito que a filosofia da práxis tem necessidade de uma sustentação

filosófica de fora de si mesma. Mas, na realidade, mesmo a ciência é uma superestrutura, uma ideologia”.

Gramsci, além de refutar a assimilação do método marxista ao método das ciências naturais, inverte a seta: perseguindo a crítica a um certo objetivismo primo-irmão de um materialismo que rejeita como vulgar, Gramsci contra-atacará o “cientificismo” em seu próprio terreno, ideologicizando, historicizando e subjetivando a própria concepção de ciências da natureza.

Em relação à segunda onda de expansão do determinismo, a concepção da história de Gramsci visa criticamente tanto as fórmulas de Plekhanov quanto às do marxistas kantianos. Via em ambas as correntes a divisão e a perda da autonomia filosófica do marxismo. É interessante observar, no entanto, que a síntese filosófica de Gramsci, sem aceitar a divisão dualista do marxismo pretendida pelos autores de inspiração kantiana, responde aos legítimos questionamentos de Bauer e Adler acerca da necessidade de uma moral ou uma ética que embasasse a construção de uma sociedade socialista, que não decorreria automaticamente da compreensão de suas contradições imanentes.

Gramsci terá oportunidade nos “Cadernos do Cárcere” de exercer uma ampla e arrasadora crítica ao “Tratado de Materialismo Histórico”, de N. Bukhárin.¹⁷ Christinne Bucci-Glucksman, fazendo referências ao debate filosófico no marxismo russo nos anos vinte, anota: “confrontando, em seguida, os termos do debate entre a tendência filosofante (inicialmente vitoriosa até 1929, depois condenada em 1930, sem

no entanto desaparecer) e a tendência ideológica cientificista com as posições de Gramsci, verifica-se que a sua crítica não se insere na problemática do debate na medida em que Gramsci não condena Bukhárin em nome de posições que poderiam ser deborinistas e neo-hegelianas. Por uma razão simples: a crítica dirigida contra Bukhárin (cortar o marxismo em dois: uma filosofia + uma sociologia) vale igualmente contra Deborine”.¹⁸

GRAMSCI, LUKÁCS E KORSCH

Por fim, seria importante confrontar a reflexão contida nos “Cadernos do Cárcere” com “História e Consciência de classe” de Lukács e “Marxismo e filosofia” de Korsch, duas obras clássicas que, como vimos, nos anos vinte resistiram ao curso de positivação cientificista do marxismo.¹⁹

Lukács e Korsch tendem a “expulsar” a política de sua construção filosófica e suas obras são testemunhas eloqüentes desta dificuldade em estabelecer esta relação. Gramsci, ao invés, concentra toda a força de sua investigação em demonstrar os vínculos da filosofia à política (através de toda uma linha de reflexão que vai do estudo do papel dos intelectuais aos fundamentos da legitimidade de um Estado) e em fornecer uma perspectiva “filosófica” à política (através do conceito - chave de hegemonia, que traduz a luta em torno a diferentes racionalidades

civilizatórias). Definindo o marxismo como “filosofia do ato” (práxis), mas não do “ato puro” e sim do ato “impuro”, isto é, real no sentido profano da palavra”,²⁰ Gramsci quer atar a filosofia à vida com laços fortes.

Não tem pois sentido, em Gramsci, a problemática que marcaria os esforços de Lukács após a auto-crítica em relação à “História e Consciência de classe”, de construir um sistema filosófico autônomo que servisse de substrato à “ciência do marxismo”, o “materialismo histórico”.²¹

É exatamente aí que Gramsci localiza a diferença fundamental entre a filosofia da práxis e as outras ideologias: “estas são criações inorgânicas porque contraditórias, porque dirigidas a conciliar interesses opostos e contraditórios; as suas “historicidades” serão breves porque a contradição aflora após cada acontecimento do qual tenham sido instrumentos. Ao contrário, a filosofia da práxis não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, antes é a própria teoria destas contradições; não é o instrumento de governo dos grupos dominantes para alcançarem o consenso e exercitarem a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão destas classes subalternas que querem educar a si próprias na arte de governo e que têm interesse em conhecer toda a verdade, mesmo as desagradáveis e evitar as ilusões (impossíveis) das classes superiores e ainda mais as de si próprias”.²²

O esforço em laicizar o marxismo leva Gramsci, em primeiro lugar, a encaixar a própria filosofia da práxis na superestrutura: ela já faz parte do campo contraditório, tensionado, em disputa das concepções de mundo contemporâneo.²³ Ao encaixar a filosofia da práxis no mundo

vasto e complexo das idéias, Gramsci recusa a simplificação da identidade entre filosofia e ideologia. A distinção não indica uma desvalorização do termo ideologia - univocamente definida por um marxismo que se quer “científico” como falsa consciência - mas antes, uma significação restritiva, uma distinção de grau: “a filosofia é concepção de mundo que representa a vida intelectual e moral (catarse de uma determinada vida prática) de um inteiro grupo social concebido em movimento e visto assim não só nos seus interesses atuais e imediatos, mas antes naqueles futuros e mediatos; é ideologia cada concepção particular de grupos internos de classe que se propõe a ajudar a resolução dos problemas imediatos e circunscritos”.²⁴

Isto nos leva à segunda dimensão da laicização do marxismo. Pois Gramsci explode as noções tradicionais de “filósofo” e “intelectual”, democratizando-as de forma radical: todo homem (mulher) é um filósofo na medida em que participa, mais ou menos conscientemente, de uma ou várias concepções de mundo; é um intelectual na medida em que mesmo a mais mecânica das profissões exige um certo nível mínimo de atividades do intelecto. Esta “célula de democratização radical” do marxismo é protegida de uma visão populista ou mesmo empirista à medida em que Gramsci assimila a filosofia da práxis a um amplo movimento de reforma político-cultural que será resultado do trabalho em duas frentes: a luta no plano avançado das idéias, contra os núcleos fortes mais elaborados da visão de mundo burguesa; a crítica sistemática aos senso-comuns que permeiam a consciência das classes subalternas e que reproduzem, em um nível elementar ou mitológico, as idéias-forças dominantes.

É assim que Gramsci chega ao polo oposto de uma metafísica do proletariado imanentemente revolucionário como ocorre nas obras dos anos vinte de Lukács e Korsch. No mundo profano de Gramsci, não há lugar para uma “verdade” revelada e sim para a construção de vontades coletivas na história. O marxismo, para Gramsci, não viria nem de “dentro” nem “de fora” das classes trabalhadoras - retomando os termos de um debate freqüentemente posto e desde sempre formulado equivocadamente - mas em relação orgânica com os processos vivos de emancipação das classes trabalhadoras.

A seguir, exporemos as idéias centrais que compõem a nova síntese filosófica do marxismo por Gramsci.

a - Imanência versus contraposição entre materialismo/idealismo:

Para Gramsci, o conceito de imanência está na base da grande síntese histórica elaborada por Marx a partir da filosofia clássica alemã, da economia clássica inglesa e da política francesa. Ele se pergunta, indo além de Lenin sobre o núcleo desta síntese: “Na origem da filosofia da práxis estão três movimentos culturais. Mas em que sentido esta afirmação deve ser entendida? Que cada um destes movimentos contribuiu para elaborar respectivamente a filosofia, a economia e a política da filosofia da práxis? Ou que a filosofia da práxis elaborou sinteticamente os três

movimentos, isto é, toda a cultura da época e que nesta síntese nova, em qualquer momento que se examine, momento teórico, econômico, político se encontra como “momento” preparatório cada um destes três movimentos? Assim me parece. E o momento sintético unitário me parece ser identificado no novo conceito de imanência, que da sua forma especulativa exposta pela filosofia clássica alemã, foi traduzido em forma historicista com a ajuda da política francesa e da economia clássica inglesa”. (§ 9, Caderno 10, pags. 1246/1247).

Hegel é valorizado como o ponto de partida da superação do dualismo matéria/idéia: “Hegel é assim o verdadeiro instaurador do imanentismo: na doutrina da identidade do racional e do real é consagrado o conceito de valor unitário do mundo no seu desenvolvimento concreto, como na crítica do abstrato sollen exprime-se tipicamente a antítese a cada negação daquela unidade e a cada hipostasiamento do ideal em uma esfera transcendental em relação àquela da sua relação efetiva. E deste ponto de vista, o valor da realidade identifica-se absolutamente com aquele da sua história: na imanência hegeliana está, assim, a fundação capital de todo historicismo moderno”. (§ 4, Caderno 10, 1243).

Dando consequência a esta centralidade do conceito de imanência, Gramsci afirma que “a filosofia da práxis deriva certamente da concepção imanentista da realidade, mas dela enquanto depurada de todo aroma especulativo e reduzida a pura história ou historicidade ou a puro humanismo”. (§ 8, Caderno 10, pag. 1226). Reitera: “Parece que só a

filosofia da práxis é a concepção consequentemente “imanentista” (§ 51, Caderno 11, pag. 1477).

É preciso dimensionar todo o sentido subversivo desta construção gramsciana em relação às interpretações então dominantes. Ao colocar no centro da constituição do marxismo, a relação Hegel/Marx, Gramsci investe contra o marxismo oficial da II Internacional. No grande debate Bernstein/Kautsky/Rosa no final do século passado, apesar das divergências quanto à doutrina, algo aproximava Bernstein e Kautsky: a recusa a Hegel. A cultura da Alemanha no início do século era hostil a Hegel e era intensa a influência da escola neokantiana entre a social-democracia.

Ao colocar no centro da relação Hegel/Marx a oposição imanência especulativa versus imanência historicista ou realista, Gramsci investia filosoficamente contra a ortodoxia da III Internacional que interpretava esta relação a partir da oposição materialismo/idealismo.

Gramsci está nos Cadernos do Cárcere plenamente consciente do valor desta polêmica. Em várias passagens faz carga ao uso do termo “materialismo” e à desvalorização do conceito de imanência:

- quer buscar uma nomenclatura alternativa a “materialismo histórico”, ciente de que uma filosofia original precisa dotar-se de uma nomenclatura nova (§ 34, Caderno 4, pag. 452);

- refuta a noção expressa no Tratado de Materialismo Histórico, de Bukhárin, que Marx usa o termo “imanência” apenas no sentido metafórico (§ 36, Caderno 7, pag. 887);

- diz: “É de se ver como Marx sempre evitou chamar “materialista” a sua concepção e a cada vez que fala de filosofia materialista a critique ou afirme que criticável” (§ 206, Caderno 8, pag. 1065);

- explica o uso do termo “materialismo” como uma necessidade intrínseca da fase de expansão do marxismo em direção aos setores populares, em confronto com o transcendentalismo religioso (§ 211, Caderno 8, pag. 1069);

- afirma: “É verdade que com este aperfeiçoamento do velho materialismo permanece apenas o realismo filosófico” (§ 13, Caderno 10, pag. 1250);

- enuncia: “Assim se viu o termo “materialismo” acolhido com um conteúdo passado e, inversamente, o termo “imanência” recusado porque no passado possuía um determinado conteúdo histórico cultural. A dificuldade de adequar a expressão literária ao conteúdo conceitual e de confundir as questões de terminologia com as questões substanciais e vice-versa é característica do diletantismo filosófico, da ausência de senso histórico em apreender os diversos momentos de um processo de desenvolvimento cultural, isto é, de uma concepção anti-dialética, dogmática, prisioneira dos esquemas abstratos da lógica formal” (§ 16, Caderno 11, pag. 1408);

- e ainda: “É certo que o hegelianismo é a mais importante (relativamente) das motivações filosóficas de nosso autor (Marx), também e especialmente porque o hegelianismo procurou superar as concepções tradicionais do idealismo e do materialismo em uma nova síntese que teve

certamente uma importância excepcional e representa um momento histórico mundial de investigação filosófica” (...) “esqueceu-se, em uma expressão muito comum, que dever-se-ia colocar a ênfase sobre o segundo termo “histórico” e não sobre o primeiro, de origem metafísica: filosofia da práxis é o “historicismo” absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto na história. Nesta linha é que terá de escavar o filão da nova concepção de mundo” (§ 27, Caderno 11, pag. 1437).

A partir da centralidade conferida à noção de imanência, Gramsci recoloca os termos da prioridade concedida pelos intérpretes do marxismo como materialismo, do ser em relação à consciência, da “matéria” em relação ao “espírito”. “Para o materialismo histórico, não se pode destacar o pensar do ser, o homem da natureza, a atividade (história) da matéria, o sujeito do objeto: se faz esta separação, cai-se na tagarelice, na abstração sem sentido” (§ 41, Caderno 4, pag. 467). Para o marxista italiano, o que é dado como objetivo pelos homens é aquilo que é “universalmente subjetivo”, isto é, que é aceito por todos. Em suma, se a realidade é exterior ao homem, o conceito da realidade - que pode, inclusive, transformá-la - é um atributo de uma subjetividade humana e social. A existência do universo precedeu o nascimento da espécie humana; isto seria, por exemplo, uma prova irrefutável da antecendência da matéria em relação ao pensamento, diriam os materialistas. Mas isto só é reconhecido como verdade hoje em função de descobertas científicas universalmente aceitas; antes, quando dominava uma concepção teológica da criação do universo, a verdade tida como objetiva era outra. A objetividade do mundo não prova a

prioridade da “matéria” em relação ao “espírito” porque ela própria é construída pela subjetividade humano-social.

b - O marxismo como uma filosofia que contém uma visão científica do mundo:

Já vimos como Gramsci recusa a identificação da filosofia marxista ao método das ciências naturais, em particular porque vê nesta operação uma redução do marxismo ao materialismo vulgar e, de forma mais geral, porque refuta o fetiche da ciência, a codificação de uma filosofia ou método geral.

A noção de imanência leva Gramsci ao princípio da concreção e à historicidade dos conceitos. Poderíamos dizer que, para Gramsci, o marxismo se universaliza à medida que é capaz de penetrar na identidade irrepetível do que é particular e não como se tornou regra na tradição dominante, de subsumir o particular em uma totalidade fixada conceitualmente de modo apriorístico.

“Na análise concreta dos acontecimentos reais, as formas históricas são individuadas e quase “únicas”, escreve Gramsci (§ 23, Caderno 13, pag. 1610). Em outra passagem, adverte contra os perigos da analogia histórica. A interação de Gramsci é clara: quer fechar o espaço para um “método geral” ou “um corpo de conceitos universais” que normatizem o real. No § 32, do Caderno 10, pag. 1276, propõe-se a fixar com exatidão o ponto de distinção entre “abstração” e “generalização”. Enquanto o primeiro

deve ser sempre determinado, referenciado a uma realidade histórica dada, a “generalização” tende à indeterminação, a cortar os elos entre o conceito e a realidade.

A opção tomada por Gramsci, fazendo um caminho inverso, é a de integrar a noção de ciência à filosofia da práxis e a sua concepção de mundo. Não é difícil entender porque isto é decisivo para Gramsci: se a filosofia da práxis deve ser uma nova referência de civilização, uma concepção moderna e integral de mundo, ela tem que lidar intensamente com o fenômeno da ciência que ocupa “um lugar privilegiado na superestrutura, pelo fato de que a sua reação sobre a estrutura tem um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento, notadamente após o século XVIII (...).

Gramsci conceitua a ciência exatamente como a síntese da atividade teórica e da atividade prático-experimental dos cientistas. Aí residiria o “processo unitário típico do real”, “primeiro modelo de mediação dialética entre o homem e a natureza”, “célula histórica elementar através da qual o homem, colocando-se em contato com a natureza por meio da tecnologia, a conhece e a domina”. O método experimental “separa dois mundos da história, duas épocas, inaugurando o processo de dissolução da teologia e da metafísica e o desenvolvimento do pensamento moderno, cujo coroamento reside na filosofia da práxis”.

Se a identificação do marxismo à ciência na perspectiva de uma concepção determinista da história havia cristalizado em dogmas as suas formas, a compreensão da ciência a partir da noção de práxis incentiva o marxismo em direção de um método dialógico e aberto. Gramsci fixa três exigências da relação do marxismo com o método científico:

- a definição da ciência como uma “ideologia, uma concepção particular de mundo”, mas que goza de uma autonomia relativa em seu desenvolvimento, em seu campo de aplicação, em sua técnica, o que permitiria a um grupo social apropriar-se dos conhecimentos de outro grupo social antagonista, sem aceitar a sua ideologia;

- a definição da ciência como historicamente relativa, processual, cumulativa, sendo pois o conhecimento objetivo aquele que “pode ser verificado por todos os homens”, que é “independente de todo ponto de vista que seja puramente particular ou de grupo (deste ponto de vista, o objetivo identifica-se ao “humanamente objetivo”, isto é, ao “universalmente subjetivo”);

- a definição da existência de um instrumento analítico, de procedimentos formais e lógicos de rigor, de uma ética na argumentação que deveriam ser incorporados à toda atividade científica que tem a pretensão de se universalizar (isto é, uma afirmação científica não deveria apenas auto-referir-se mas ser capaz de demonstrar a sua superioridade em relação a teses inspiradas em outras ideologias”).²⁵

Há nos “Cadernos do Cárcere” uma sistemática reflexão sobre a relação do processo de emancipação das classes trabalhadoras, da construção de sua hegemonia, com a rede de profissionais ligados à atividade técnico-científica (pedagogia escolar, revistas de divulgação etc). Se o capitalismo burocratiza, elitiza, segmenta o conhecimento científico de modo a garantir a sua instrumentalização, Gramsci preocupa-se com os

modos de democratização e socialização destes conhecimentos, como parte mesmo do processo de construção de uma nova hegemonia.

Por fim, Gramsci ao historicizar os sistemas científicos relativiza o próprio conceito de sua racionalidade intrínseca, a qual em Weber aparece hipostasiada em um modelo único de racionalidade ocidental. A noção de “científico” é associada a própria noção de “racional”, a instrumentalização dos meios aos fins. Assim, através do conceito mais amplo de hegemonia, que implica a construção de uma alternativa de racionalidade civilizatória, o método de Gramsci permite abordar o debate de fronteira da ciência contemporânea ao capitalismo, fugindo ao viés anti-cientificista que prevaleceria, como veremos, nos teóricos da Escola de Frankfurt.

c - Filosofia da práxis e previsão

Através da definição do método marxista como sendo um imanentismo radical e historicizado, Gramsci funda um campo teórico imune tanto ao determinismo quanto a um idealismo subjetivo encarnado por Benedetto Croce. Podemos, metodicamente, expor os passos de Gramsci em cinco noções complementares.

Nega, em primeiro lugar, que se “trata de descobrir” uma lei metafísica de “determinismo” e nem de estabelecer uma “lei geral de causalidade” (§ 52, Caderno 11, pag. 1479). Nega igualmente que Marx tenha formulado os conceitos de “regularidade” e de necessidade no

desenvolvimento histórico “a partir das ciências naturais, tendo se inspirado alternativamente na economia política”, especialmente na forma e na metodologia que a ciência econômica recebeu em David Ricardo”.²⁶

Em seguida, propõe que o que “se trata é de revelar como no desenvolvimento histórico constituíram-se forças relativamente “permanentes” que operam com uma certa regularidade e automatismo”. Gramsci chega aqui à noção de “mercado determinado”, ou seja, “determina relação de forças sociais numa determinada estrutura do aparelho de produção”, relação garantida (ou seja, tornada permanente) por uma determinada superestrutura política, moral, jurídica”.

Daí deriva, para Gramsci, a idéia de tendência: “Já que toda lei em economia política não pode deixar de ser tendencial, pois é obtida por meio do isolamento de um certo número de elementos e deixando-se de lado as forças contra-operantes, talvez se deva distinguir um grau maior ou menor de tendencialidade (...)” (§ 33, Caderno 10, pag. 1274).

A questão da previsibilidade coloca-se, nos termos da filosofia da práxis, como exercício na história de vontades coletivas objetivando fins, a partir do exame destas tendencialidades: “determinadas forças decisivas e permanentes aparecem historicamente, forças em cuja ação se apresenta um certo “automatismo que permite uma certa margem de “previsibilidade” e de certeza para o futuro daquelas iniciativas individuais que reagem a estas forças, após tê-las inferido e compreendido cientificamente”. (Caderno 10, pag. 1477).

Gramsci, após ter delimitado um campo de previsão, polemiza com o indeterminismo de Croce: “se os fatos sociais são imprevisíveis e o próprio conceito de previsão é um puro som, o irracional não pode deixar de dominar, e toda organização do homem é anti-história, é um “preconceito”; não resta mais que resolver caso a caso e com critérios imediatos, os problemas postos pelo desenvolvimento histórico (...) e o oportunismo é a única linha possível”. (§ 1, Caderno 13, pag. 1557).

d - Crítica ao determinismo econômico

Em seu cerco ao economicismo no plano filosófico, Gramsci desconstitui criticamente a noção da “determinação em última instância do econômico”, como princípio materialista chave do marxismo.

Ele procura, em primeiro lugar, revelar o que há de metafísico no núcleo mesmo desta concepção: “Se o idealismo especulativo é a ciência das categorias e da síntese a priori do espírito - isto é, uma forma de abstração anti-historicista - a filosofia implícita no Ensaio Popular (Tratado de Materialismo Histórico, de Bukhárin) é um idealismo invertido, no sentido de que conceitos e classificações empíricas substituem as categorias especulativas, sendo aquelas tão abstratas e anti-históricas quanto estas”.

Através do método dialético, Gramsci submete à crítica, em segundo lugar, a própria idéia da “determinação” no sentido em que ela se ajusta a um modelo de explicação de tipo causal. Assim, ele argumenta,

polemizando com o “Tratado de Materialismo Histórico” de Bukhárin: “A filosofia no “Ensaio Popular” (que lhe é implícita) pode ser chamada um aristotelismo positivista, uma adaptação da lógica formal aos métodos das ciências físicas e naturais. A lei da causalidade, a pesquisa da regularidade, da uniformidade, substituem a dialética histórica. Mas, como, a partir deste modo de conceber, pode se deduzir a superação, a “inversão” da práxis? O efeito mecanicamente jamais pode superar a causa ou o sistema de causas - por isso não pode haver outro desenvolvimento senão o monótono e vulgar evolucionismo”.

Como vimos, a expressão “em última instância” na história dos debates no seio do marxismo sempre foi anteposta aos críticos do determinismo econômico como defesa de uma causalidade não mecânica, mediada, complexa. Absorvia-se, inclusive, por meio desta expressão uma certa relativização da unilateralidade da determinação do econômico: este “determinaria” os acontecimentos apenas no sentido “forte” e, em geral, sofrendo no “sentido fraco”, os impactos da superestrutura.

Gramsci, imprimindo um certo rigor crítico à partir do método dialético, afirma: “Um dos traços mais visíveis da velha metafísica no Ensaio Popular é a busca de reduzir tudo a uma causa, a causa última, a causa final. Pode-se reconstruir a história do problema da causa única e última e demonstrar que essa é uma das manifestações da “procura de Deus”. Contra este dogmatismo, recordar ainda as duas cartas de Engels publicadas no Sozialistische Akademiker (§ 31, Caderno 11, pag. 1445). Em outra passagem, atribui esta necessidade de buscar uma determinação causal

unívoca, mesmo que mediada e relativizada, à procura de uma cientificidade típica das ciências naturais: “Já que “parece”, por uma estranha inversão de perspectivas, que as ciências naturais fornecem a capacidade de prever a evolução dos processos naturais, apenas se, e na medida em que, habilita abstratamente a “prever” o futuro da sociedade. Daí a busca das causas essenciais, aliás, da “causa primeira”, da “causa das causas”. Contudo, as “Teses sobre Feuerbach” já haviam criticado antecipadamente esta concepção simplista”.

Recorrendo desta vez explicitamente a um comentário sobre o método de Hegel, Gramsci, traçando as semelhanças do modo de pensar de Bukhárin e Achile Loria, lembra uma anotação irônica de Croce, extraída do seu livro “Materialismo Storico ed Economia Marxista”. Este observa que o fundador da filosofia da práxis não se propôs nunca esta questão acerca da causa última já que “a sua filosofia não era assim vulgar. Não havia “flertado” em vão com a dialética de Hegel, para andar em seguida em busca da causa última”.

Já vimos, por sua vez, como o termo “econômico” havia sofrido no campo teórico gramsciano uma desconstrução crítica. Isto é, um dos aspectos decisivos da contribuição de Marx teria sido justamente desnaturalizar o “econômico”, historicizá-lo enquanto relações sociais. Se isto é verdade, se o mundo real é impossível isolar o fato econômico objetivo de suas dimensões sociais subjetivas, o princípio causal economicista resulta decomposto em sua última célula.

e - As vontades coletivas como definidoras da história

Vejamos como agora, apoiado nesta visão crítica ao dualismo idéia/ matéria, Gramsci recompõe uma visão de história avessa ao determinismo.

Para Gramsci, o curso da história é definido pelo choque das vontades coletivas que ganham o peso de forças materiais e se objetivam na história. A ênfase é exatamente colocada no polo oposto ao método de interpretação da história chamado de materialista: não são as necessidades objetivas, expressas por atores sociais, que determinam o curso dos acontecimentos. Não há aqui lugar algum para qualquer teleologia da história, qualquer destino fixado para além da práxis dos atores sociais.

O determinismo de cunho economicista é afrontado em suas raízes: a ênfase na idéia de “vontade coletiva”, entendida não no sentido iluminista como expressão pura de uma racionalidade elaborada a priori²⁷, contraposta à noção de “necessidade objetiva” ressalta a noção de história como cenário da liberdade humana; é a passagem de dimensões subjetivas que se objetivam que opera o trânsito definidor da história e não o contrário como afirma o receituário materialista.

Esta dimensão da história sobe à flor da pele, está à vista dos olhos, nos períodos de revolução ou de grandes mudanças. Nestes momentos históricos, o pensamento e a ação de homens e mulheres, o movimento das idéias e das massas - até mesmo em sua dimensão individual - emergem como agentes que dão forma e conteúdo aos acontecimentos.

Mas estes são certamente momentos de exceção, intrinsecamente extraordinários. E seria lógico que o marxismo que visa a revolução se identificasse com eles. Mas o que dizer da rotina histórica, destes longos períodos do tempo nos quais os homens e mulheres parecem esmagados pelo peso das circunstâncias, estruturalmente contidos em sua ânsia de autonomia e de liberdade? Como sustentar aí a noção de que o curso da história é fruto do choque de “vontades coletivas”?

Ora, assim como marxismo é crítico da economia política e do naturalismo economicista que ela supõe, ele também deve ser crítico ao naturalismo implícito na teoria que faz a leitura determinista da história através do economicismo. O que aparece para a maioria que conforma a vasta legião dos dominados como destino, como fatalidade, como algo determinado por uma lei acima da consciência e da vontade humanas, é a contra-face do exercício implacável da vontade das classes dominantes.²⁸No capitalismo, esta vontade dominante apresenta-se sob a aparência de um automatismo econômico, como expressão pura das necessidades impostas pelo processo de reprodução do capital.

Esta ilusão determinista da história será tanto mais convincente quanto mais forte for a hegemonia dominante. Ver-se-á exposta quando o sistema de reprodução da dominação entra em crise ou é contestado em suas raízes. Mas até nestes momentos de máxima supremacia burguesa, o curso da história nunca é a expressão pura de vontade das classes dominantes e sim a resultante do choque desta vontade com outras, que mesmo em seus momentos de maior refluxo, continuam a agir.

Através de um historicismo imanentista é possível demonstrar as raízes históricas subjetivas de realidade que aparecem aos olhos contemporâneos como dadas, tangíveis e naturais em suas qualidades. Um Estado, um exército, um partido, uma fábrica, características culturais que conformam uma tradição e que por isso mesmo parecem desde sempre imutáveis, a partir de uma perspectiva histórica, revelam-se como produtos de um exercício cumulativo de vontades coletivas no tempo, revelam como são fruto das opções humanas e do acaso. Em suma, desnaturalizam-se, reencarnam-se em suas subjetividades profundas e, por isto mesmo, mutáveis.²⁹

Assim, a história é luta de classes na medida em que estas classes sociais se organizam em torno a interesses e projetos, exercendo as suas respectivas vontades coletivas. Nos períodos em que as classes dominadas não conseguem expressar-se coletivamente de forma eficaz e duradoura, os rumos da história são, no fundamental, definidos pelo choque das diversas vontades que se organizam na esfera das classes dominantes. Mas, mesmo nestes períodos, o silêncio estridente da luta de classes continua a ressoar em suas formas mais empíricas, no cotidiano, na cultura.

Não são, por isso, as classes sociais quimicamente puras que agem na história, mas suas diversas entidades, grupos, representações e partidos (em sentido histórico mais amplo) que exercitam as suas vontades coletivas. A mitologia, que freqüenta com assiduidade o imaginário e o verbo dos marxistas, a qual faz das classes sociais personagens explícitos da história é, na verdade, uma licenciosidade grosseira que resulta da noção

estalinista do partido único, alicerçada na noção de uma homogeneidade intrínseca das classes. Pois se um partido representa autenticamente e de modo exclusivo uma classe, a sua ação é expressamente a ação desta classe.

Na verdade, apenas nos momentos excepcionais de maior fluxo de auto-organização, há uma coincidência próxima entre o estatuto sociológico das classes e as formas através das quais elas exercitam as suas vontades coletivas. Mas, principalmente nestes momentos a sua diversidade e o seu pluralismo emergem.

Retomando a boa noção de Gramsci que o marxismo é filosofia da práxis e não sociologia bruta, positivada e empiricista, podemos dizer que as próprias classes sociais não têm uma existência permanente e estática. Elas existem para a história na medida em que expressam e estruturam, nos vários níveis possíveis de elaboração, as suas vontades coletivas.

Concluindo esta primeira síntese, o socialismo não deve ser compreendido como um imperativo ou uma necessidade histórica, no sentido determinista do termo necessidade. Ele não é sequer uma possibilidade objetivamente colocada para o curso da história. O socialismo como expressão de um projeto adversário, crítico e alternativo ao capitalismo só pode ser a expressão, superiormente organizada, de uma vontade coletiva historicamente construída . É antes de tudo política e cultura, distinção de princípio civilizatório, construção humana de projetos na história , ou seja , um projeto de emancipação enraizado nas contradições da sociedade capitalista .

f - Imanência historicista versus idealismo histórico

Esta primeira síntese poderia, no entanto, ser assimilada a uma leitura subjetivista ou idealista (no sentido croceano) da história se a ela não se acrescentar o princípio metodológico da imanência. Este princípio permite que a crítica ao determinismo histórico não resvale para o puro indeterminismo ou uma visão do curso da história como resultante do jogo irracional de acasos, circunstanciais e desejos humanos.

Existe, de fato, um condicionamento ou, poderíamos dizer, uma “determinação pela negativa” do exercício das vontades coletivas na história. Através do exame do real é possível afirmar aprioristicamente e com uma larga margem de segurança o que não acontecerá, as possibilidades de evolução que estão fechadas para uma determinada sociedade em um período delimitado.

Isto não é pouco. Mas é possível dizer mais: a partir de um exame acurado do real é possível delimitar campos de probabilidade - ou tendencialidades - de evolução de uma determinada sociedade. É possível delinear se tal evolução é mais ou menos provável, apontar tendências de desenvolvimento do real. É necessário, no entanto, precisar o critério deste condicionamento.

As vontades coletivas serão expansivas e eficazes na medida em que forem orgânicas, isto é, não arbitrárias ou idealistas em relação ao seu objeto e tempo histórico. Dito de outra forma: na medida em

que forem resposta as contradições imanentes à realidade na qual pretendem atuar.

Este princípio de imanência não pode ser aplicado ou entendido de forma a contradizer a primeira síntese que apresentamos, isto é, à noção de que são as vontades coletivas objetivadas que definem o curso dos acontecimentos. Não pode haver aqui determinismo internalizado: vontades coletivas que são orgânicas podem, por circunstâncias históricas específicas, não se expandirem; através da força da consciência e da ação humanas, vontades coletivas que apresentam tendencialidades fracas podem vir a ser dominantes. A vontade humana se dialetiza na relação como o real: transforma-o e é transformada, redefine possibilidades e é enriquecida pela contaminação das impurezas da vida.

A arbitrariedade ou caráter idealista ou inorgânico de uma vontade coletiva pode ser de caráter qualitativo ou quantitativo. É qualitativo na medida em que não se relaciona com as contradições imanentes de seu objeto, na medida em que não expressa criativamente as dimensões mais substantivas da sociedade em que atua. São deste caráter em geral as vontades coletivas que se por analogia, transportando projetos vitoriosos para outro tempo e lugar, desencarnando-os de seu conteúdo histórico real. É quantitativo na medida em que expressa projetos além de seu tempo histórico ou expressivamente além de suas possibilidades históricas concretas (aqui o conceito de correlação de forças é decisivo). São deste caráter em geral os projetos de cunho doutrinário ou sectário, que se

alimentam de contradições do real, mas que apresentam respostas subjetivas inorgânicas a estas contradições.

A permanência e a maturação de uma vontade coletiva na história não pode ser analisada apenas em função de sua expansividade (a qual deriva em boa medida do caráter orgânico de suas respostas), nem de sua eficácia (que se traduz no movimento da correlação de forças), mas principalmente se ela se baseia em contradições históricas duradouras. Este é, sem dúvida, o caso do projeto socialista.

g - Vontades coletivas e classes sociais

Os conflitos, interesses e projetos vinculados à reprodução do capital são, para Gramsci, o campo central das vontades coletivas que agem na história. Isto é, as classes sociais fornecem o substrato fundamental de referência para a construção destas vontades coletivas.

Esta centralidade deveria ser historicizada, tanto em relação ao modo como se exerce como em relação ao peso ou gravitação desta centralidade. É evidente que em uma sociedade já completamente saturada pelo processo de produção das mercadorias, esta articulação das vontades coletivas ao mundo da reprodução do capital opera-se de modo bastante distinto do que ocorre, por exemplo, em uma sociedade marcada pelo grau incipiente de desenvolvimento das relações mercantis. Isto é importante porque não há uma metodologia geral para a análise desta

articulação: ela é intrínseca ou imanente a cada realidade social em cada período analisado.

Para que não haja uma reintrodução do economicismo pelas portas do fundo no campo teórico que estamos elaborando é necessário qualificar o estatuto desta centralidade da dinâmica da produção na articulação das vontades coletivas.

Antes de tudo, é preciso compreender que o mundo da produção do capital não pode ser reduzido a sua dimensão econômica. Na verdade, ele é um complexo orgânico onde se articulam também realidades de poder, ideológicas e culturais. As contradições de natureza econômica ali se entrelaçam com realidades de gênero, de raça, de credo religioso, de nacionalidade etc conformando um solo polifônico de enraizamento das vontades coletivas.

Além disso, nenhum ser humano esgota a sua sociabilidade no mundo da produção. Ele também, desfruta de lazer e frui a cultura, exerce a sua sexualidade, comunga de outros coletivos de natureza não eminentemente econômica (clubes, associações etc), enfim vivencia uma série de situações que influenciam também a formação das vontades coletivas. Não há pois aqui nenhuma idéia de determinismo econômico mas sim de uma articulação mediada .Os modos de pensamento e atitudes dos distintos setores das classes sociais não podem ser pensados ,pois , unicamente a partir da esfera produtiva mas levando em consideração uma visão totalizante da sua sociabilidade .

Em determinados contextos históricos específicos inclusive motivações de natureza não econômica - litígios de nacionalidade, religiosos, raciais ou de gênero - podem ser os determinantes na articulação das vontades coletivas, subordinando ou sublimando os conflitos de ordem primordialmente econômica.

h - Individualidade e vontade coletiva

A noção de que o curso da história é definido por vontades coletivas que se objetivam permite uma abertura qualitativamente mais ampla para o papel do indivíduo na história e para os temas, enfim, da liberdade humana.

As individualidades têm um papel ativo na elaboração, organização e expansão das vontades coletivas. Este papel é particularmente visível e decisivo nos momentos catárticos, isto é, de saltos de qualidade na trajetória destas vontades coletivas. Em particular nos momentos históricos de crise quando ocorre um equilíbrio na correlação de força das vontades coletivas que disputam o futuro, o papel dos indivíduos situados em pontos chaves pode cumprir um papel desequilibrador e, portanto, definidor do curso da história.

Fica também redimensionado o grau de importância do acaso na definição dos cursos dos acontecimentos. Pois se o acaso tem os seus efeitos contidos e relativizados quando se trata das leis dos grandes

números, os seus efeitos são mais poderosos nos processos moleculares e individuais que operam na formação das vontades coletivas.

Aqui também, em uma escala micro, aplica-se o princípio da imanência: a ação e o pensamento dos indivíduos terá tanto mais capacidade expansiva, eficácia e amplitude no tempo quanto mais orgânicas ao seu objeto, quando mais incidirem sobre as contradições imanentes ao seu tempo histórico.

O maior mérito deste campo teórico, portanto, é incorporar em si de forma central o tema da liberdade humana. As opções humanas, o exercício de suas qualidades morais, as suas paixões - sempre em tensão com os condicionamentos do real - formam este caldo de cultura da subjetividade em que se alimenta o curso da história. Pois as vidas de todos os homens e mulheres que marcaram a história, para além de toda mistificação, podem ser concebidas como a grande vitória sobre a cultura da mediocridade e do conformismo dos que vivem sob o império da determinação alheia de suas vidas.

É a partir desta perspectiva que Gramsci chama a atenção de forma lúcida sobre os danos da crítica ao individualismo em geral: “Individualismo e individualidade (consciência da responsabilidade individual) ou personalidade. É de se ver o quando seja justo na tendência contra o individualismo e quando de errôneo e perigoso. E, depois, acrescenta na mesma nota: “Luta contra o individualismo é contra um determinado individualismo, com um determinado conteúdo social, e precisamente contra o individualismo econômico em um período no qual

este tornou-se anacrônico e anti-histórico (não esquecer, entretanto, que este foi necessário historicamente e foi uma fase do desenvolvimento progressivo)” (Cadernos do Cárcere, Cadernos 9, § 23, pag. 1110 e 1111).

Para fixar a temática da individualidade no centro do campo teórico que busca construir, Gramsci traz a si algumas perguntas básicas: “Que é o homem? Esta é a pergunta primeira e principal da filosofia. Como respondê-la? A definição pode encontrar-se no próprio homem, ou seja, em cada indivíduo. Mas é correta? Em cada homem, pode-se encontrar o que é cada homem individual, o qual, além disso, significa que é cada homem individual em cada momento singular. Se pensamos nisso, veremos que ao nos colocarmos a pergunta que é o homem queremos dizer: que pode chegar a ser o homem? Ou seja, se o homem pode dominar seu destino, pode “fazer-se”, pode criar uma vida. Dizemos, pois, que o homem é um processo, é precisamente o processo de seus atos. Se pensamos nisso, veremos que a mesma pergunta “que é o homem” não é uma pergunta abstrata ou “objetiva”. Surgiu porque refletimos acerca de nós mesmos e acerca dos demais, e queremos saber, a partir do que temos refletido e visto, o que somos e o que podemos chegar a ser, se somos realmente e dentro de quais limites “forjadores de nós mesmos”, de nossa vida, de nosso destino. E isto queremos saber “hoje”, nas condições dadas “hoje”, nas da vida de “hoje”, e não de uma vida qualquer ou de um homem qualquer”. (Cadernos do Cárcere, Caderno 10, 454, pag. 1343 e 1344).

O centro a partir do qual Gramsci pesquisa a dimensão humana é o da tensão entre determinação e liberdade. Veremos a seguir

como Gramsci, fugindo desde já de um registro naturalista ou essencialista da natureza humana, elabora um campo de respostas historicizado, para além de qualquer determinismo: “Todas as filosofias que existiram até agora reproduziram, como pode-se dizer, esta posição do catolicismo, ou seja, concebem o homem como indivíduo limitado a sua individualidade e o espírito como esta individualidade. Neste ponto, há que se reformar o conceito de homem. Isto é, há que se conceber o homem como uma série de relações ativas (em processo) no qual, ainda que a individualidade tenha a máxima importância, não é o único elemento necessário a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade está composta por vários elementos. 1) o indivíduo; 2) os demais homens; 3) a natureza. Mas os elementos segundo e terceiro não são tão simples como pode parecer. O indivíduo entra em relação com os demais homens não por justaposição, senão organicamente, enquanto toma parte de organismos, desde os mais simples até os mais complexos. Assim tampouco entra o homem em relação com a natureza de um modo simples, pelo fato dele próprio ser natureza, se não ativamente, por meio do trabalho e da técnica. Além disso: estas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes, ou seja, correspondem a um grau maior ou menor de inteligência ou compreensão que tem delas o indivíduo humano. Por isso, pode-se dizer que cada qual muda-se a si mesmo, se modifica, na medida em que muda e modifica todo o complexo de relações das quais é o centro de interconexão. Neste sentido, o filósofo real é e não pode ser senão o político; isto é, o homem ativo que modifica o ambiente, entendido por ambiente o conjunto das relações nas quais

intervém o indivíduo. Se a própria individualidade é o conjunto destas relações, fazer-se uma personalidade significa então adquirir consciência de tais relações e modificar a personalidade significa modificar os conjuntos desta relações” (Cadernos do Cárcere, Caderno 10, § 54, pag. 1394-1395).

Manuel Sacristán qualifica este conceito de ser humano como um “centro de interconexão” como “uma das respostas doutrinárias marxistas mais precisas à analítica existencial”.³⁰ O mesmo Sacristán, em um texto de 1963, caracteriza a concepção existencialista de liberdade: “o existencialismo heideggeriano vê na angústia existencial um temperamento ou estado de ânimo no qual o indivíduo anula em sua consciência todo o conteúdo cultural e social que o alimentou, os lugares comuns, as idéias públicas, incluindo as científicas, para encontrar ao final um vazio que seria o momento da liberdade”. A liberdade humana para Gramsci transita em outro percurso, não no dos constrangimentos de fora para um espaço vazio da personalidade mas um trânsito, de dentro, a partir do núcleo de cada pessoa, para as suas determinações naturais e sociais, que não são imutáveis nem alheias à vontade transformadora dos indivíduos.

Definida a tensão entre liberdade e determinação como constituinte do núcleo da personalidade humana, Gramsci dá o passo seguinte, elaborando os elos entre a liberdade humana individual e a história:

“... não basta conhecer o conjunto das relações enquanto existem em um momento dado como um dado sistema, mas importa conhecê-lo geneticamente, no seu modo de formação, pois cada indivíduo

não só é a síntese das relações existentes mas ainda na história destas relações, isto é, o acúmulo de todo passado.

Dir-se-á que aquilo que um só pode mudar é bem pouco, em relação com sua força. O que é verdade até um certo ponto. Pois o indivíduo pode associar-se com todos aqueles que querem a mesma mudança e, se esta mudança é racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um número importante de vezes e obter uma mudança bem mais radical do que aquela que a primeira vista seria possível” (Cadernos do Cárcere, Caderno 10, § 54, pag. 1345-1346).

A seguir, veremos como o campo marxista elaborado por Gramsci combina esta dialética entre emancipação individual e emancipação coletiva.

Ao enquadrar no centro do projeto de transformação socialista a combinação dialética entre emancipação individual e coletiva, Gramsci também aqui está desenvolvendo as ricas indicações do marxismo de Labriola. Sempre crítico ao sociologismo ao qual o marxismo era às vezes identificado, Labriola deriva da interpretação do comunismo como a forma mais elevada de consciência o momento da transformação do indivíduo para reconstruir a partir daí uma nova sociabilidade.

Gramsci utiliza o termo “catarse” para designar a passagem da consciência corporativa à consciência hegemônica: “pode-se empregar o termo “catarse” para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, isto é,

de Gramsci, o conceito de cidadania ativa como base da democracia. É um marxismo exatamente nas antípodas da “cultura do coletivismo” cujas expressões mais rudes conviveram, não por acaso, com o “culto da personalidade”, o grande líder que concentrava em si as qualidades alienadas da multidão dos seus liderados.

i - Gramsci idealista?

Era quase fatal que ao dirigir o ácido da sua crítica ao determinismo materialista o campo teórico fundado por Gramsci fosse acusado de “subestimar o econômico” ou mesmo de ser intrinsecamente idealista.

Estas críticas resultam certamente de uma incompreensão do campo filosófico gramsciano. Ao definir o método do marxismo como o da imanência historicizada e depurada de qualquer traço metafísico, o que

Gramsci conquista é um novo ponto de vista na crítica ao idealismo, mais forte e fecundo até exatamente por não se firmar em uma mera oposição abstrata a ele. Ao invés de “subestimar o econômico”, como se afirma, o que Gramsci faz é restabelecer a multilateralidade do mundo da produção de mercadorias: isto é, a “economia” é apropriada em uma dimensão enriquecida na sua complexa dialética do objetivo/subjetivo.

A crítica ao idealismo em Gramsci não é afirmação da primazia da matéria sobre o espírito, do objetivo em relação ao subjetivo, da economia sobre as demais instâncias da sociedade humana. Isto para ele, como vimos, é apenas um “idealismo invertido”. O idealismo para Gramsci é

Apoiando-se nas tendências imanentes ao próprio desenvolvimento capitalista, Gramsci concebe, então, a partir da contradição entre a exaltação do individualismo e a opressão do desenvolvimento autônomo das individualidades, o processo emancipatório do socialismo como desencadeado por um vasto movimento político-cultural que tivesse as virtudes combinadas do Renascimento e da Reforma, isto é, que fosse ao mesmo tempo humanista e popular. A superação do homem-massa, passivo, acrítico, inconsciente de suas possibilidades autônomas, passa a se identificar com o processo de transformação social. Eis aqui, sem dúvida, no centro do marxismo de Gramsci, o conceito de cidadania ativa como base da democracia. É um marxismo exatamente nas antípodas da “cultura do coletivismo” cujas expressões mais rudes conviveram, não por acaso, com o “culto da personalidade”, o grande líder que concentrava em si as qualidades alienadas da multidão dos seus liderados.

i - Gramsci idealista?

Era quase fatal que ao dirigir o ácido da sua crítica ao determinismo materialista o campo teórico fundado por Gramsci fosse acusado de “subestimar o econômico” ou mesmo de ser intrinsecamente idealista.

Estas críticas resultam certamente de uma incompreensão do campo filosófico gramsciano. Ao definir o método do marxismo como o da imanência historicizada e depurada de qualquer traço metafísico, o que

Gramsci conquista é um novo ponto de vista na crítica ao idealismo, mais forte e fecundo até exatamente por não se firmar em uma mera oposição abstrata a ele. Ao invés de “subestimar o econômico”, como se afirma, o que Gramsci faz é restabelecer a multilateralidade do mundo da produção de mercadorias: isto é, a “economia” é apropriada em uma dimensão enriquecida na sua complexa dialética do objetivo/subjetivo.

A crítica ao idealismo em Gramsci não é afirmação da primazia da matéria sobre o espírito, do objetivo em relação ao subjetivo, da economia sobre as demais instâncias da sociedade humana. Isto para ele, como vimos, é apenas um “idealismo invertido”. O idealismo para Gramsci é literalmente redefinido: tratam-se das ideologias subjetivistas, arbitrárias, especulativas, ou em outras palavras, que não expressam ou elaboram ativamente as contradições imanentes da sociedade e, por isso mesmo, não se tornam duradouramente orgânicas de uma determinada época ou conjuntura histórica

Assim, por exemplo, a crítica de Gramsci a Croce não incide sobre a sua valorização do momento ético-político mas na hipostasia desta dimensão e a reconstrução especulativa e arbitrária da história que daí resulta. Gramsci, ao precisar nesta direção a crítica ao idealismo, quer incorporar ao seu campo teórico a dimensão central das “idéias que ganham a força material”, na expressão de Marx.

Em segundo lugar, Gramsci historiciza a crítica às formas do idealismo moderno ao formular uma teoria dos intelectuais e das superestruturas. Como ele próprio afirma: “a filosofia da práxis” absorve “a

concepção subjetiva da realidade (o idealismo) na teoria da superestrutura, absorve-o e explica-o historicamente, isto é, “supera-o”, reduz-o a um “momento” seu. A teoria da superestrutura é a tradição em termos do historicismo realista da concepção subjetiva da realidade” (§ 6, Caderno 10, pag. 1244).

A crítica à “subestimação do econômico” percorre um caminho análogo do erro. Basta substituir “econômico” por mundo da produção ou mundo do trabalho para iluminar a vacuidade da crítica. Das experiências dos conselhos à análise do fordismo, o mundo polifônico do trabalho aparece com força e centralidade na construção gramsciana. Através do conceito de “revolução passiva”, por exemplo, esta teoria da formação tardia e estatizada da burguesia italiana, não se recupera uma das dimensões essenciais do capitalismo italiano?

Se a crítica revela a sua vacuidade quando exposta, mesmo que de passagem, aos conteúdos da obra gramsciana, a crítica da crítica revela, por sua vez, o economicismo de origem. A exigência da sobre-valorização do “econômico” que nela está implícita tem exatamente este significado: de ser uma reação à própria definição do marxismo como filosofia da práxis, à quebra das correntes que o prendiam à concepção materialista e determinista e travavam a sua expansão hegemônica na sociedade moderna.

Notas

1 - Uma excelente reconstituição do panorama intelectual e das linhas dominantes no socialismo italiano, que constituíram as referências para a formação de Gramsci está em “Democracia Operária” - Vol. I, Dias, Edmundo Fernandes. Campinas, Ed. da Unicamp, 1987.

2 - Ver o interessante artigo de Renato Zangheri, “Gramsci e la teoria del materialismo storico”, publicado em Crítica Marxista, número 5, settembre - ottobre de 1983, pags. 5 a 22.

3 - Gramsci, Antônio. Quaderni del Carcere (Edizione Critica dell'Istituto Gramsci. A cura de Valentino Gerratama). Torino, Giulio Einaudi Editore, 1975. Caderno 8, § 214, pag. 1073.

4 - Manuel Sacristán, no ensaio A formação do marxismo de Gramsci (em Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I. Barcelona, Icaria Editorial, 1983), capta agudamente este sentido da síntese de Gramsci.

5 - Jocteau, Gian Carlo. Gramsci: Guida alle interpretazioni. Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1975.

6 - Ver o excelente ensaio de Edmundo Fernandes Dias “Sobre a leitura dos textos gramscianos: usos e abusos”, publicado em Idéias, Campinas, Editora da Unicamp, ano I, número 1, pags. 111 a 137. Ver também o artigo de Francisco Piñón, “Tras las huellas de la filosofía de Gramsci”, em Crítica de la economía política, México D.F., 18/19, enero-junio de 1981, pags. 201 a 225.

7 - Uma das brilhantes exceções é Christinne Bucci-Glucksman que, em seu livro “Gramsci e o Estado”, aborda na quinta parte o tema da “refundação da filosofia marxista”. No entanto, a autora não dá a esta reflexão a centralidade e amplitude

necessárias, preferindo identificar o núcleo da contribuição de Gramsci na noção de “Estado ampliado”.

8 - Kosick, Karel. Gramsci e la filosofia della “praxis” in *Studdi Gramsciani*. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958. Roma, Editora Riuniti, 1958.

9 - Luciano Gruppi, em “O conceito de Hegemonia em Gramsci” (Rio de Janeiro, Edição Graal, 1978), afirma de modo típico sobre a identificação feita por Gramsci entre “universal subjetivo” e objetivo: “Diante destas formulações, coloca-se imediatamente um problema: não cairá Gramsci no idealismo? Eu acredito - e trata-se, de resto, de uma opinião bastante difundida - que Gramsci, em algumas de suas formulações, cai efetivamente no idealismo”. De acordo com Gruppi, em suas formulações filosóficas, Gramsci confunde “objeto” com “realidade”. Gruppi explica esta queda de Gramsci no idealismo “quando ele chega às formulações teóricas mais gerais” não apenas como fruto de “sua matriz croceana”, mas também como “reação ao materialismo vulgar, o qual anula a função do sujeito, a iniciativa política, a práxis revolucionária”. (pag. 121,122).

Esta crítica às concepções filosóficas de Gramsci é aceita parcialmente por Carlos Nelson Coutinho em “Gramsci - um estudo sobre seu pensamento político” (Editora Campus, 1989), quando ele distingue a obra política perfeitamente de acordo com o método “ontológico-social” de Marx, da elaboração filosófica quando Gramsci coloca “algumas vezes” a “subjetividade acima da objetividade”. Para Carlos Nelson, “as formulações filosóficas de Gramsci estão por vezes aquém da riqueza categorial da dialética materialista, tal como esboçada por Lenin nos “Cadernos filosóficos”. Carlos Nelson associa também o anti-economicismo de Gramsci a uma “relativa subestimação da análise econômica concreta”.

10 - Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere*, op. cit., pag. 1224.

11 - Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere*, op. cit., pag. 435.

12 - Vacca, Giuseppe - "Gramsci en nuestro tiempo. Hegemonia y Democracia" in Verajano, Juan Trias (org.). "Gramsci y la Izquierda Europea". Madrid, Fundacion de Investigaciones Marxistas, 1992, pag. 69.

13 - É esta centralização e força gravitacional do conceito de hegemonia que constitui a originalidade do campo teórico gramsciano. O historiador inglês Perry Anderson, em seu ensaio "As antinomias de Gramsci", tem apenas parcialmente razão ao relacionar o conceito de hegemonia em Gramsci tal como foi usado na própria origem do marxismo russo e na formação da tradição leninista. A idéia de hegemonia da social-democracia russa na luta contra o czarismo - separando e distinguindo o seu papel dos liberais - constitui um lugar central na tradição leninista, explica em grande medida a sua dinâmica.

O conceito de hegemonia em Gramsci, porém, ganha uma tal amplitude - da esfera da política a uma dimensão civilizatória - e uma tal centralidade - passa a nuclear um conjunto de noções que reproblematicizam e reconceituam o tema da revolução - que Anderson corre o risco de apagar o principal: o estatuto da autonomia do pensamento de Gramsci em relação à tradição leninista e a base de sua crítica em relação à III Internacional.

14 - Gramsci, Antonio. Quaderni del Carcere, op.cit., Caderno 11, pag. 1445.

15 - A noção de hegemonia tal como foi desenvolvida por Gramsci aparece, por exemplo, muito nitidamente no capítulo dedicado à Feuerbach, na "Ideologia Alemã". Lá está escrito: "Os pensamentos da classe dominantes são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder material dominante numa dada sociedade é também a potência dominante espiritual. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual está submetido igualmente à classe dominante". Marx, Karl e Engels, Friedrich. "A Ideologia Alemã" I. Lisboa, Edit. Presença. pag. 56. Após

identificar, no interior das classes dominantes, os “ideólogos ativos” e os que têm uma atitude passiva e receptiva, Marx nos fala da necessidade das classes dominantes apresentarem suas idéias como universais: “Com efeito, cada nova classe no poder é obrigada, quanto mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade, a representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos”. Ibid, pag. 57.

16 - A relação entre o conceito de hegemonia e a “economia” é central para Gramsci, ao contrário dos seus intérpretes que a relacionam apenas ao plano da “superestrutura”. Em uma passagem muito expressiva, ele afirma: “Porque a reforma intelectual e moral é sempre ligada a um programa de reforma econômica e, assim, o programa de reforma econômica é o modo concreto através do qual se apresenta uma reforma intelectual e moral”. (Quaderni del Carcere, op. cit., pag 953). Em outro momento, ele relaciona a hegemonia à “função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica”. (Quaderni del Carcere, op. cit., pag. 1591). No célebre estudo do fordismo, Gramsci mostra como a “hegemonia nasce da fábrica e não tem necessidades de tantos intermediários políticos e ideológicos”. (Quaderni del Carcere, op. cit., pag. 72).

17 - As críticas ao “Tratado de Materialismo Histórico”, de Bukhárin, concentram-se no caderno 11 (XVIII) (Introdução do estudo da filosofia).

18 - Bucci. Glucksmann, Christinne. Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia. Rio de Janeiro, Edit. Paz e Terra, 1980, pags. 268 e 269.

19 - Gramsci faz nos Cadernos do Cárcere apenas uma menção de passagem e alusiva a Lukács, demonstrando provavelmente o desconhecimento de sua obra “História e Consciência de classe”. Lukács só conhecerá os “Cadernos do Cárcere”

bem depois da Segunda Guerra Mundial. Em entrevista à revista “New Left Review”, nº 68, julho de 1971, Lukács afirma que ele, Korsch e Gramsci haviam nos anos trinta lutado contra o mecanicismo herdado da II Internacional e comenta, de passagem, que Gramsci havia sido o “melhor dentre nós”. Ver o ensaio “Gramsci e Lukács: em direção a um marxismo antipositivista” de Michael Lowy em “Romantismo e messianismo”. São Paulo, Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

20 - Quaderni del Carcere, op. cit., pag. 455.

21 - Em “A transformação da filosofia”, pags. 54 e 55, Louis Althusser aborda este tema fundamental de forma autocrítica: “Quando observamos a história do movimento operário marxista através do prisma das formas filosóficas com que ele se identificou, encontramos-nos perante duas situações perfeitamente típicas. Na primeira situação, encontramos-nos com Marx, Engels, Lenin e Mao que, de um modo ou de outro, sempre deram a impressão de desconfiar de tudo o que possa perceber-se como uma filosofia produzida como tal “filosofia” nas formas da hegemonia ideológica que analisamos. Pelo contrário, na segunda situação, encontramos-nos com homens como Lukács, ainda que seja determinante, e sobretudo Estaline (que efetivamente foi o abrir de todas as grandes vias de uma filosofia marxista produzida como “filosofia”). Estaline fê-lo ao retomar algumas frases infelizes de Engels sobre a “matéria e o movimento”, etc, e ao orientar a filosofia marxista na via de uma ontologia metafísica materialista realizada através da matéria (...) Tudo se passa, pois, como se experimentalmente a história do movimento operário marxista tivesse dado razão, num ponto embora obscuro, a Marx, Lenin e Gramsci, contradizendo Bukhárin, Bogdanov e sobretudo Estaline. Tudo se passa como se devido à extrema preocupação (à par da grande discrição, nas suas intervenções diretamente filosóficas, ao lado da constante prática de uma filosofia que nunca quiseram escrever), Marx, Lenin e Gramsci tivessem sugerido que a filosofia de que necessitava o marxismo não era uma filosofia produzida como “filosofia”, mas uma nova prática da filosofia”. (“A transformação da filosofia, São Paulo, Edições Mandacuru, 1989).

22 - Quaderni del Carcere, op. cit., pag. 1319-1320.

23 - Carlos Nelson Coutinho parece operar às cegas quando critica Gramsci por não ser autenticamente marxista quando afirma que a própria filosofia da práxis é uma superestrutura. Ver “Gramsci - um estudo sobre o seu pensamento político”, Rio de Janeiro, Campus, 1989, pag. 61.

24 - Quaderni del Carcere, op. cit., pag. 1231.

25 - “Na discussão científica, já que se supõe que o interesse seja a procura da verdade e o progresso da ciência, demonstra ser mais “avançado” quem se coloca do ponto de vista que o adversário pode exprimir uma exigência que deve ser incorporada seja como momento subordinado, na própria construção. “Quaderni del Carcere, op. cit., pag. 1263.

26 - Em “Gramsci: a filosofia da práxis como previsão”, Nicola Badaloni reproduz a interessante correspondência entre Gramsci e Piero Sraffa sobre até que ponto pode-se identificar em David Ricardo esta interpretação filosófica de Marx (em Hobsbawn, Eric. História do Marxismo, vol. X, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pag. 65.

27 - Quaderni del Carcere, pag. 2267: “Elaboração nacional unitária de uma consciência coletiva demanda condições e iniciativas múltiplas. A difusão de um centro homogêneo, de um modo de pensar, e agir homogêneo é a condição principal mas não deve ser a única. Um erro muito difundido consiste em pensar que cada estrato social elabora a sua consciência e a sua cultura do mesmo modo, com os métodos dos intelectuais de profissão”.

28 - Quaderni del Carcere, pag. 2283: “A história dos grupos subalternos é necessariamente desagregada. É indubitável que na atividade histórica destes grupos está presente a tendência à unificação mesmo no plano prático, mas esta tendência é continuamente interrompida pela iniciativa coletiva dos grupos dominantes e, portanto, pode ser demonstrada apenas como um ciclo histórico completo, se esta se conclui com sucesso. Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos

dominantes, mesmo quando rebelam-se e insurgem-se; só a vitória “permanente” interrompe, e não imediatamente, a subordinação”.

29 - Quaderni del Carcere, pag. 1354: “Historicidade do real, inclusive a estrutura, porque esta é a testemunha, “documento” incontroverso daquilo que foi feito e continua a subsistir como condição do presente e do futuro”.

30 - Citado em “La categorizacion de lo individual em Gramsci”, de Joaquim Semprere em “Gramsci y la Izquierda Europea, op.cit., pags. 29 e 30.

31 - Quaderni del Carcere, pag. 1276: “Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente mas ocasional e desagregada, pertence-se simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, a própria personalidade é composta de modo bizarro; encontra-se nela elementos do homem da caverna e princípios da ciência mais moderna e avançada, preconceitos de toda a história passada de origem local e intenções de uma filosofia futura que será própria do gênero humano mundialmente.

Capítulo 8

O DETERMINISMO SOCIETÁRIO DA “TEORIA CRÍTICA”

*“Chegamos à conclusão que a
sociedade vai evoluir para um
mundo totalmente administrado;
que tudo vai ser regulado!(...)Uma
tendência imanente ao desenvolvimento
da humanidade, tendência que pode
seguramente ser interrompida
por catástrofes”.*

Horkheimer

A importância da chamada “Escola de Frankfurt” para a cultura marxista do século XX está, em primeiro lugar, no fato de ter fornecido uma alternativa de reflexão duradoura e crítica ao Diamat. O seu diálogo forte com a tradição filosófica clássica alemã construiu um forte contraste com o brutal empobrecimento filosófico do marxismo soviético.

A partir deste viés filosofante, a “Escola de Frankfurt” elevou a crítica do marxismo ao capitalismo a uma dimensão nitidamente civilizatória, patamar raro em meio ao culto do economicismo predominante na cultura marxista deste século. Embora em um registro quase sempre desequilibrado, temas como a crítica do produtivismo, do relacionamento instrumental com a natureza, do culto à ciência e à tecnologia, da cultura mercantil de massas, enfim, de uma razão técnico-científica conquistaram a centralidade em uma linha de reflexão inspirada no marxismo.

Mais decisivo ainda, os autores da “Teoria Crítica”, expressivos de um período marcado pela ascensão do nazismo e pela reconstrução muito dinâmica do capitalismo no pós-guerra, teorizaram sobre a falha do curso determinista da história rumo ao socialismo. Elaboraram assim teorias com pretensões de totalidade abertas longitudinalmente, no sentido da história. Como veremos, no entanto, esta falha no curso determinista da história não os conduziu à elaboração de uma concepção coerentemente anti-determinista da história, como em Gramsci. A visão realisticamente negativa das possibilidades da emergência do socialismo cruzou-se com um registro agudamente crítico sobre a sobrevivência do capitalismo liberal, conformando um quadro histórico angustiante de perversão de qualquer noção linear de progresso. A tradição iluminista com suas ilusões na onipotência de um curso racional e ascendente da história seria aqui o alvo principal de crítica.

Atribui-se com justeza à “História e consciência de classe”, de Lukács, a condição de referência fundadora das reflexões da “Escola de Frankfurt”. Lá estão as categorias centrais de “totalidade” e “reificação”, a elaboração filosófica especulativa assentada sobre o edifício sólido de “O Capital”, elementos chaves de coesão da “Teoria Crítica” até mesmo em seus momentos de desintegração auto-crítica, como nos últimos trabalhos de Horkheimer e Adorno. No entanto, falta a estes a consistência lógica, mesmo que metafísica, o círculo fechado da teoria do jovem Lukács marxista: ausente a figura do proletariado revolucionário, coincidência entre o objetivo e o subjetivo no devir da história.¹

O que a “Escola de Frankfurt” ganhou com esta inconsistência fundante foram o sentido da crítica anti-dogmática, uma maior interação com o empírico e uma ousadia especulativa. O que ela perdeu foi nitidamente o sentido de organicidade do pensamento emancipador em relação aos sujeitos sociais, gerando um ceticismo apenas parcialmente relativizado pela função conscientizadora de uma crítica à racionalidade inapelavelmente vigente. Sua influência foi, de fato, basicamente acadêmica, restrita aos meios universitários.

Avessa a um determinismo histórico, a “Escola de Frankfurt” acabou, no entanto, praticando um rígido determinismo societário. Através do conceito de reificação altamente hipostasiado, até as zonas mais íntimas da personalidade no mundo contemporâneo foram simplificadamente assimiladas à coisificação gerada pelo mundo mercantil. Pelo menos no último Horkheimer, tal determinismo societário apresentar-se-ia em registros bastante assemelhados à inelutável mecanização e desencantamento do mundo teorizados por Max Weber. Este determinismo societário expressa-se particularmente na negação ou desvalorização da política. Da economia mercantil ao mundo da filosofia e da cultura, a

reflexão destes autores não acolheu a instância da política como uma esfera que goza de uma autonomia particular em sua função de mediação das relações sociais.

Estudaremos a seguir a “Escola de Frankfurt” nas obras mais decisivas de dois dos seus representantes centrais: Max Horkheimer e Theodor Adorno. A concentração nestes dois autores não reflete, de modo algum, a heterogeneidade dos caminhos percorridos pelos autores que são legitimamente relacionados a “Escola de Frankfurt”.²

HORKHEIMER

O ensaio “A situação atual da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social” (1931), de Horkheimer, é considerado uma das peças fundadoras da “Teoria Crítica”. Nele, o autor alinha três questões fundamentais.

Realiza uma avaliação crítica da tradição filosófica alemã a partir de Kant na qual se valoriza contra a ontologia introspectiva de Heidegger a sua orientação social predominante desde Hegel. Este “teria liberado a apreensão de si do entrave da introspecção e a teria dirigido para a questão de nossa essência própria, a questão do sujeito autônomo, criador da cultura, ao trabalho da história na qual esta essência se dá uma representação objetiva”.³ Hegel, “como o Século das Luzes na França e o liberalismo inglês admitiu com efeito os interesses particulares, as pulsações e as paixões dos homens enquanto forças motrizes reais”. A função da filosofia seria a de encontrar a racionalidade do mundo para além dos movimentos empíricos aparentemente arbitrários da história.

Superando tanto o caráter restritivo das ciências particulares e a pura filosofia especulativa, Horkheimer propõe um trabalho imbricado entre filosofia e cientistas (sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos) no “sentido de fazerem juntos o que em outros domínios se pode fazer sozinho no laboratório, de fazer tudo o que os pesquisadores autênticos já fizeram (...).⁴ O tema fundante destas pesquisas giraria” em torno à questão da relação entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e a transformação nas regiões culturais no sentido estrito, aos quais pertencem não somente o que se denominam os conteúdos espirituais da ciência, da arte e da religião, mas também o direito, os hábitos, a moda, a opinião pública, o esporte, os divertimentos, o estilo de vida ... etc”.⁵

Horkheimer critica como “Marx abstrato e, por consequência, mal compreendido”, a concepção de que a “a economia enquanto ser material é a única verdadeira realidade”, derivando-se dela como puro reflexo a personalidade, assim como o direito, a arte e a filosofia.

O ensaio “**Materialismo e moral**” (1933) é expressivo das tensões da elaboração de Horkheimer. As críticas tradicionais ao neokantismo (inexistência de uma ética universal incondicionada ou transcendente, enraizamento social e relatividade da moral) são combinadas à exaltação da busca de uma **racionalidade** “adequada ao nível atual de desenvolvimento”. O posicionamento dos trabalhadores no modo de produção capitalista facilita (mas não conduz inevitavelmente) à conformação de personalidades interessadas ou dispostas a esta racionalização. Há, por um lado, a negação de qualquer fatalismo: “A teoria materialista não dá àquele que age politicamente a certeza consoladora de chegar necessariamente ao objetivo. Ela não é uma metafísica da história mas dá conta da configuração de um modo que se transforma, tal como decorre

de uma evolução relativa aos esforços práticos que visam aprimorá-la”.⁶ Por outro lado, Horkheimer radicaliza, em polêmica com o idealismo, a negação de uma vontade criadora na história: “Mas contrariamente à filosofia idealista, o materialismo não reconduz absolutamente os interesses e as finalidades que são exercidas pelo sujeito a uma atividade criativa autônoma que lhe seria própria, à sua livre vontade; ele a considera melhor dizendo como o resultado de um desenvolvimento no qual participam os momentos subjetivos e objetivos”.⁷

“A propósito da polêmica sobre o racionalismo na filosofia contemporânea”, de 1934, opõe o materialismo ao racionalismo, ao empirismo inglês e ao irracionalismo, diferentes expressões do idealismo. A passagem da burguesia ao irracionalismo seria típica da evolução burguesa do período liberal à era dos monopólios capitalistas. O ensaio é expressivo por duas razões.

Problematiza, em um tom pessimista, as tendências revolucionárias do proletariado.⁸ À crítica à metafísica hegeliana de uma dialética fechada, segue-se o cerco à metafísica do proletariado: a noção de que “o sujeito e o objeto não coincidem jamais totalmente. Eles contêm antes uma relação de tensão que varia segundo o papel que joga a teoria na sociedade e de acordo com o grau de domínio em relação ao qual os homens exercem sobre eles mesmos como sobre a natureza não-humana”.⁹

De forma incisiva é criticada a fé racionalista no progresso como sendo “a projeção narcísica na eternidade do seu próprio eu condicionado historicamente”.

O ensaio **“Sobre o problema da verdade”** (1935) pretende defender a atualidade do marxismo, mesmo após o insucesso de suas previsões sobre a superação do capitalismo. Diferenciando-se do

pragmatismo, Horkheimer afirma que segundo o materialismo “a verdade é um momento da prática justa; mas aquele que a identifica imediatamente com o sucesso, coloca a história entre parênteses e torna-se um apologista da ordem dominante...”.¹⁰ Tomando distância do determinismo histórico, Horkheimer avança a noção de que “segundo o materialismo, a verificação, a prova de que os pensamentos coincidem com a realidade objetiva, constitui ela próprio um processo histórico que pode encontrar obstáculos e ser interrompido”.¹¹

O ensaio é particularmente interessante à nossa reflexão, pois nele Horkheimer revê qual o estatuto que atribui às tendências do capitalismo estudadas por Marx em “O Capital”. Nesta obra, Marx teria revelado “a necessidade de uma série de processos enquanto estes ainda não podiam ser estudados senão em germe nos países pouco desenvolvidos e em uma perspectiva que uma constituição liberal do mundo parecia ainda maravilhosa”: “a concentração de grandes massas de capitais face à parte incessantemente menor que retorna ao indivíduo médio em relação à riqueza do conjunto da sociedade, o crescimento do desemprego interrompido por períodos sempre breves de relativa expansão, a separação crescente entre a divisão do trabalho social em função dos diferentes tipos de mercadorias e a necessidade da coletividade, a inflexão da produtividade para fins destrutivos mais que construtivos assim como a exacerbação das oposições tanto no interior quanto no exterior dos Estados”.¹² Horkheimer vê no sistema de idéias fechado e logicamente necessário de “O Capital” o reflexo da “necessidade constrangedora com a qual tem lugar nesta época a produção e a reprodução da vida humana, a autonomia que as potências econômicas alcançaram face aos homens e a dependência de todos os grupos sociais a respeito da autoregulação do aparelho econômico”. Este determinismo

societário só poderia ser superado pela organização racional e consciente da economia em um novo tipo de sociedade.

Escrito em 1942, **“O Estado autoritário”** é marcante ao relacionar o determinismo histórico ao produtivismo e à crítica do “capitalismo de Estado”, encarnado pela experiência soviética. Vejamos estes três momentos expressivos.

“Segundo Hegel, as etapas do Espírito do Mundo se seguiriam uma às outras com uma necessidade lógica; nenhuma poderia ser saltada. Marx lhe foi fiel neste ponto. A história é apresentada como um desenvolvimento inviolável: nada de novo pode começar sem que o seu tempo tenha chegado”.¹³ Prosseguir nesta visão determinista seria, para Horkheimer, “absurdo na teoria e abjeto na política”. Ela apenas expressaria “a consciência exata em uma fase determinada da luta”.

A doutrina que pretende fazer do “capitalismo do Estado” um passo do capitalismo ao socialismo rebaixaria a revolução ao nível do “puro progresso”. A socialização dos meios de produção e a sua subordinação racional aos fins humanos não deveria ser vista como “uma aceleração do progresso mas como um salto para fora do progresso”. É por uma transformação desta natureza, mais além de um mero viés produtivista, que “a ciência marxista consiste na crítica da economia burguesa e não no esboço da economia socialista. Marx deixou este trabalho a Bebel”.¹⁴

Engels teria sido utópico ao identificar a socialização com o fim da dominação. O crescimento do estatismo, justificado e legitimado por um aumento na produtividade econômica, seria contrário à própria noção de emancipação. “Originalmente, a cada vez que uma etapa da planificação fosse atingida, uma parte da repressão deveria tornar-se supérflua. De fato, a repressão sempre mais cristalizou-se, no controle dos planos. Não pode-se

decidir no abstrato se o crescimento da produção realiza ou liquida o socialismo”.¹⁵

“A teoria crítica ontem e hoje”, palestra proferida por Horkheimer em 1970, apresenta através da reflexão amadurecida pelo tempo, várias linhas fundamentais de auto-crítica em relação ao primeiro período da “Teoria Crítica”. Horkheimer expõe aqueles que teriam sido os erros fundamentais de Marx: a noção de “que a revolução seria o resultado de crises econômicas mais e mais agudas, crises ligadas a uma pauperização crescente da classe operária em todos os países capitalistas”.¹⁶ Nenhum destes dois fenômenos teria se verificado, mas exatamente o contrário. Horkheimer, assim como no ensaio “O problema da verdade”, escrito 25 anos antes, expõe aqui um dogmatismo permanente em relação a “O Capital”, interpretando suas teses como a de leis invariantes sobre o futuro do capitalismo.

Em um registro tipicamente liberal, Horkheimer critica Marx por pretender uma sociedade construída sobre os valores da liberdade e da justiça, que se oporiam no mundo real.¹⁷

Mais significativo ainda, Horkheimer move-se para um determinismo histórico de inspiração nitidamente weberiana. “Chegamos à conclusão”, afirma ele, “que a sociedade vai evoluir para um mundo totalmente administrado; que tudo vai ser regulado!”. Tal evolução seria “uma tendência imanente ao desenvolvimento da humanidade, tendência que pode aliás seguramente ser interrompida por catástrofes”.¹⁸

Expressando a profundidade da sua desesperança, Horkheimer deserta da razão e recorre à teologia: “Pois nos devemos estar ligados à nostalgia de que ocorre neste mundo, o horror e a injustiça, não são a última palavra, mas que existe um Outro; e isso que nós afirmamos a nós próprios no interior disso que chamamos religião”.

ADORNO

Dialética do Iluminismo, coletânea de ensaios escrita por Horkheimer e Adorno em 1944, talvez seja a expressão mais densa e brilhante do pessimismo crítico da “Escola de Frankfurt”. Aqui o alvo da crítica mais além do capitalismo é o próprio princípio organizador da civilização ocidental: a cultura do Iluminismo e as perversões provocadas pelo seu desenvolvimento.

A obra carrega consigo os defeitos de suas virtudes excessivas: a agudeza da crítica é conquistada através de uma desconcertante imprecisão conceitual, as grandes linhas de continuidade cultural estabelecem conexões sobrepondo-se simplificadamente à diversidade histórica e até mesmo estética. Na “Dialética do Iluminismo”, o conceito de reificação alcança o seu vigor máximo enquanto peça chave de um rígido determinismo societário e viaja no tempo da cultura, descolado de sua base real no capitalismo. A crítica da cultura hipostasia-se assim em um viés nitidamente idealista, subordinando a racionalidade da história das idéias e valores ocidentais à ratio opressiva do presente.

Para Adorno e Horkheimer, a dimensão totalitária do Iluminismo é associada inextrincavelmente à generalização da mercantilização. O pensamento é inevitavelmente transformado em mercadoria e “o indivíduo vê-se reduzido a zero frente às potências econômicas”.¹⁹ “As reações mais íntimas dos homens estão tão perfeitamente reificadas ante seus próprios olhos que a idéia do que lhes é específico e peculiar sobrevive apenas na forma abstrata”.²⁰

O princípio da homogeneização através da abstração quantificável no valor de troca das mercadorias assenhora-se de toda a vida social. “O que não se adapta ao critério do cálculo e da utilidade é, aos olhos do Iluminismo, suspeito”.²¹ “No mundo do intercâmbio, está equivocado quem dá de mais; mais quem ama é sempre quem mais ama”.²² A crítica é estendida ao fenômeno da indústria cultural (cinema, rádio, publicidade), que como veículos da abolição do privilégio cultural mas não da sua democratização, conduzem à ruína e à coisificação.

A formalização da razão não seria mais do que “a expressão intelectual do modo mecânico da produção”. Descolada da noção de sentido, cindida em racionalidades instrumentais fragmentadas, a razão deriva para a anti-razão ou o irracionalismo. Enfim, “com a expansão da economia mercantil burguesa o obscuro horizonte do mito é aclarado pelo sol da **ratio** calculante sob cujos gélidos raios maduram os brotos da nova barbárie”.²³

A racionalidade mercantil do capitalismo é metaforicamente interpretada na obra de Homero e Sade. Segundo os autores, “a substituição dos fins pelos meios, que no capitalismo tardio assume rasgos de aberta loucura, pode-se já descobrir na pré-história da subjetividade”.²⁴ O mito de Ulisses remete a “exigência da sobriedade, do sentido dos fatos, da justa valorização das relações de força”, à assepsia racional típica de todo o Iluminismo burguês. Por sua vez, “os vícios privados em Sade como em Mandeville são a historiografia antecipada das virtudes públicas na era totalitária”.²⁵

Esta viagem do conceito de reificação, para além da realidade do capitalismo, desborda claramente o esforço de Marx em distinguir e individuar o modo de produção capitalista. “O burguês”, dizem

os autores, “nas formas sucessivas de proprietário de escravos, de comerciante e de administrador é o sujeito lógico do Iluminismo”.²⁶

O conceito de reificação serve também para fundamentar a crítica ao marxismo soviético, “frente ao qual inclusive a fantasia revolucionária se envergonha de si como utopismo e degenera em passiva confiança na tendência objetiva da história”. “Ao elevar a necessidade ao caráter “de base” para todos os tempos vindouros e ao degradar o espírito - segundo o estilo idealista ao papel de cimo supremo, o socialismo conservou demasiado rigidamente a herança da filosofia burguesa”.²⁷

Os deslizamentos conceituais, as generalizações indevidas, o sectarismo cultural expuseram a “Dialética do Iluminismo” à crítica de seus juízos unilaterais.²⁸ A primeira crítica cultural com pretensões totalizantes à moderna civilização capitalista nasceu, gravada pelo contexto e pelas tradições de seus autores, com um sectarismo infantil. Mas a reflexão sobre os vínculos entre a instrumentalidade da razão e as dimensões civilizatórias do capitalismo permaneceria com problemática duradoura.

DESCONSTRUÇÃO E CRÍTICA

O livro “Dialética Negativa” (1966), de Adorno, ficou conhecido como a monumental demonstração dos impasses da Teoria Crítica. O autor tem consciência plena do caráter crítico, não propositivo, da sua reflexão ao recordar no Prólogo as palavras de W. Benjamin: “é preciso atravessar a gelada imensidão da abstração antes de alcançar convincentemente a plenitude de uma filosofia concreta”.²⁹

Martin Jay em “Theodor W. Adorno e o colapso do conceito lukcasiano de totalidade”, enfatiza as quatro de-totalizações contidas na obra “Dialética Negativa”: “Não mais poderia o marxismo ocidental defender uma visão expressiva do conjunto no qual um meta sujeito seria ao mesmo tempo o objeto da história. Não mais a própria história poderia ser vista como um todo coerente com uma conclusão positiva como seu telos. Não mais a totalidade pode ignorar a não-identidade do histórico e do natural e subordinar este último à dominação humana. E não mais poderia a epistemologia totalizante da tradição hegeliana ser invocada de modo confiável contra as antinomias do pensamento burguês”.³⁰

Esta crítica à noção de totalidade, em suas múltiplas determinações, está voltada em Adorno para encontrar uma alternativa ao determinismo que não reincida em uma teoria idealista ingênua do livre-arbítrio.³¹ Adorno procura fundar este “campo teórico” através de uma verdadeira delimitação crítica em relação ao complexo filosófico ocidental, em seu ponto de saturação nos anos sessenta. Recapitulemos este itinerário crítico percorrido por Adorno em meio a esta “gelada imensidão da abstração”.

Sob o prisma de uma filosofia positiva da identidade, a sociedade capitalista moderna apresenta-se como um sistema (a angústia contemporânea seria o sintoma da claustrofobia da sociedade convertida em sistema). Para Adorno, “a última doutrina que na Ilustração utilizou a causalidade como arena política decisiva, a marxista da superestrutura e base, encontra-se quase que inocentemente atrasada, pois é anterior à situação em que tanto os mecanismos de produção, distribuição e dominação com as relações e ideologias econômicas e sociais se fizeram inextrincáveis e as formas de carne e osso passaram a ser um pedaço de ideologia”.³² Daí que

a “dialética negativa” se caracterize exatamente por seu caráter anti-sistêmico ou anti-totalizante.

A definição subjetiva e introspectiva da liberdade, como em Kant, levaria a ideologia liberal a uma superestimação da independência do indivíduo, embora esta fosse real. Ao definir a vontade como substância da realidade e reduzi-la à racionalidade, a idéia de liberdade em Kant “se faz paradoxal ao ser incluída no mundo das aparências, que é incompatível com o conceito kantiano desta liberdade”.³³ Assim, esta noção positiva racional da liberdade acaba identificando-a com a interiorização do princípio social vigente, levando ao prevalecimento do determinismo. Freud, em um registro semelhante, é também criticado: “a crítica do superego teria que converter-se na crítica à sociedade que o produz; se emudece diante dela é que se cala à norma social dominante”.³⁴

A cultura do Diamat é severamente criticada como ontologização de leis que só são naturais “por sua inevitabilidade sob as condições dominantes da produção”. Adorno afirma: “Só uma perversão dos motivos marxistas como o Diamat, que prolonga o reino da necessidade com a asseveração de que é idêntico ao da liberdade, pode degenerar na falsificação do polêmico conceito marxiano de legalidade natural, convertendo-o de construção pertinente à história natural em uma doutrina cientificista das constantes”.³⁵ Marx teria sido um Darwinista social apenas em um sentido irônico: “(...) a legalidade natural não tem realidade senão enquanto lei que rege o movimento de uma sociedade inconsciente; é assim como se refere a ela “O Capital” em uma fenomenologia do anti-espírito, desde a análise da forma das mercadorias até a teoria do derrocamento final”.³⁶

A filosofia da história hegeliana é compreendida não como mera ideologia mas a “consciência deformada da hegemonia real do todo”. Isto é, “o que há de irracional no conceito de Espírito Universal está tomado da irracionalidade do curso do mundo”,³⁷ a ausência concreta de um sujeito universal da história sendo assimilado ao complexo funcional formado pelos sujeitos particulares em suas relações heterônomas. Adorno vincula aqui o conceito da “reificação” à própria crítica da filosofia determinista da história: “Só se a necessidade histórica é reconhecida como aparência convertida em realidade e a determinação da história como casualmente metafísica, poderá a teoria mover seu enorme peso. A metafísica da história sabota este conhecimento”.³⁸

Toda forma de pensamento ontológico é negada por Adorno como um objetivismo e uma apologia do mundo existente. A ontologia, ao expulsar o homem do centro da sua criação, consolidaria a sua importância subjetiva. A partir da negação da ontologia, Adorno critica o existencialismo heideggeriano: “No pathos da autenticidade ressoa o eco de uma resistência contra a consciência coisificante: mas esta resistência partiu-se. O que restou da crítica dirige-se ao fenômeno, a saber, os sujeitos”.³⁹ O existencialismo sartreano, por sua vez, teria permanecido preso a uma noção idealista do sujeito: “Quanto menos oportunidades objetivas ofereceu-lhe a distribuição social do poder, tanto mais exclusivamente se impôs a Sartre a categoria kirkegaardiana de decisão”.⁴⁰ Adorno faz também a crítica de raiz à ontologia lukakcsiana do ser social a partir do hipostasiamento do trabalho: “Uma tal hipostase não faria mais que continuar a ilusão da hegemonia do princípio produtivo”.⁴¹

Crítico ao renascimento do interesse pelas obras do jovem Marx, que considera expressiva de visões idealistas, Adorno permanece fixado no conceito de fetichismo tal como elaborado em “O Capital”

(recusando inclusive o uso do termo “alienação”).⁴² Embora recuse uma visão simplificadamente materialista, Adorno não acompanha Gramsci na busca de uma “filosofia da práxis”, como superação do dualismo sujeito-objeto: “Nem o sujeito é nunca de verdade totalmente sujeito, nem o objeto totalmente objeto; mas tampouco são pedaços arrancados de uma textura que os transcenderia”.⁴³ E mais adiante: “Há que ater-se criticamente ao dualismo sujeito-objeto contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento”.⁴⁴

Este é um momento fundamental porque vincula o determinismo sociológico de Adorno à sua incapacidade de formular uma teoria alternativamente anti-determinista da história. Pois, através do conceito de reificação, Adorno postula a preponderância do objeto sobre a subjetividade. “Um indício”, diz ele, “da preeminência do objeto é a impotência do espírito em todos os seus juízos, como até o dia de hoje, na organização da realidade”.⁴⁵

É este pessimismo, conceitualmente incorporado, em relação às possibilidades da transformação dos sujeitos coletivos na história que permite a alguns autores interpretar a obra de Adorno como expressiva de uma filosofia da história negativa. A apoteose histórica de Marx teria sido revertida por Adorno em uma demonização da história, na qual o mal fora promovido ao status do Espírito Absoluto de Hegel. Em Adorno, “a história da salvação teria sido substituída pela história da danação”.⁴⁶

Notas

1 - Luc Ferry e Alain Renault, na Introdução à “Théorie Critique. Essais” de Max Horkheimer discorrem sobre esta inconsistência básica no edifício teórico do autor. Citando R. Bubner (Qu'est-ce la théorie critique? in Archives des philosophies, 35, 1972, pags. 381-421), eles apontam para a contradição da Teoria Crítica ao afirmar, de um lado, que todo pensamento deve ser remetido a um interesse social e, por outro, postular-se a si própria como expressão de uma racionalidade superior onde cessaria a determinação pelos interesses sociais particulares. A Escola de Frankfurt se acharia assim condenada a oscilar entre o dogmatismo auto-atribuído de uma teoria superior e o relativismo de uma filosofia reflexiva de interesses sociais.

2 - Além de Horkheimer (diretor do Instituto para Pesquisa Social desde 1937) e Adorno (que se vinculou ao Instituto desde o final dos anos vinte), seriam assimilados à Escola de Frankfurt Walter Benjamin (crítico literário e da cultura), Herbert Marcuse (crítico da opressão tecnológica e propositor de uma dimensão humana, baseada na revalorização da estética e do erotismo), Erich Fromm (que buscará uma síntese entre marxismo e freudianismo), Leo Lowenthal (com trabalhos na área de história e teoria da literatura). Karl Witfogel (cuja obra principal versa sobre a história da China) e Henrik Grossmann (estudos econômicos sobre o capitalismo), apesar de trabalharem junto com o Instituto, são menos relacionados à problemática central da Teoria Crítica.

3 - Horkheimer, Max. Théorie Critique. Essais, Paris, Payot, 1978, Ag. 68.

4 - Ibid., Ag. 75.

5 - Ibid., Ag. 77.

6 - Ibid., Ag. 112.

7 - Ibid., Ag. 115.

8 - “Parece que atualmente os esforços dos grupos sociais progressistas que objetivam alcançar uma sociedade mais racional estão reduzidos ao silêncio por um bom período. As formas de vida social estão já amplamente adaptadas às necessidades da economia do capitalismo avançado. “Horkheimer, Max. Op. Cit., Ag. 133.

9 - Ibid., Ag. 148.

- 10 - Ibid., Ag. 195.
- 11 - Ibid., Ag. 195.
- 12 - Ibid., Ag. 193.
- 13 - Ibid., Ag. 340.
- 14 - Ibid., Ag. 343.
- 15 - Ibid., Ag. 347.
- 16 - Ibid., Ag. 358.
- 17 - Ibid., Ag. 358.
- 18 - Ibid., Ag. 359.
- 19 - Horkheimer, Max e Adorno, Theodor. *Dialectica del Iluminismo*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1970, pags. 8 e 9.
- 20 - Ibid., Ag. 200.
- 21 - Ibid., Ag. 18.
- 22 - Ibid., Ag. 93.
- 23 - Ibid., Ag. 48.
- 24 - Ibid., Ag. 73.
- 25 - Ibid., Ag. 144.
- 26 - Ibid., Ag. 104.
- 27 - Ibid., Ag. 58.
- 28 - Entre eles, a negação em bloco do cinema, a crítica ao jazz como um fenômeno da indústria cultural. Veja-se, por exemplo, a analogia feita entre a epistemologia de Kant e Hollywood: “Kant antecipou intuitivamente o que foi realizado conscientemente somente por Hollywood: as imagens são censuradas de forma antecipada, no momento mesmo em que são produzidas, segundo os módulos do intelecto conforme ao qual deverão ser contemplados”. Horkheimer, Max e Adorno, Theodor, op. cit., Ag. 105.
- 29 - Adorno, Theodor W. *Dialectica Negativa*. Madrid, Taurus Ediciones, 1975, Ag. 7.
- 30 - Jay, Martin. *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley, University of California Press, 1984, Ag. 274.
- 31 - Adorno, Theodor W. *Dialectica Negativa*, op. cit., Ag. 213.
- 32 - Ibid., Ag. 266.

33 - Ibid., Ag. 231.

34 - Ibid., Ag. 272.

35 - Ibid., Ag. 354.

36 - Ibid., Ag. 355.

37 - Ibid., Ag. 301.

38 - Ibid., Ag. 321.

39 - Ibid., Ag. 116.

40 - Ibid., Ag. 55.

41 - Ibid., Ag. 180.

42 - Ibid., Ag. 191.

43 - Ibid., Ag. 177.

44 - Ibid., Ag. 178.

45 - Ibid., Ag. 187. Para Adorno, “a objeção de que sem sujeitos cognoscente não haveria conhecimento do objeto é insuficiente para demonstrar a prioridade ontológica da consciência”. (Ag. 187).

46 - Jay, Martin, op. cit., Ag. 263.

Capítulo 9

ALTHUSSER E O DETERMINISMO ESTRUTURALISTA

“Se podemos colocar como problema teórico a questão da transição de um modo de produção a outro e, portanto, não apenas explicar transições passadas mas ainda prever o futuro, e “saltar por cima de nosso tempo” (o que não podia fazer o historicismo hegeliano), é não em função de uma pretensa “estrutura experimental” da história, mas em função da teoria marxista como teoria dos modos de produção, da definição dos elementos constitutivos dos diferentes modos de produção, é pelo fato de que os problemas suscitados pela constituição de um modo de produção (em outras palavras, os problemas da transformação de um modo de produção em outro) são função direta da teoria dos modos de produção considerados”.

Althusser

Coube a Louis Althusser a autoria da tentativa teoricamente mais ousada na segunda metade do século XX de reelaborar a compreensão do marxismo como ciência determinista. O impacto desta tentativa foi de ordem mais cultural do que político-prática: não houve propriamente uma conexão orgânica desta reflexão com forças militantes significativas da esquerda. A condição a partir da qual Althusser formula sua teoria é a de um filósofo: a constituição de sua problemática é fortemente mediada pela autonomia do campo das idéias. É, sem dúvida, um meta-marxismo, uma crítica da crítica, uma reelaboração teórica na qual o real está fortemente enquadrado em categorias.

O impacto na cultura marxista das obras de Althusser não deve, no entanto, ser de modo algum desprezado. Atingindo seu auge na França na segunda metade dos anos sessenta, o althusserianismo gozaria de ondas sucessivas de influência no marxismo anglo-saxão e latino-americano.¹ Concebido do interior mesmo da cultura universitária francesa, com seu poder intelectual de irradiação, dotado dos protocolos de um discurso filosófico, intervindo diretamente nas brechas abertas pela crise da influência do PCURSS sobre os partidos comunistas europeus, as reflexões de Althusser polarizaram um momento chave no desenvolvimento do chamado marxismo ocidental.

Seria necessário, antes de tudo, delimitar o contexto de sua elaboração. O ambiente mais imediato das reflexões de Althusser é fornecido pela crise do marxismo-leninismo tal como sistematizado por Stalin, após o XX Congresso do PCURSS em 1956 e, posteriormente, com a crise sino-soviética. Filiado ao PCF desde 1948, Althusser vai fornecer uma leitura da obra de Marx na linha oposta à versão oficial que, em nome de um humanismo abstrato ou de cunho antropologizante, sublimava ou preteria os temas da luta de classes e do antagonismo básico capital/trabalho nas

relações de produção. A linha predominante do PCURSS desembocava nos temas da convivência com o imperialismo (superação da diplomacia típica da “guerra fria”), da transição pacífica ao socialismo, das frentes eleitorais PC/PS, das mudanças tecnológicas em curso como sinal do amadurecimento das forças produtivas em direção ao socialismo. O filosofar de Althusser poderia ser compreendido, deste ponto de vista, como uma crítica de esquerda aos fundamentos teóricos desta estratégia.²

O contexto cultural francês explica, em grande medida, as ênfases e as formas das reflexões althusserianas. As ênfases: o acento fortemente objetivista das principais elaborações de Althusser é certamente uma reação às influências das correntes existencialistas, tipificadas por Sartre, ou que teorizavam o marxismo com um viés acentuadamente subjetivista (o “humanismo” de Roger Garaudy, a temática da alienação em Henri Lefebvre ou da consciência de classe em Lucien Goldmann). As formas: Althusser inspirar-se-ia explicitamente nos modos estruturalistas paradigmaticamente desenvolvidos pela psicanálise, lingüística e antropologia, fortemente assimilados à cientificidade vigente nas ciências humanas na França. Como bem sintetiza François Dosse, a inteligência de Althusser esforça - se em direção a “uma verdadeira aposta que equivale a colocar o marxismo no centro da racionalidade contemporânea ao preço do seu desligamento da práxis, da dialética hegeliana, a fim de suplantar a vulgata estalinista em uso, fundada num economicismo mecânico”.³

O tempo histórico muito dinâmico no qual Althusser formula suas noções filosóficas básicas explica a instabilidade de sua reflexão. Esta abarca particularmente a década de sessenta até meados da década seguinte. Durante estes anos, houve o grande fluxo-refluxo dos processos políticos que culminaram em 1968 (maio francês, revolta na Tchecoslováquia, ofensiva vietnamita, “revolução cultural” chinesa). A

dinâmica do pensamento althusseriano foi profundamente afetada por estes fatos, que fizeram mover as contradições intrínsecas de seu sistema filosófico.

Não seria possível, no entanto, compreender a ambição do pensamento althusseriano sem confrontá-lo com a crise de fundamentos filosóficos do marxismo que, como vimos, data da sua origem e atravessa todo o século XX. A obra magna de Althusser, “Ler O Capital” pretende elaborar a filosofia ou a teoria que comparecia “em estado prático” na obra fundamental de Marx.

O caminho percorrido por Althusser o leva a eleger como adversário principal na cultura filosófica do marxismo o historicismo, inspirado em Hegel;⁴ “o assalto humanista e historicista que, em certos meios, há quarenta anos, não cessa de ameaçar o marxismo”, como afirma em “Ler O Capital”.⁵ O discurso filosófico de Althusser delimita campos explicitamente assim com as reflexões de Korsch, Lukács e, principalmente, Gramsci que chega a definir o marxismo como humanismo e historicismo absolutos. Ao mesmo tempo, Althusser procuraria reelaborar criticamente o economicismo das concepções de história baseadas no Prefácio de 1957 de Marx e no ensaio de Stálin, “Materialismo dialético e materialismo histórico”.⁶

ALTHUSSER E GRAMSCI

No sentido de clarificar esta oposição básica de caminhos filosóficos entre Gramsci e Althusser, opomos a seguir uma série de pontos de suas respectivas reflexões sobre o marxismo:⁷

Gramsci	Althusser
1. Marxismo como filosofia unitária e autônoma	1. Marxismo como materialismo dialético + mat. histórico
2. Marxismo como historicismo e humanismo absolutos	2. Marxismo como “anti-humanismo” (a-humanismo) e anti-historicismo (a-histor.)
3. Marxismo como fusão entre teoria e prática (práxis), como teoria orgânica à transformação do mundo	3. Marxismo como autonomia da teoria científica em relação às práticas (ver conceito de “prática teórica”)
4. Marxismo pensado a partir da interação sujeito/objeto, com ênfase no primeiro	4. Separação entre o processo real e o processo do conhecimento e denúncia do “sujeito” como ilusão ideológica
5. Ciência como parte das superestruturas, relacionadas às ideologias ou visões de mundo	5. Oposição entre ciência e ideologia, o marxismo significando um “corte epistemológico” com as ideologias
6. Ênfase na relação do marxismo com a história	6. Ênfase na relação do marxismo com as estruturas
7. Marxismo como superação da divisão entre materialismo/idealismo	7. Marxismo como materialismo
8. Marxismo como uma filosofia anti-determinista da história	8. Marxismo como ciência determinista da história

Em seu esforço para elaborar uma teoria da ciência que seria própria e específica do marxismo, Althusser alinha-se com a direção filosófica originalmente formulada por Engels. Formula às vezes em polêmica direta com este último, um outro caminho interpretativo para o método científico de Marx: ao invés de uma “dialética naturalista da matéria”, síntese superior de Hegel e Feuerbach, Althusser complexificaria notavelmente o campo do determinismo através da noção de causalidade estrutural, inspirando-se em um primeiro momento em Spinoza. Assim, o campo teórico althusseriano procuraria compatibilizar as noções de “determinação em última instância do econômico” e de “instância dominante” (específico para cada modo de produção). O conceito de “modo de produção” é ampliado no sentido de designar não apenas a “infra-estrutura” mas uma articulação entre estruturas diversas, isto é, incluindo também as instâncias da super-estrutura. A intenção de Althusser é a de criticar tanto a exterioridade quanto a univocidade mecânica da relação entre infra e superestrutura.

A inconsistência desta nova versão determinista do marxismo ficaria exposta nos sucessivos movimentos auto-críticos do autor a partir do final dos anos sessenta.⁸ Mais ainda, no sistema conceitual proposto haveria uma dificuldade lógica central - reconhecida pelos próprios althusserianos que se dedicaram à formulação de uma concepção marxista da história - em conceitualizar adequadamente a relação entre a noção de “determinação em última instância” do econômico e a dominância de uma instância em um modo de produção específico, tornando-os inoperacionalizáveis. Em particular, a noção de uma articulação estrutural com dominância ou não das várias instâncias de um modo de produção parecia mais adequada para explicar a sua reprodução funcional do que a lógica causal de seu processo de transformação.⁹

Busquemos sintetizar as linhas fundamentais da reflexão de Althusser através das seguintes obras: “A favor de Marx” (1965), “Ler o Capital” (1968), “Lenin e a filosofia” (1969), “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado” (1969/70), “Resposta a John Lewis” (1972), “Elementos de auto-crítica” (1974), e “A transformação da filosofia” (1976).

CRÍTICA DO HUMANISMO

A coletânea de ensaios reunida em “A favor de Marx” (1964) é importante por lançar a problemática e os temas básicos através dos quais Althusser elabora o diagnóstico da crise do marxismo. O centro da polêmica conduzida por Althusser nesta obra é o confronto marxismo-ciência versus humanismo-ideologia. Vejamos como ele através desta delimitação chega mesmo a interditar a própria noção de sujeito e toda possibilidade de contestação ao determinismo. Anotamos sete idéias-chaves.

Althusser distingue vários níveis da “prática social”: a produção, a prática política, a prática ideológica e a prática teórica. Esta última transforma em “conhecimentos” (verdades científicas) o produto ideológico das práticas “empíricas” (a atividade concreta dos homens) existentes. “Haveria um atraso na constituição da filosofia ou teoria marxista (materialismo dialético) em relação à ciência marxista (materialismo histórico)”. O fato desta filosofia sem precedentes ainda se encontrar, do ponto de vista de sua elaboração teórica, em atraso em relação à ciência marxista da História (o materialismo histórico), explica-se por razões histórico-políticas, mas também por razões teóricas: as grandes revoluções filosóficas são sempre precedidas e “veiculadas” pelas grandes revoluções

científicas que nelas “operam”, mas é preciso um grande trabalho teórico e uma grande maturação histórica para conferir-lhes uma forma explícita e adequada”.¹⁰

Utilizando os conceitos de “problemática” de Jacques Martin e de “corte epistemológico” de Bachelard, Althusser delimita três fases no desenvolvimento intelectual de Marx: obras da juventude (até 1842, kantiana-feuerbachiano); obras de maturação (1845-1857); obras da maturidade (desde 1857, culminando na elaboração de “O Capital”). A “Ideologia Alemã” e “Teses sobre Feuerbach” traduziriam o momento do corte epistemológico e de instauração de um “novo continente científico”, a ciência da história das formações sociais. Marx teria percorrido um caminho da ilusão para a verdade científica, retornando para aquém de Hegel (as produções teóricas do séc. XVIII inglês e francês), atravessando o mundo da ideologia alemã, “o mais esmagado dos mundos ao peso da ideologia”.

Althusser critica a metáfora, utilizada por Marx e Engels, de que a dialética marxista pode ser compreendida como uma mera inversão da dialética hegeliana: a idéia de que “enquanto em Hegel é o político-ideológico que é a essência do econômico, em Marx o econômico é que seria toda a essência do político-ideológico”. Quer destacar a especificidade da dialética marxista: ao invés de uma unidade simples, da determinação por um círculo apenas através do par fenômeno-essência, Althusser propõe a noção de uma unidade complexa estruturada com um dominante, de vários círculos descentrados. A determinação em última instância pelo econômico (modo de produção) e a autonomia relativa das superestruturas deveria ser compreendida através do conceito de “contradição sobredeterminada”. As superestruturas, as condições nacionais, os acontecimentos internacionais podem deslocar a contradição principal; a noção de um desenvolvimento desigual não deveria ser vista como algo exterior mas constituinte da própria

contradição. Assim, conclui Althusser, “o deslocamento e a condensação (das contradições), fundados na sua sobredeterminação, explicam por sua dominância, as fases (não antagonista, antagonista e explosiva) que constituem a existência do processo complexo, isto é, do “devir das coisas”.¹¹

Criticando o humanismo como uma ideologia, Althusser procura delimitá-la da ciência marxista. “A filosofia anterior idealista (“burguesa”) repousava, em todos os seus domínios e desenvolvimentos (teoria do conhecimento, concepção da história, economia política, moral, estética etc), sobre uma problemática da natureza humana (ou da essência do homem)”.¹² O marxismo seria um anti-humanismo teórico na medida em que “ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico, Marx rejeita todo este sistema orgânico de postulados. Ele rejeita as categorias filosóficas de sujeito, empirismo, essência ideal etc de todos os domínios em que elas reinam. Não somente da Economia Política (rejeição do mito do homo economicus, isto é, do indivíduo tendo faculdades e necessidades definidas enquanto sujeito da Economia clássica); não só da história (rejeição do atomismo social e do idealismo político-ético); não só da moral (rejeição da idéia moral kantiana); como também da própria filosofia: pois o materialismo de Marx exclui o empirismo do sujeito (e o seu inverso: o sujeito transcendental) e o idealismo do conceito (e o seu inverso: o empirismo do conceito)”.¹³

Althusser examina e critica como tautológica e vazia epistemologicamente a tentativa feita por Engels, na carta a Bloch, de procurar conciliar o reconhecimento do papel individual intencional da ação dos homens e a determinação a longo prazo dos acontecimentos históricos. Esta questão do “sujeito”, contra-argumenta Althusser, simplesmente não faz sentido para o marxismo que fundaria uma teoria da história em outro nível,

através “dos conceitos de estrutura, superestrutura e todas as suas especificações”.¹⁴

CRÍTICA DO HISTORICISMO

Se em “A favor de Marx”, Althusser polemiza com a interpretação do marxismo como humanismo, em “Ler o Capital” (1968) o alvo da crítica é principalmente o historicismo. É neste livro que Althusser trava uma disputa frontal com a interpretação do marxismo elaborada por Gramsci. Vejamos como ele, ao mesmo tempo, desconstitui a noção de uma filosofia da história inspirada em Hegel e reconstitue uma visão científica de um determinismo histórico.

Para Althusser, a descoberta de Marx em “O Capital” introduz um modo de pensamento filosófico autenticamente novo e muito adiantado em relação aos conceitos filosóficos disponíveis na época. A grande questão suscitada seria a de definir o conceito de uma causalidade estrutural. Os dois sistemas de conceitos existentes à época para se pensar a eficácia causal - o cartesiano (eficácia transitiva e analítica) e o expressivo (fenômeno/essência, de Leibniz e Hegel) - seriam inconsistentes com o método colocado em prática em “O Capital”. Apenas Spinoza teria tido a ousadia de estabelecer este problema e de lhe esboçar uma primeira solução. A solidão de Marx seria a solidão do marxismo contemporâneo em sua crise: “(...) o futuro teórico do materialismo histórico depende hoje do aprofundamento do materialismo dialético que, por sua vez, depende de um estudo crítico rigoroso de “O Capital”.¹⁵

Não haveria uma continuidade de objeto entre “O Capital” e a economia política clássica. Seria um erro pensar as categorias de “O Capital” como uma mera historicização da sua concepção a-histórica,

eternitária, fixista e abstrata. Seria reincidir no erro afirmar as palavras de Engels no “Anti-Duhring”, que relacionam diretamente conceito e realidade histórica. Segundo Althusser, “a história aparece em “O Capital” como objeto da teoria e não como objeto real, como objeto “abstrato” (conceitual) e não como objeto concreto-real”.¹⁶ Ao contrário do tempo hegeliano, marcado pela idéia de continuidade homogênea e pela contemporaneidade, haveria diferentes tempos na história relacionados a variações nas estruturas da sociedade. De acordo com Althusser, “há para cada tipo de modo de produção um tempo e uma história peculiares, escandidos de modo específico, do desenvolvimento das forças produtivas”.¹⁷ Em particular no capitalismo, “o conceito de tempo deveria ser construído a partir da realidade dos ritmos diferentes que assinalam as diferentes operações da produção, da circulação e da distribuição...”.¹⁸

Althusser localiza o surgimento dos temas do historicismo e do humanismo revolucionários “em torno da esquerda alemã, de Rosa Luxemburgo e Mehring primeiramente e, depois, após a revolução de 1917, em torno de numerosos teóricos, alguns dos quais se perderam como Korsch, mas outros desempenharam papel importante como Lukács, e até muito importante, como Gramsci”.¹⁹ Althusser visa criticamente em particular as leituras hegelianas de “O Capital”.²⁰ Mas concentra em Gramsci, herdeiro das tradições de Labriola e Croce, os “traços mais acentuados e as formas mais rigorosas” da interpretação do marxismo como historicismo absoluto. Apesar de ver no historicismo gramsciano um sentido prático positivo, como reação ao fatalismo determinista, Althusser identifica nele a chave de uma interpretação teórica diversa do marxismo. A nosso ver, Althusser exatamente por radicalizar uma interpretação do marxismo no sentido oposto ao de Gramsci, soube localizar em sua reflexão algo que, como vimos, a interpretação média do “eurocomunismo”, mais eclética, não

conseguiu ver: uma nova síntese filosófica para o marxismo. Althusser vai ao ponto chave ao afirmar que “Gramsci tende, pois, a confundir no materialismo histórico, como categoria única, ao mesmo tempo a teoria da história e o materialismo dialético que, no entanto, são disciplinas distintas”.²¹ E reage enfaticamente ao enquadramento de Gramsci das ciências na “superestrutura”, relacionadas às ideologias: Marx jamais incluiu nelas, salvo nas “obras de juventude” (e em particular nos “manuscritos de 1844”) o conhecimento científico. A ciência não pode ser classificada como ideologia, como a língua, que Stalin mostrou nela não se enquadrar (grifos do autor).²²

Althusser estende suas críticas às formas de historicismo que perspectivam o marxismo com uma filosofia do trabalho sejam elas éticas, personalistas ou existencialistas. Põe a ênfase na determinação do processo de trabalho por suas condições materiais. Entre os três elementos constitutivos do processo de trabalho - objeto, meio e força de trabalho - o determinante seriam os meios de trabalho, os quais definem o “modo de ataque” da natureza externa submetida à transformação na produção científica e o modo de produção. Este nos revelaria ainda as relações de produção, as quais já articulam a totalidade dos níveis distintos da sociedade. É aqui que o estruturalismo de Althusser funde-se a uma noção funcionalista, em detrimento da noção de “sujeito”: “(...) a estrutura das relações de produções de produção determina lugares e funções que são ocupados e assumidos por agentes de produção que nunca são mais do que ocupantes destes lugares, na medida em que são “portadores”(Trager) dessas funções (...) Os verdadeiros “sujeitos” são, pois, esses definidores e esses distribuidores: as relações de produção (e as relações sociais, políticas e ideológicas)” (grifos do autor).²³

É a partir desta reconstrução estruturalista do marxismo que Althusser repõe o seu carácter cientificamente determinista da história. Diz ele, ao final de seu longo ensaio em “Ler O Capital”: “Se podemos colocar como problema teórico a questão da transição de um modo de produção a outro e, portanto, não apenas explicar transições passadas, mas ainda prever o futuro, e “saltar por cima do nosso tempo” (o que não podia fazer o historicismo hegeliano), é não em função de uma pretensa “estrutura experimental” da história, mas em função da teoria marxista como teoria dos modos de produção, da definição dos elementos constitutivos dos diferentes modos de produção, é pelo fato de que os problemas teóricos suscitados pela constituição de um modo de produção (em outras palavras, os problemas da transformação de um modo de produção em outro) são função direta da teoria dos modos de produção considerados”. E mais adiante: “Por este motivo, é que podemos prever o futuro, e constituir a teoria não apenas deste futuro, mas também e sobretudo das vias e meios que nos garantirão a sua realidade”.²⁴

FILOSOFIA E POLÍTICA

Em “Lenin e sua filosofia” (1969), Althusser demonstra o quanto as suas temáticas derivam no fundamental das elaborações filosóficas de Engels, ao mesmo tempo em que procuram delimitar um espaço próprio e crítico em relação a elas. O percurso da argumentação é feito através do comentário sobre “Marxismo e empiriocriticismo”, de Lenin. Neste livro, diz Althusser, Lenin “fará um discurso sobre a filosofia e não no interior da filosofia”.²⁵ Este ponto de partida amarra-se à conclusão final, crítica à

definição do marxismo por Gramsci: “o marxismo não é uma (nova) filosofia da prática mas uma prática (nova) da filosofia”.

Althusser resume em três as grandes teses filosóficas de Lenin.

A primeira: a filosofia não é uma ciência mas uma Teoria das ciências, que visaria responder à questão gnoseológica fundamental: entre o par matéria/consciência, qual é o primordial, qual o secundário?

A segunda: haveria um ponto de enlace entre a filosofia e a ciência dada pela tese materialista da objetividade. As ciências da Natureza seriam espontaneamente materialistas mas para as ciências sociais não haveria produção de conhecimento científico sem Teoria científica.

A terceira: haveria igualmente um enlace entre a filosofia e a política, sendo a história da filosofia concebida como uma luta secular entre duas tendências: idealismo e materialismo.²⁶ Não haveria um terceiro caminho. A tomada de partido na filosofia representaria a luta de classes, o esforço por “traçar uma linha de demarcação no interior do campo teórico entre as idéias declaradas falsas e verdadeiras, o ideológico e o científico”.²⁷

Nas reflexões de Engels, fascinado pelas ciências da natureza, diz Althusser, haveria o ponto de enlace filosofia/ciências mas não o ponto nodal filosofia/política. Em função disso, Engels teria se equivocado na sua previsão positivista do desaparecimento da filosofia.

O ensaio “**Resposta a John Lewis**” (1972) é ilustrativo de como Althusser vincula os temas do anti-humanismo a uma visão

determinista da história. Aqui uma noção coletivista - as massas, as classes - opõem-se rigorosamente à noção de “sujeito”, do “homem” como um conceito mitológico da revolução burguesa. Para o “marxismo-leninismo”, afirma Althusser, as massas fazem a história, a luta de classes é o motor da história. “A história é um imenso sistema “natural-humano” em movimento, do qual o motor é a luta de classes. A história é um processo, um processo sem sujeito”.²⁸

Em “**Ideologias e aparelhos ideológicos de Estado**” (1969-1970) (**notas para uma investigação**), Althusser procura renovar a teoria marxista do Estado, a partir de suas reflexões filosóficas. Ele reconhece “que na sua prática política, os clássicos do marxismo trataram o Estado como uma realidade mais complexa do que a definição que dele se dá na “teoria marxista do Estado”.²⁹

O ponto de partida é nitidamente engelsiano. A definição da sociedade como infra-estrutura (base econômica) + superestrutura (sistema jurídico-político, o direito e o Estado; a ideologia). Althusser retoma a noção da determinação em última instância pelo econômico, da autonomia relativa da superestrutura”, da ação em retorno desta em relação à infra-estrutura.

O desenvolvimento é nitidamente de inspiração gramsciana, a diferenciação entre o Estado no sentido restrito (aparelho de Estado) e o Estado no sentido amplo (poder de Estado). Os “aparelhos ideológicos de Estado” (AIE) percorreram a trama privada da sociedade, abarcando o nível religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, informativo e cultural. A ideologia dominante cumpriria o papel de unificar e fazer funcionar no sentido da reprodução da sociedade capitalista estas várias esferas. Nas formações capitalistas tardias, o aparelho ideológico dominante seria o escolar.

A contribuição específica de Althusser refere-se ao tema da ideologia. Ela é definida como: 1) uma relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência; 2) uma existência material, sendo referida a um aparelho e a sua prática. Até aí são temas tradicionais da ideologia nos clássicos marxistas. Mas Althusser, analogicamente ao conceito de inconsciente de Freud, quer conferir uma conceituação geral a toda ideologia. A noção de “sujeito” é vista como a “categoria constitutiva de toda a ideologia, seja qual for a determinação desta (regional ou de classe) e seja qual for a sua data histórica. “A ideologia (em geral), segundo Althusser, seria omni-histórica, teria sempre uma mesma estrutura formal. O que marcaria a ciência seria sempre a afirmação do sujeito-ausente, através das estruturas: a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, mas “o sujeito age enquanto é agido”. O círculo se fecha: a prática transformadora é identificada e assimilada pela prática científica, que através da sua crítica à noção de sujeito, interditaria a função unificadora e reprodutiva da ideologia.

Talvez nenhum outro escrito de Althusser revele tanto a lógica estrutural - funcionalista de seu método. É nitidamente aqui uma lógica de conservação e de reprodução da sociedade, não de sua transformação. O “Post-Scriptum”, formulado por Althusser, retorna toda a elaboração à infra-estrutura, às relações de produção e à luta de classes. Mas isto corresponde exatamente a negar a rigidez da metáfora base/superestrutura - o ponto de partida inicial - já que, então, a ideologia e o próprio Estado comparecem como momentos constitutivos-chaves da infra-estrutura.

MOVIMENTOS DE AUTOCRÍTICA

Se alguns traços auto-críticos já eram formulados na “Resposta a John Lewis”, “**Elementos de auto-crítica**” (1974) representa o engajamento em uma direção auto-crítica, que leva o autor a questionar aspectos básicos de sua problemática e opções filosóficas.

O erro fundamental a que se atribui Althusser é o do “teoricismo”, por ter realizado uma interpretação racionalista da ruptura de Marx em 1845 com suas concepções anteriores, em termos da oposição entre verdade e erro. Teria subestimado o momento “dominante” desta ruptura, a “mudança de posição teórica de classe do “indivíduo” histórico Marx-Engels. Esta mudança de posição teórica de classe tem lugar, sob o efeito das lutas de classe políticas e de sua experiência na filosofia”.³⁰ O erro do teoricismo teria levado a três outros em consequência: a diferenciação especulativa entre ciência e ideologia, a categoria “prática teórica”, a tese especulativa da filosofia como “teoria da prática teórica”.

Althusser não reconhece, no entanto, o erro do estruturalismo: o de não haver compreendido que o marxismo defenderia o primado do processo sobre a estrutura. Isto seria de fato, colocar abaixo toda a sua interpretação do marxismo como anti-historicismo. Reconhece, ao invés, que havia sido spinozista: “Realizamos o rodear através de Spinoza para ver mais claro o rodear de Marx através de Hegel”. Spinoza havia ajudado a ver que o par sujeito/ fim constituía a “mistificação” da dialética hegeliana. Mas, inspirando-se em Spinoza, havia perdido o que Hegel deu a Marx e está ausente em Spinoza: a contradição”.³¹

A conclusão de Althusser é, enfim, que “a filosofia é, em última instância, luta de classes na teoria”.

O ensaio “A transformação da filosofia” (1976) é decisivo porque repõe, em um registro adiante ao anterior, a auto-crítica. Nesta

conferência realizada na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Granada, Althusser não mais se limita a criticar a subestimação da relação da filosofia com a política em detrimento do teórico (o erro do teoricismo). O que ele coloca em questão é a própria possibilidade de desenvolver uma filosofia do marxismo desvinculada da sua prática social. O marxismo seria, ao invés, uma nova prática social da filosofia. Ora, isto é justamente dar razão a Gramsci exatamente na trilha oposta àquela percorrida em “Ler O Capital”.

A citação extensa vale por sua clareza: “Quando observamos a história do movimento operário marxista através do prisma das formas filosóficas com que ele se identificou, encontramos-nos perante duas situações perfeitamente típicas. Na primeira situação, encontramos-nos com Marx, Engels, Lenin e Mao que, de um modo ou de outro, sempre deram a impressão de desconfiar de tudo o que possa parecer-se com uma filosofia produzida como tal “filosofia” nas formas da hegemonia ideológica que analisamos. Pelo contrário, na segunda situação, encontramos-nos com homens como Lukács, ainda que não seja determinante, e sobretudo Stalin (que efetivamente foi o abrir de todas as grandes vias de uma filosofia marxista produzida como “filosofia”). Stalin fê-lo ao retomar algumas frases infelizes de Engels sobre a “matéria e o movimento”, etc, e ao orientar a filosofia marxista na via de uma ontologia ou metafísica materialista, na qual as teses da filosofia seriam realizadas através da matéria (...) Mas também não seria difícil mostrar que, no interior da profunda crise estalinista, da qual começamos agora a nos libertar-nos, as posições filosóficas de Stalin foram as que puseram em marcha a “filosofia” marxista”.

Tudo se passa, pois, como se experimentalmente a história do movimento operário marxista tivesse dado razão, num ponto obscuro, a Marx, Lenin e Gramsci, contradizendo Plekhanov, Bogdanov e, sobretudo,

Stalin. Tudo se passa como se (devido à extrema preocupação, a par da grande discrição nas suas intervenções diretamente filosóficas, ao lado da constante prática de uma filosofia que nunca quiseram escrever), Marx, Lenin e Gramsci tivessem sugerido que a filosofia de que necessitava o marxismo não era uma filosofia produzida como “filosofia” mas uma nova prática da filosofia”.³²

Esta noção de “prática da filosofia” é direcionada em um sentido muito assemelhado às noções de hegemonia e de revolução ético-moral gramscianas. “Uma vez que tal como legou ao movimento operário a tarefa de inventar as novas formas de intervenção filosófica que acelerem o fim da hegemonia ideológica burguesa”.³³ E mais adiante: “E tal como a livre associação de trabalhadores deve, segundo Marx, ocupar o lugar do Estado para desempenhar um papel diferente do Estado (não um papel de violência e repressão), pode-se dizer que as novas formas de existência da filosofia ligadas ao futuro destas livres associações deixarão de ter por função social a constituição da ideologia dominante, com todos os compromissos e as explorações que lhes estão associadas para contribuir para a liberalização e o livre exercício das práticas sociais e das idéias humanas”.³⁴

O círculo fechado e auto-dissolvente do processo auto-crítico de Althusser e o fim trágico do próprio autor apontariam para a esterilidade de seus esforços. Esta seria, no entanto, uma visão pouco generosa: as reflexões filosóficas de Althusser contribuíram para dissolver a partir de dentro o gigantesco corpo dogmático do estalinismo, expuseram a extensão da crise do marxismo, incentivaram uma releitura mais crítica dos próprios clássicos, restabeleceram canais de diálogos com setores importantes da inteligência científica contemporânea. Mas talvez seja possível falar que a sensação de uma crise do marxismo foi agudizada com o

pós-althusserianismo, em função de expectativas e esperanças não cumpridas, em particular na França onde ganharia cada vez mais terreno a cultura do anti-marxismo.

Notas

1 - “Ler O Capital”, editado em 1968, chegou a uma tiragem de 78 mil exemplares. “Em favor de Marx” alcançou a venda de 32 mil exemplares. A influência de Althusser seria amplificada pelos autores que tomaram o seu campo teórico como referência, como Etienne Balibar, Jacques Rancière, Debray, Macherey, Emmanuel Terry (antropologia), Maurice Godelier, Suzanne de Brunoff (economia), Charles Bettelheim e Nicos Poulantzas, além das suas conexões e diálogos com as teorias estruturalistas. Na Inglaterra, o althusserianismo chegou a influenciar por um período vários dos editores da “New Left Review” e ajudou a inspirar novas revistas como “Theoretical Practice” e “Screen”.

2 - A relação do althusserianismo com o estalinismo é discutida por muitos autores. A nosso ver, seria necessário evitar tanto o juízo unilateral de que o althusserianismo seria apenas uma tentativa de reorganizar a ortodoxia estalinista como uma outra interpretação que insiste apenas nos pontos de ruptura entre as duas tradições. Se é verdade que a problemática elaborada por Althusser é construída a partir de dentro da tradição estalinista em crise - absorvendo, como vimos, alguns de seus elementos fundamentais - é certo também que a evolução de Althusser foi em um sentido crescentemente crítico e corrosivo dos dogmas da tradição estalinista.

3 - Dosse, François - História do estruturalismo. O campo do signo. 1945-66. São Paulo, Editora Ensaio, 1993, Ag. 329.

4 - Seria interessante investigar em que medida esta perspectiva crítica de Althusser não significa uma reação defensiva aos cerrados ataques à cientificidade do marxismo por Karl Popper na década de cinquenta através de “Miséria do historicismo” e “A sociedade aberta e seus inimigos”. Ver também a influência das correntes estruturalistas nas ciências humanas, adversárias das vertentes historicistas.

5 - Althusser, Louis. *Ler O Capital*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1980, Ag, 62.

6 - Em “Sobre o trabalho teórico”(Lisboa , Edit. Presença , 1967 ,pags.71 e 72) , Althusser elogia com restrições o ensaio “Materialismo dialético e materialismo histórico” de Stalin . Este teria o mérito de “expor bem os princípios fundamentais do marxismo e , de uma maneira geralmente correta “ mas com a limitação de “enumerar os princípios do marxismo , sem mostrar a necessidade da “ordem de exposição” (Marx) , isto é, sem mostrar a necessidade interna que estabelece a relação entre esses princípios ,entre esses conceitos .”

7 - A relação entre as reflexões de Althusser e a obra de Gramsci é de extrema tensão, explicada não apenas pela profunda inserção deste na tradição do vizinho Partido Comunista Italiano. Em “A favor de Marx”, Althusser faz o grande elogio a Gramsci como o único marxista, após Marx e Lenin, a desenvolver uma “teoria da essência própria dos elementos específicos da superestrutura”. Vimos, inclusive, como Althusser inspira-se diretamente em Gramsci em “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”. “E, se recusa e critica a interpretação filosófica do marxismo por Gramsci em “Ler O Capital”, refaz auto-criticamente esta postura em “A transformação da filosofia”.

O primeiro paradoxo a explicar na relação Althusser-Gramsci é este: como entender o elogio tão expressivo do primeiro em relação à obra do segundo se, como vimos, os temas fundamentais da estruturação de seus campos teóricos opõem-se simetricamente?

Ora, em sua tentativa de criar uma alternativa ao materialismo vulgar, ao economicismo e às suas determinações mecânicas de causalidade base / superestrutura, Althusser vai dirigir o seu marxismo para o complexo dos temas relacionados à “autonomia relativa das superestruturas”. Este é o “encaixe” da obra de Gramsci na démarche althusseriana.

Este “encaixe” de Gramsci no campo teórico althusseriano implica em uma redução do alcance, da perspectiva e do horizonte teórico do comunista italiano: ele é captado como um teórico das superestruturas e não, como vimos, na sua condição fundamental de pensador que dissolve em uma síntese realizada em vários planos os mundos da materialidade e da subjetividade. Esta redução de Gramsci por Althusser lhe permite “estruturalizar” a contribuição gramsciana, como transparece em “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”.

De modo inverso, assim como não se pode compreender de forma totalizante Gramsci a partir de Althusser, pode-se criticar o marxismo de Althusser a partir dos “Cadernos do Cárcere”. O marxismo de Althusser seria para Gramsci um subproduto cultural tardio da ruptura original da filosofia da práxis em um materialismo e um idealismo que Gramsci já localiza como eixo central da crise do marxismo na virada do século, cristalizado na ortodoxia da II Internacional e em processo de cristalização na ortodoxia da III Internacional. A própria formação do marxismo althusseriano na oposição materialismo/idealismo já é uma evidência suficiente desta ruptura, que ele procura dar um estatuto categorial positivo e científico. Neste sentido, a crítica ao marxismo de Althusser já está nos seus fundamentos, “antecipada” historicamente no debate que Gramsci trava com Benedetto Croce que, a partir de um ponto de vista idealista, quer interpretar criticamente o marxismo como uma metafísica das estruturas.

Esta “antecipação” deve ser entendida não com referência ao tempo linear da história, mas ao “tempo” da crise do marxismo. O encontro entre os dois marxismos parece-se, assim, como um diálogo no qual um só pode ouvir o outro sob a condição de não compreendê-lo e este só pode compreendê-lo porque não aceita os protocolos de seus discursos.

8 - A obra de Althusser seria alvo de críticas vivíssimas de um conjunto de interlocutores que não compartilhavam das suas opções filosóficas fundamentais.

Jean-Marie Brohm chamaria a atenção para a problemática quase kantiana de Althusser: o esforço em delimitar o campo da ciência marxista “pura” oposta ao império da ideologia (Kant: reino transcendental das categorias puras, da razão oposta ao empirismo da sensibilidade). (em “Althusser et la dialectique matérialiste”).

Denise Avenas e Alain Brossat centram a crítica ao fato do althusserianismo implicar em uma nova forma de economicismo, apesar de se referir a uma relativa autonomia das instâncias. Seria, enfim, um aparelho conceitual que levaria a uma negação da esfera da política (em “As más leituras de Althusser”).

K. Nair polemiza com a priorização conferida por Althusser do sincrônico em relação ao diacrônico, da prevalência das estruturas em relação aos processos, ao seu estado em relação a sua história (em “Marxismo ou estruturalismo?”).

Henri Lefebvre, por sua vez, afirma que “Althusser tem com o marxismo a mesma relação dos tomistas com o aristotelismo: uma aclaração, uma sistematização mas já sem qualquer relação com a realidade. “A leitura de “O Capital” por Althusser seria apenas “um jogo das formas de ordem no discurso científico da demonstração”. (Em “Sobre uma interpretação do marxismo: Louis Althusser”).

9 - Décio Saes em “Marxismo e história” (Crítica Marxista , vol.1 , número 1 , São Paulo , Editora Brasiliense , 1994 , pags. 39 a 59) , procura explorar com base nas leituras de Balibar e Badiou as possibilidades de superar as dificuldades lógicas entre as categorias do campo teórico althusseriano . A proposta central de Saes é separar a explicação do funcionamento e reprodução dos modos de produção (em termos de curto prazo , no qual haveria uma relação entre suas instâncias sem dominância - unidade complexa sem determinação) de uma teoria geral da transição de um modo de produção a outro (de longo prazo , no qual haveria a “determinação em última instância “ do econômico e seria reconhecida a primazia causal das forças produtivas) .

10 - Althusser, Louis - “A favor de Marx”. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, Ag. 8.

11 - Ibid., Ag. 192.

12 - Ibid., Ag. 200.

13 - Ibid., Ag. 202.

14 - Ibid., Ag. 112.

15 - Althusser, Louis. “Ler O Capital”. Op. cit., Ag. 12.

16 - Ibid., Ag. 59.

17 - Ibid., Ag. 39.

18 - Ibid., Ag. 41.

19 - Ibid., Ag. 62.

20 - Ibid., Ag. 68.

21 - Ibid., Ag. 73.

22 - Ibid., Ag. 77.

23 - Ibid., Ag. 130.

24 - Ibid., Ag. 151.

25 - Althusser, Louis. *Lenine et sa philosophie*. Paris, François Maspero, 1969, Ag. 11.

- 26 - Ibid., Ag. 42.
- 27 - Ibid., Ag. 50.
- 28 - Althusser, Louis. "Réponse a John Lewis. Paris, François Maspero, 1972, Ag. 31.
- 29 - Althusser, Louis. "Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado". (notas para uma investigação). Ag. 41.
- 30 - Althusser, Louis. "Elementos de autocritica". Barcelona, Editorial Laia, 1975, Ag. 67.
- 31 - Ibid., Ag. 55.
- 32 - Althusser, Louis. "A transformação da filosofia". São Paulo, Editora Mandacuru, 1989, pags. 53 a 55.
- 33 - Ibid., Ag. 58.
- 34 - Ibid., Ag. 59.

Capítulo 10

“MARXISMO ANALÍTICO” : ENTRE O NEO-DETERMINISMO E O “INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO”

*“A classe que domina durante um período
ou emerge triunfante após um conflito
é a classe mais adaptada, capaz e disposta
a dirigir o desenvolvimento
das forças produtivas”.*

Gerald Cohen

O chamado “marxismo analítico” é um fenômeno tardio na cultura marxista do século XX. A obra fundadora de Gerald A Cohen, “Karl Marx’s theory of history - A defence” é de 1978. “A general theory of exploitation and class”, de John Roemer foi editada em 1983. “Making sense of Marx”, de Jon Elster veio à luz em 1985. Em torno destas três obras basilares, emergiu uma constelação de reflexões e polêmicas ao longo da última década visando reconstituir o edifício abalado do marxismo ou, mais modestamente, salvar os conteúdos da obra de Marx avaliados como contemporaneamente válidos em meio ao que se perdeu na ruína de sua crise.

O interesse das teorias e polêmicas afloradas pelo “marxismo analítico” para a reflexão que viemos desenvolvendo até aqui é intenso. Gerald Cohen busca construir uma teoria marxista da história consistente a partir de uma reinterpretação do Prefácio à Crítica da Economia Política, de Marx. Elster, em uma direção oposta, visa interditar o “holismo metodológico” do marxismo e restaurar alternativamente um campo de estudos a partir da ação racional dos indivíduos. Cohen quer teorizar as grandes tendências de longo prazo de evolução das sociedades; Elster insiste na necessária redução do espectro analítico no tempo como forma de alcançar operacionalidade. Entre a perspectiva “macro” de Cohen e o olhar “micro” de Elster, entre o determinismo histórico de um e o indeterminismo da teoria da ação do outro, abre-se um espaço de diálogo e de tensões que abarca exatamente esta zona obscura da relação entre o marxismo e a história.

Produto da cultura anglo-saxã, onde “jamais houve movimentos políticos de massa identificados com o marxismo”, como lembra

Eric Olin Wright, o chamado “marxismo analítico” tem, pela própria pulsão acadêmica, uma ânsia desmesurada pela lógica e pelo rigor científicos. Manuseia com desenvoltura uma linguagem de causas, mecanismos e efeitos. Sofre, em particular no caso expressivo de Elster, os efeitos da “colonização” das ciências sociais americanas pelo método da economia neoclássica e incorpora largamente os princípios da filosofia analítica.¹

Abordaremos, em primeiro lugar, a obra de G. Cohen e a sua recepção crítica às polêmicas por ela suscitadas. Veremos, em seguida, as formulações de Jon Elster, também enriquecidas pela sua fortuna crítica. Em terceiro lugar, examinaremos o livro “Reconstruindo o marxismo, ensaios sobre a explicação e teoria da história”, de Eric Olin Wright, Andrew Levine e Elliot Sober que, a partir de polêmicas com Cohen e Elster, buscam construir uma síntese. Enfim, refletiremos sobre o conjunto de questões suscitadas pelo “marxismo analítico” a partir da concepção anti-determinista da história elaborada por Gramsci.

UMA TEORIA DA HISTÓRIA

“A âncora profunda do marxismo é uma certa visão da história”, afirma John Roemer na coletânea de ensaios “Analytical Marxism”, por ele editada.² É em busca desta “âncora profunda” que vai a longa exploração de G. Cohen em “Karl Marx’s Theory of History”. Jon Elster aprecia esta obra como “de longe, a melhor exposição do materialismo histórico que supera todos os tratamentos anteriores”.⁴ Olin Wright avalia-a como a mais fundamentada defesa da teoria clássica do marxismo em nossos dias.

G. Cohen está consciente das antinomias presentes nas teorias marxistas sobre a história. Em um ensaio no qual defende o uso de construções funcionais pelo marxismo, ele afirma que na ausência de seu uso acurado, os marxistas “então recorreram a idéias opacas da “causalidade estrutural”, à invocação inexplicada por Engels da “determinação em última instância do econômico”, à fácil sugestão que a prioridade da base assenta-se no fato de que ela limita a superestrutura, como se o contrário não fosse também verdade; ou simplesmente abandonam as teses mestras da prioridade explicativa interpretando-as como meramente heurísticas”.

O primeiro capítulo de KMTH é elucidativo das grandes opções do autor. Nele, onde se cotejam as visões da história em Hegel e Marx, Cohen afirma: “Pois devemos atribuir a Marx, ao contrário do que a Hegel, não apenas uma filosofia da história, mas também algo que pode ser chamado uma teoria da história, a qual não é uma construção reflexiva, do alto, do que ocorre, mas uma contribuição para entender a sua dinâmica profunda”.⁵

A palavra “teoria” aqui joga certamente um sentido aproximado de “ciência” oposto à filosofia como especulação. Isto é, para Cohen, podemos encontrar uma ciência ou teoria científica da história, que se inspira devidamente em Hegel mas o supera por prover uma compreensão científica de seus mecanismos profundos.⁶ O uso do termo “teoria” aproximativo da “ciência” lembra certamente Althusser mas em Cohen o conceito é diverso: a delimitação Hegel/Marx se faz através da ênfase na cientificidade da obra do último mas enquanto Althusser opõe ciência/ideologia e define a filosofia marxista (ou materialismo dialético) como a “teoria da prática científica”, Cohen usa o termo “teoria” como a “ciência do materialismo histórico”.

Em seu anseio de fornecer uma interpretação cientificista do marxismo, G. Cohen retoma com uma conotação fundante a oposição materialismo/idealismo, como o fez Engels em suas obras filosóficas. A imagem da “inversão” da dialética hegeliana por Marx é, assim, postulada: “Para Marx, como veremos no resto deste livro , as formas importantes não são as culturais mas as estruturas econômicas e o papel da consciência é assumido pelo crescimento do poder produtivo”.⁷ Nas palavras sintéticas de Cohen, para Marx a “história seria a história da produção humana, da estrutura econômica que a experimenta no crescimento de sua capacidade produtiva, o estímulo e veículo e que perece quando estimulou mais crescimento do que esta estrutura pode conter”.

Conjugando o materialismo com a noção da primazia da capacidade produtiva como o elemento dinâmico da história, Cohen elege naturalmente o Prefácio de 1859 à Crítica da Economia Política, de Marx, como o “texto canônico”, para a sua interpretação. Este texto curto e denso, corretamente identificado como uma das passagens que mais expressam as tensões deterministas na obra de Marx, é visto como aquele que apresenta a “mais clara formulação da teoria do materialismo histórico”.

Cohen inova ao definir os termos da equação funcional que irá montar em seguida: forças produtivas, a base produtiva ou relações de produção, a superestrutura. Em primeiro lugar, as forças produtivas são definidas como a soma entre os meios de produção (ferramentas, matérias-primas, maquinaria etc) e a força de trabalho (energia física, especialização, conhecimento técnico). Cohen atribui a esta dimensão **subjetiva** da força de trabalho um papel mais importante do que a dimensão objetiva dos meios de produção . Em uma interpretação semelhante à de Plekhanov, as forças produtivas não são assimiladas à base econômica mas a um nível, na metáfora topográfica, inferior a ela.⁸

As relações de produção ou base econômica dizem respeito ao poder econômico sobre a força de trabalho e os meios de produção. Cohen propõe, além disso, uma definição redutora da superestrutura, a qual incluiria apenas aquelas dimensões políticas e legais que se vinculariam mais diretamente à base econômica. Este é um ponto importante que diferencia Cohen das explicações latitudinalmente deterministas do materialismo histórico. Não há pretensão em derivar, mesmo que mediatamente como em Engels ou Plekhanov ou Bukhárin, expressões subjetivíssimas da cultura (como a criação artística, por exemplo) da base econômica.

A partir destas definições, Cohen elabora as duas teses gerais do materialismo histórico:

- o nível de desenvolvimento das forças produtivas, numa sociedade, explica o conjunto das “relações de produção” ou base econômica desta sociedade (Tese da Primazia).

- a base econômica, por sua vez, explica as “superestruturas” legais e jurídicas da sociedade.

Chegamos aqui ao argumento central de Cohen, que utiliza uma explicação de natureza **funcional** para compreender as relações dinâmicas que se estabelecem entre as forças produtivas e a base econômica e entre esta e a superestrutura. Esta explicação funcional seria a única forma, segundo Cohen, de “compatibilizar o poder causal do fenômeno explicado e o seu status secundário na ordem da explicação”. Assim, para ele, quando as relações de produção permanecem estáveis é porque elas promovem o desenvolvimento das forças produtivas; estruturas legais surgem ou desaparecem quando sustentam ou frustam as relações de produção.

Procurando imprimir um certo rigor à argumentação, Cohen diferencia a sua explicação funcional de uma mera derivação da causa por seu efeito ou ainda por uma inversão temporal que designaria um fato por sua consequência. O argumento de Cohen seria de uma terceira ordem: um fato e ocorreu porque a situação era tal que um evento como e poderia causar um evento como f. Este tipo de explicação funcional é chamado por Cohen em termos de uma causalidade frente a fatores disposicionais.

Sem alterar a mecânica de sua construção, Cohen busca introduzir o conceito de luta de classes em sua teoria da história. Para ele, “as grandes mudanças históricas ocorrem através da luta de classes”.⁹ O apelo às forças produtivas seria o único meio de explicar o sentido a longo prazo da história mais além das suas circunstâncias imediatas (que podem, Cohen admite, ser estudadas através de estruturas interacionais pela teoria dos jogos). “A classe que domina durante um período ou emerge triunfante após um conflito é a classe mais adaptada, capaz e disposta a dirigir o desenvolvimento das forças produtivas”,¹⁰ afirma Cohen. A inspiração aqui é claramente darwinista, assemelhada as tendências de sobrevivência das espécies mais adaptadas, como aliás reconhece o autor.

É com base nesta visão determinista que Cohen, retomando explicitamente os paradigmas do materialismo histórico “ortodoxo” da II Internacional fundamenta como “prematuras” as revoluções de inspiração socialista em países atrasados. E cita, como ilustração, uma frase típica de Marx: “Se o proletariado derruba o poder político da burguesia, sua vitória seria apenas temporária: enquanto não tiverem sido criadas as condições materiais que tornam necessária a abolição do modo de produção”.¹¹

Em obra mais recente, “History, labour and freedom” (Oxford, Clarendon Press), G. Cohen promove uma

reconsideração do materialismo histórico . Divide analiticamente a obra de Marx em quatro partes - antropologia filosófica , teoria da história , economia e visão da sociedade futura - , todas elas construídas a partir da ênfase na atividade de produção (o que conferiria ,segundo Cohen , o sentido unitariamente materialista à obra de Marx) . Cohen critica , em primeiro lugar , a unilateralidade da filosofia antropológica de Marx : “ Marx foi muito longe na direção materialista .Na sua anti-hegeliana , feuerbachiana afirmação radical da objetividade da matéria , Marx colocou o foco na relação do sujeito com o objeto em sua dimensão não subjetiva e ,ao longo do tempo , veio a negligenciar a relação subjetiva do sujeito consigo mesmo e este aspecto da relação subjetiva com os outros que é uma forma mediada (isto é , indireta) de relacionamento consigo .” Marx não teria dado a ênfase necessária à necessidade humana de busca de uma identidade própria , enfim, teria subestimado os fatores culturais .Esta deficiência seria a responsável pela subestimação sistemática dos fenômenos do nacionalismo e da religião na cultura do marxismo .

Pela mesma razão - a não compreensão da necessidade humana de pertencer a uma identidade constituída - Marx teria formulado erroneamente uma visão futura da sociedade comunista na qual os papéis sociais fossem superados . Além disso , o universalismo de Marx sofreria do mesmo caráter abstrato do universalismo Iluminista , já criticado por Hegel , ao não levar em conta devidamente o necessário enraizamento das individualidades em identidades locais .

G. Cohen afirma assim que não está claro em que medida estas críticas dirigidas à antropologia filosófica de Marx afetam a teoria do materialismo histórico .E que , no caso positivo disto ocorrer , este último seria falso , como a antropologia por razões paralelas .

ELSTER E “O INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO”

Se Gerald Cohen pretende fornecer uma consistência à visão “ortodoxa” do materialismo histórico, Jon Elster pretende refundar metodologicamente o marxismo. A postura de Elster é aqui exatamente oposta àquela de Lukács em “História e consciência de classe”: para este último, a ortodoxia marxista valeria por seu método, independentemente até do erro eventual de seus conteúdos; Elster rejeita “enfaticamente” a metodologia marxista, mas considera vivas as teorias marxistas sobre as mudanças tecnológicas, sobre a exploração, a luta de classes e a alienação. Em “Marx Hoje”, declara: “(...) se por marxista se entender alguém que pode encontrar a origem de suas crenças mais importante em Marx, então, eu sou, de fato, marxista”.¹²

Elster baseia a sua refutação do método de Marx na avaliação de que prevalece no conjunto da sua obra uma visão teleológica ou finalista da história. Embora Marx, diz Elster, estivesse “já liberto de supostos teológicos explícitos, retinha a visão teleológica dela (metafísica) decorrente”.¹³ Em “Making sense of Marx” - Studies in marxism and social theory, Elster procura fundamentar esta avaliação.

A hesitação de Elster é aqui evidente, até pelo conhecimento minucioso que o autor revela da obra de Marx. Reconhece que a “Ideologia Alemã” apresenta uma abordagem da história fortemente individualista e anti-teleológica. Estabelece um “mapa” dos fluxos da visão teleológica nos escritos de Marx: forte nos “Manuscritos Econômico-filosóficos”, criticada na “Ideologia Alemã”, forte nos escritos dos anos 50 e

60, fraca nos *Grundrisse*. A falta de uma abordagem coerente da evolução intelectual de Marx e das diferentes fontes das tensões deterministas em seu pensamento faz, ao final, a conclusão de Elster parecer arbitrária (ver a nossa interpretação alternativa oferecida no capítulo 2). Na verdade, Elster parece aqui, mais do que nunca, seguir o veredicto de Karl Popper em “Miséria do historicismo”.¹⁴

Da crítica à teleologia que prevaleceria na obra de Marx, Elster recolhe as três objeções fundamentais que elabora em relação ao método de Marx: o coletivismo metodológico, as explicações funcionais e as deduções dialéticas. Destas críticas, o “coletivismo metodológico” parece ser a de consequências mais decisivas para Elster: a refundação metodológica que propõe baseia-se exatamente no reducionismo do individualismo metodológico, na busca de micro-fundamentos para as explicações, como têm sido conquistados os avanços científicos na biologia e na física.

Para Elster, “(...) a economia marxista erra tanto por exagerar a importância de determinantes estruturais quanto por minimizar o espaço da escolha racional”.¹⁵ Por exemplo, a explicação da poupança e do investimento deveria ser fundada nas motivações dos agentes individuais, não podendo ser derivada de uma análise conceitual do dinheiro. Em particular, a teoria do valor-trabalho teria impedido Marx de reconhecer a centralidade da escolha e das alternativas dos agentes na economia.

A principal refutação de Elster à utilização de explicações funcionais pelo marxismo é a sua aplicação à explicação de eventos singulares não recorrentes em termos de suas consequências não buscadas. Marx teria incorrido algumas vezes neste erro. Uma explicação funcional, segundo Elster, só seria válida quando um padrão de comportamento se mantém através das consequências que gera, quando envolve um ciclo de realimentação (feedback loop).¹⁶

Elster é enfático na crítica ao uso da dialética por Marx: “Ela não leva a um método operacional que possa ser aplicado com chances de bons resultados, dentro de fronteiras bem delimitadas, nem tampouco a leis substantivas de desenvolvimento histórico capaz de gerar previsões definidas para casos concretos. Conceitos de idéias vagas e sugestivas, a dialética não oferece ferramentas científicas analiticamente afiadas”.¹⁷ O autor é particularmente crítico à **dedução** dialética, tal como teria sido praticada por Marx nos Grundrisse, onde as categorias econômicas são deduzidas de outras, inspirando-se na “Lógica” de Hegel. De modo paradoxal, Elster, porém, reconhece que Marx teria dado a sua “maior contribuição metodológica” para o estudo das mudanças ao analisar de modo mais consistente e aprofundado as contradições sociais, derivadas das consequências não pretendidas das ações.

A partir de seu ponto de vista crítico a todo “holismo metodológico”, Elster submete a reconstrução de Cohen baseada no “materialismo histórico” a uma polêmica em vários níveis: a problematização da sua interpretação frente ao conjunto da obra de Marx, a consistência de seus conceitos e sua operacionalidade analítica.

Como vimos, Cohen concentra quase exclusivamente a sua atenção sobre o Prefácio à “Contribuição à Crítica da Economia Política”. Faz dele o eixo de sua interpretação do materialismo histórico. Elster explora, ao contrário, a não homogeneidade e as antinomias do conjunto da obra de Marx. Diz que em Marx não há apenas teorias empíricas da história mas uma filosofia especulativa da história (teleológica). Além da periodização através da história dos modos de produção, nos Grundrisse e em “O Capital” haveria uma outra periodização baseada na ascensão e declínio do mercado.

Mais do que isso, seria incorreto ler o Prefácio de 1859 sob o prisma de uma teoria geral da história. Haveria, segundo Elster, uma ausência de correlação entre a estrutura explicativa sugerida no Prefácio de 1859, que confere uma função explicativa primária aos avanços das forças produtivas e os escritos de Marx sobre a transição dos modos de produção anteriores ao capitalismo. “Ao contrário, Marx afirma repetidamente que a tecnologia esteve estacionária desde a antiguidade até o início da era moderna, com exceção da invenção da bússola, da pólvora, da imprensa”.¹⁸ De modo específico, tal teoria não se traduz na explicação de Marx sobre a passagem do feudalismo ao capitalismo.

Elster procura submeter, então, a lógica da explicação da dinâmica histórica por Cohen à transição do capitalismo ao comunismo. Encontra aí uma dificuldade evidente já que valoriza na interpretação de Marx do capitalismo, na linha de Schumpeter, exatamente a sua aguda compreensão do extremo dinamismo tecnológico endógeno deste sistema. Seria implausível, a partir daí, supor que a transição ao comunismo adviria da estagnação do avanço das forças produtivas em função das relações de produção vigentes. Uma interpretação alternativa seria a de que o capitalismo tornar-se-ia ineficiente em relação não ao **desenvolvimento** das forças produtivas mas ao seu uso. Elster, entretanto, interdita também esta possibilidade já que não há provas históricas de que as sociedades comunistas apresentam um uso alternativo mais eficiente das forças produtivas (a experiência dos países do Leste Europeu sugeriria o contrário, afirma Elster, tomando-as sem nenhum rigor crítico como paradigmáticas do comunismo).

O conceito de “forças produtivas” - chave para o sistema de Cohen teria, segundo Elster, uma significação tão expandida que faz com

que ele perca o seu sentido. “Ora, segundo Cohen, o antônimo de “material” é “social” mais do que “mental”; assim é que uma força produtiva pode ser espiritual e material ao mesmo tempo”.¹⁹ Os próprios conhecimentos científicos seriam dificilmente enquadráveis na categoria de “forças produtivas” devido à dificuldade de sua apropriação.

O ataque mais forte de Elster à construção de Cohen, no entanto, refere-se ao uso das estruturas binárias base/superestrutura. Para Elster, “a teoria da base e da superestrutura é uma generalização a partir de sociedades em que esta relação pelo menos faz sentido (o que não quer dizer que seja verdadeira) para outras sociedades sobre as quais ela não pode nem ser formulada de modo coerente”.

Marx viveu e escreveu numa sociedade em que as atividades econômicas e políticas eram extremamente dissociadas. Na Inglaterra de meados do século XIX, essas atividades eram desempenhadas por dois conjuntos distintos de pessoas: os trabalhadores não votavam e os capitalistas tinham pouco interesse na política”.²⁰ Assim, fulmina Elster, no modo de produção asiático, nos contextos do “socialismo estatal” dos países do Leste Europeu, tal delimitação base/superestrutura não faria sentido já que o Estado está profundamente identificado com a economia. No próprio capitalismo contemporâneo, esta diferenciação teria um sentido mais “tênue”, na medida “em que as mesmas pessoas estão envolvidas tanto na economia como na política, mas cumprindo diferentes papéis sociais”.²¹

AS POLÊMICAS

A tese principal de “Reconstruindo o marxismo - Ensaio sobre a explicação e teoria da história”, de Eric Olin Wright, Andrew Levine e Elliot Sober, é que “uma estrutura conceitual como a que Marx propôs mas com pretensões explanatórias consideravelmente reduzidas é surpreendentemente plausível”.²² Esta obra coletiva, datada de 1992, é interessante por procurar sintetizar o acúmulo de dez anos de debates no interior do chamado “marxismo analítico”. Os autores elaboram o que chamam de uma teoria “mitigada e restrita” do materialismo histórico através de uma polêmica dirigida fundamentalmente às teses de Cohen e Elster.

Os autores filiam-se explicitamente à matriz “materialista” de explicação da história. “Para um materialista”, dizem eles, “as causas sociais verdadeiras são materiais - isto é, tecnológicas ou econômicas, em oposição a idéias ou outros fatores “idéias” (como valores ou normas). Uma sociologia materialista, então, é uma sociologia que explica por referência a causas materiais”.²³ Propõem, no entanto, uma revalorização qualitativamente nova do papel das dimensões subjetivas na definição do curso da história.

O alvo de suas críticas a Cohen, à “ortodoxia” de sua interpretação dirige-se centralmente ao determinismo explícito de seu “materialismo histórico”. Das quatro sentenças que atribuem ao “materialismo histórico ortodoxo”, interditam criticamente a quarta e última tese :

- a - as condições (materiais) necessárias para a mudança;
- b - a direção da mudança;
- c - os meios através dos quais se consegue a mudança;
- d - as condições (suficientes) para a mudança.

Segundo os autores ,a interdição do item d fundamentada em uma pormenorizada controvérsia com as seis sub-teses derivadas da Tese de Primazia das forças produtivas de Cohen²⁴ , “ajuda a transformar o materialismo histórico de um modelo de história assemelhando ao “desenvolvimento de organismos” para uma teoria de trajetórias históricas. Se agentes capazes de transformar as relações de produção não estiverem sempre surgindo, quando as forças de produção estagnarem, torna-se evidente que as relações de produção não poderão se desenvolver sempre de maneira ótima. O mapa do caminho do desenvolvimento histórico pode, pois, ter cruzamentos e desvios, bifurcações em que mais de uma opção seja historicamente e em que efeitos subótimos (com relação à liberação das forças de produção) podem ocorrer”.²⁵

Torna-se claro o que os autores pretendem ao afirmar que visam não “reciclar” mas “reformular” o edifício do “materialismo histórico ortodoxo”. O “materialismo histórico mitigado”, dizem os autores, “é, pois, a teoria ortodoxa sem o pressuposto improvável e não fundamentado de que o que é necessário para uma mudança histórica específica, é também suficiente. Contudo, apesar desta diferença, tanto o materialismo histórico ortodoxo, como o mitigado, afirmam que existe uma espécie de lei tendencial para que as relações de produção correspondam às forças de produção, de modo tal que facilitem o contínuo desenvolvimento das forças produtivas”.²⁶

A esta mitigação do determinismo histórico ou diacrônico, Wright, Levine e Sober adicionam a restrição do determinismo societário ou latitudinal do “materialismo histórico”. Esta limitação é feita acolhendo-se a definição redutora já aludida das superestruturas, elaborada por G. Cohen, assimilando-as apenas àquelas instituições e práticas não econômicas que servem para estabilizar a base econômica. Nesta versão restrita, o

materialismo histórico somente propõe que “existirá uma tendência sistemática para que arranjos funcionais surjam e persistam” entre a base e a superestrutura. E que “arranjos disfuncionais - como por exemplo instituições políticas que minam as relações de produção dominantes - serão instáveis e tenderão, por isso, a ser transformadas”.²⁷

A consequência lógica deste “materialismo histórico mitigado e restrito” seria uma ênfase requalificada para as “considerações normativas” no interior da cultura socialista. Argumentam com muita razão os autores que “ao afirmar uma sequência inevitável de estágios históricos episódicos, o materialismo histórico ortodoxo pareceu tornar supérfluas as avaliações das estruturas econômicas alternativas”.²⁸ Seria crucial, portanto, para os marxistas da atualidade refletir e desenvolver alternativas de arranjos sociais e políticos pós-capitalistas.

A segunda parte de “Reconstruindo o marxismo - ensaios sobre a explicação e teoria da história” é dedicada à polêmica com as teses de Jon Elster. Se os autores na primeira parte procuram reconstituir “por dentro” as teses de G. Cohen, o desdobramento natural de sua posição é a crítica de fundamentos ao individualismo metodológico de Elster, acolhendo, no entanto, parte de suas demandas.

Para conjugar as opções de sua abordagem, os autores estabelecem quatro possibilidades. O “atomismo” estabeleceria que somente são explicativas as entidades constituídas de modo plenamente não relacional, sendo que os processos causais que governam os resultados das interações humanas são inteiramente intra-individuais. De modo inverso, para o “holismo radical”, as relações individuais seriam essencialmente epifenomenais com relação às explicações sociológicas, sendo a mecânica das explicações suficientemente coletivas e relacionadas à totalidade. O “holismo radical” manifestar-se-ia com frequência na cultura marxista

através de “um raciocínio teleológico na teoria da história, nas formulações extremadas em defesa da causalidade estrutural e no que se pode chamar de argumento de “operação coletiva” (atribuição às classes sociais, sem mediações, de uma personalidade ou o estatuto de um sujeito).²⁵³ Estas duas opções seriam tão simplificadoras que praticamente careceriam de defensores no debate atual das ciências sociais.

A terceira alternativa, criticada pelos autores, seria o “individualismo metodológico”, defendido por Elster em “Making sense of Marx”. Esta opção distinguir-se-ia do “holismo radical” e do atomismo por sua insistência em que apenas as relações entre indivíduos são irreduzivelmente explicativas. Assim, se alguma categoria ou propriedade social for explicativa é que ela pode ser reduzida ao estatuto das relações entre indivíduos particulares.

A quarta opção, assumida pelos autores, seria a do “anti-reducionismo”. Partem de uma distribuição familiar na filosofia da ciência entre “casos” (acontecimentos particulares) e “tipos” (características que os “casos” podem ter em comum, sendo categorias gerais). Argumentam que os “casos” podem ser explicados redutivelmente aos indivíduos particulares que constituem coletivamente o fenômeno. No entanto, o processo de explicação causal reducionista falha nos “tipos” quando a regularidade estudada é multiplamente determinada, não sendo reduzível a um mesmo fenômeno no plano micro. Exemplificam: “Para cada caso de sobrevivência econômica, pode-se identificar um conjunto de indivíduos que têm crenças, preferências, informações e recursos: estes explicam por que uma determinada firma sobrevive. No entanto, pode não haver nada em comum, no **plano-micro**, entre os mecanismos que possibilitam as firmas Z e Y sobreviverem.”²⁹

O “anti-reducionismo” defendido pelos autores aceitaria a necessidade de micro-fundamentos para a credibilidade de qualquer teoria social. Esta aceitação, no entanto, seria menos de caráter redutivo e mais relacional: “As estruturas sociais explicam estruturas sociais através dos modos pelos quais determinam as propriedades e as ações dos indivíduos. Estas, por sua vez, determinam resultados sócio-estruturais. A investigação dessas micro-trilhas através dos quais se efetivam as determinações macro-estruturais é o estudo dos micro-fundamentos”.³⁰ O estudo destes micro-fundamentos poderia, mais além dos modelos de estratégia racional, buscar outros métodos como fazer uso da internalização de normas e hábitos, da teoria marxista das ideologias, de teorias psicanalíticas do inconsciente etc.

Redução drástica da ambição explicativa da teoria marxista, relativização radical das suas componentes deterministas, incorporação de um plano “micro” da subjetividade individual: o campo teórico esboçado por Wright, Levine e Sober está de fato na fronteira do que se convencionou chamar de “materialismo histórico” ou do que é conhecido como “marxismo ortodoxo”. Não se trata, no entanto, de uma nova síntese, como os próprios autores reconhecem.

Na conclusão do livro, os autores contrastam a situação do marxismo clássico - “uma teoria unificada, com uma estrutura conceitual plenamente integrada” - com a sua fase atual de crise, marcada pelas fraturas do marxismo enquanto análise de classe, como socialismo científico e como emancipação de classe. Como procuramos demonstrar ao longo de toda esta tese, percorrendo as diferentes e controversas interpretações da relação do marxismo com a história desde o seu nascimento, tal contraste não se justifica. Já o “marxismo clássico” apresentava lacunas, antinomias, fraturas só cobertas pelos mantos densos do dogmatismo. E se o desmembramento deste corpo dogmático é hoje tornado visível, a historicização de suas

fraturas congênitas é o caminho necessário para recompor a unidade do marxismo. Esta requer uma verdadeira reconstrução do campo teórico e não apenas uma reforma do chamado “materialismo histórico”, mesmo se esta reforma se volta salutarmente contra os momentos mais dogmáticos da pretensa ortodoxia.

UM BALANÇO CRÍTICO

Procuraremos agora analisar as teorias e questões postas pelos autores do “marxismo analítico” abordadas à luz da concepção da história formulada por Gramsci.

Em primeiro lugar, não teria sentido para o campo teórico gramsciano a pretensão de construir uma “teoria da história”, padrões e princípios invariantes que comporiam uma estrutura conceitual válida para o estudo de diferentes tipos de sociedade e modos de produção. Concordar-se-ia com a crítica de Elster a respeito de uma sobrevalorização do Prefácio de 1859 na obra de Marx por G. Cohen e a sua aplicação indistinta a diferentes modos de produção, o que não confere inclusive com o conjunto das reflexões de Marx. O princípio da imanência historicista que estrutura o campo teórico gramsciano indicaria o caminho inverso ao seguido por Cohen: forjar os conceitos próprios e adequados a análise de cada época e a cada modo de produção.

Em consequência, o próprio princípio da “primazia das forças produtivas”, tão central na teoria da história de Cohen seria interditado. O seu “núcleo de verdade” poderia, no entanto, ser absorvido no campo teórico gramsciano: uma classe hegemônica de forma duradoura é

sempre expansiva do ponto de vista econômico, deve ser capaz de incorporar em uma certa medida os dominados através deste dinamismo. A sua atrofia no campo econômico - a estagnação ou retrocesso das forças produtivas - seria um sinal de problematização da base material de sua hegemonia, da reprodução de sua liderança no campo político-cultural.

Este campo teórico gramsciano seria certamente sensível à crítica de Elster às primeiras formulações de G. Cohen, que suporiam as relações de produção capitalistas como obstáculos ao desenvolvimento das forças produtivas. As análises de Gramsci sobre o fordismo demonstram, ao invés, a sua sensibilidade para o estudo dos avanços de fronteira do capitalismo.

Além disso, o campo teórico gramsciano concordaria com Elster na crítica à utilização conceitual da metáfora da “base econômica” e da “superestrutura”. Coincidiria também na visão de que estas tendem à interpenetração no capitalismo contemporâneo, tornando não operacional o seu manejo.

Discordaria de modo enfático de Elster, entretanto, na avaliação de que predomina no conjunto da obra de Marx uma visão teleológica da história. Este predomínio seria mais típico dos escritos da juventude de Marx, sendo criticado claramente nos escritos anti-teleológicos da “Ideologia Alemã” e “Teses sobre Feuerbach” (como, aliás, reconhece contraditoriamente, Elster). Sem dar a elas um estatuto tão definido, concordaria com Elster que há em “O Capital” tensões deterministas explicáveis, no entanto, por outras fontes que não uma filosofia da história.

Seria, de forma decisiva e fundamental, crítico a Elster na sua opção fundamental pelo “individualismo metodológico”. Evidenciaria como o método advogado por Elster é incompatível com as próprias categorias marxistas-chaves. O campo teórico gramsciano revalorizaria -

como querem Wright, Levine e Sober - os micro-fundamentos subjetivos das análises macro. Mas concordaria com os argumentos destes autores em torno ao anti-reducionismo de várias categorias e conceitos chaves que têm, por natureza, uma dimensão social fundante.³¹

Por fim, o campo teórico gramsciano radicalizaria as opções anti-deterministas dos autores de “Reconstruindo o marxismo - ensaios sobre a explicação e teoria da história”. Interditaria, além do item d (“as condições suficientes para a mudança”), o item b (“a direção da mudança”): em uma visão coerentemente anti-determinista da história, esta não tem uma direção previamente definida. E dar-se-ia na crítica à opção pelo materialismo contraposto a subjetividade, uma ênfase central ao item c (“os meios através dos quais se consegue a mudança”), trazendo para o primeiro plano de uma concepção da história o processo de formação das vontades coletivas, enraizadas no solo das classes sociais e que definem os rumos do futuro.

Notas

1- No capítulo 1 do livro “Reconstruindo o marxismo - ensaios sobre a explicação e teoria da história”, de Olin Wright, Andrew Levine e Elliot Sober, os autores chamam a atenção para o fato de que “um dos resultados do uso livre de recursos intelectuais da filosofia e das ciências sociais predominantes é que o marxismo analítico leva a minimizar pressupostos passados que distinguiam o marxismo da teoria “burguesa”. Como consequência, a corrente analítica pode servir como um caminho de saída e, ao mesmo tempo, como um meio de reconstrução da teoria marxista”. (Ag. 24)

Em um ensaio em que contesta o uso do termo “marxismo analítico” para designar os autores que trabalham com o método da “escolha racional”, Jutta Weldes salienta que a ontologia atomística contradiz a própria base da ontologia relacional da teoria marxista. J. Weldes argumenta que a opção metodológica do “individualismo metodológico”, tipificada por Elster, conduz a um recuo da antropologia social e relacional do marxismo em direção à tradição liberal individualista iniciada por Hobbes (em “Marxismo e individualismo metodológico”. Presença, pags. 128-167).

2 - Roemer, John (edit.). Analytical Marxism. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, Ag. 3.

3 - Cohen, G.A. - “Marxism and functional explanation” in Analytical Marxism, op. cit., Ag. 222.

4 - Elster, Jon. Marx Hoje. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1989, Ag. 138.

5 - Cohen, G.A. Karl Marx’s theory of history. A defence. New Jersey, Princeton University Press, 1978, Ag. 27.

6 - Ibid., Ag. 26.

7 - Como vimos na nota 44, Plekhanov trata a economia como sendo uma “função das forças produtivas”. Mas, para ele, estas têm um significado mais técnico-material do que em Cohen.

8 - Cohen, G.A. “Forces and relations of production” in Analytical Marxism, op. cit., Ag. 19.

9 - Cohen, G.A. Karl Marx's theory of history. A defense, op. cit., Ag. 149.

10 - Cohen, G.A. - “-forces and relations of production” in *Analytical Marxism*, Ag. 20.

11 - Elster, Jon - *Marx Hoje*, op. cit., Ag. 18.

12 - *Ibid.*, Ag. 36.

13 - Do ponto de vista metodológico, são imensas as semelhanças das críticas de Elster a Marx com as formuladas por Karl Popper em “Miséria do historicismo” e “A sociedade aberta e seus inimigos”. Além do predomínio de uma concepção teleológica em Marx, a crítica à dialética (referida em Elster a Popper), ao “coletivismo metodológico” (com apoio em Hayeck), a crítica às explicações funcionais são já formuladas em Popper. Mais importante ainda, a defesa do “individualismo metodológico”, da presença da racionalidade em todas as ciências sociais e a possibilidade de se adotar nas ciências sociais o que se poderia denominar método da construção lógica são também já propostos por Popper. Mesmo o juízo sintético de Elster sobre o conjunto da obra de Marx tem um registro semelhante ao de Popper: “o marxismo científico está morto. Seu sentimento de responsabilidade social e seu amor à liberdade devem sobreviver”. (Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1973, Ag. 218).

14 - Elster, Jon - *Marx Hoje*, op. cit., Ag. 77.

15 - Esta posição é uma alteração de sua posição anterior, crítica a toda espécie de explicação funcional como tributária de um ponto de vista teleológico. Em um artigo de 1982, “Marxism, functionalism and game theory: the case for methodological individualism” (*Theory and Society*, nº 11), Elster interdita o uso de explicações funcionais nas ciências sociais não havendo nelas uma correlação analógica com a biologia, que explica a permanência de certas estruturas vitais através dos benefícios para a reprodução. Para ele, então, o princípio metodológico adequado seria um misto de causal-intencional, isto é, a compreensão intencional das ações individuais e a explicação causal de suas combinações.

16 - Elster, Jon - *Marx Hoje*, op. cit., Ag. 50.

17 - *Ibid.*, Ag. 126.

18 - Elster, Jon - *Making sense of Marx. Studies in marxism and social theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, Ag. 247.

19 - Elster, Jon - Marx Hoje, op. cit., Ag. 133.

20 - Ibid., Ag. 133.

21 - Wright, Eric Olin; Levine, Andrew e Sober, Elliot. *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1993, Ag. 8.

22 - Ibid., Ag. 179.

23 - Seriam seis as subteses derivadas da Primazia das Forças Produtivas: 1 - compatibilidade (adequação de um nível determinado do poder produtivo a certo(s) tipo(s) de estrutura econômica; 2 - desenvolvimento (as forças produtivas tendem a se desenvolver através da história); 3 - contradição (em um dado período de tempo, as forças produtivas não serão mais compatíveis com as relações de produção nas quais elas anteriormente se desenvolveram); 4 - capacidade (cedo ou tarde, as relações de produção mudarão para serem compatíveis com as forças de produção); 5 - transformação (em caso de incompatibilidade entre forças produtivas e relações de produção, a longo prazo serão estas últimas que cederão); 6 - otimização (as relações de produção transformadas serão funcionalmente ótimas para o uso e futuro desenvolvimento das forças produtivas).

Os questionamentos que Wright, Levine e Sober apresentam a estas seis subteses são, de modo sintético: 1) compatibilidade: não existe um limite absoluto para o desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo; 2) desenvolvimento: a revalorização das superestruturas e de sua capacidade de bloqueio; 3) contradição: seria a incompatibilidade do uso e não do desenvolvimento das forças produtivas a que possui maior poder explicativo; 4) capacidade: ausência em Cohen de uma teoria adequada da capacidade revolucionária de classe; 5) transformação: é necessário uma teoria da motivação revolucionária mais rica que a apresentada; 6) otimização: retorno a velha ortodoxia (do materialismo histórico da II Internacional) de que um alto nível de desenvolvimento das forças produtivas é uma condição necessária para a maturação de uma revolução socialista.

Com estes reparos substantivos, os autores questionam a afirmação central de Cohen de que deva se dar às forças produtivas a primazia explicativa sem qualquer especificação.

24 - Ibid. Ag. 161.

25 - Ibid., Ag. 162.

26 - Ibid., Ag. 168.

27 - Ibid., Ag. 176.

28 - Ibid., Ag. 198.

29 - Ibid., Ag. 207.

30 - Ibid., pags. 208 e 209.

31 - Mesmo autores que concordam com as críticas de Elster ao método marxista e aceitam trabalhar no campo da “escolha racional” como Adam Przeworski são céticos em relação aos pressupostos ontológicos do individualismo metodológico (indivíduos não diferenciados, imutáveis e dissociados). Cobram mais informação contextual do que admite o paradigma da escolha racional (ver Przeworski, Adam, Marxismo e escolha racional em Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 6, vol. 3, fev. de 1988).

Capítulo 11

JÜRGEN HABERMAS : DA “RECONSTRUÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO ” À ULTRAPASSAGEM DO MARXISMO ?

*“Marx afirmou com razão o primado, no curso
da evolução histórica da economia:
são os problemas deste sub-sistema que
determinam a linha de evolução da sociedade
em seu conjunto. Mas esta primazia
não deve incitar a reduzir a
relação de complementariedade entre
economia e aparelho de Estado a
uma representação formal da
superestrutura e base”.*

Habermas

A obra de Habermas constitui o principal esforço contemporâneo no sentido de reconstituir o campo teórico de uma teoria social crítica à modernidade capitalista. Como tal, ela se relaciona com a cultura do marxismo e, em particular, com a obra de Marx, a partir de um ângulo de inspiração, de crítica e de alternativa.

Esta tríplice angulação poderia ensejar três tipos de abordagem da démarche habermasiana vista da ótica da cultura marxista.

A primeira delas seria de ressaltar as discontinuidades, as rupturas, a conformação de problemáticas alheias e as incompatibilidades de método entre Habermas e Marx. Um tal viés analítico seria plausível a partir da adesão a um campo teórico do marxismo constituído - o materialismo histórico - e seria aparentemente legitimado pelo último período da obra de Habermas. O diagnóstico seria, então, o da externalidade do esforço teórico de Habermas em relação à cultura do marxismo.

Os problemas deste ângulo analítico da obra de Habermas são dois. O primeiro é supor um campo teórico unitário e constituído do marxismo, o qual, como viemos demonstrando, não é algo consistente com as evidências muito expressivas da crise da cultura do marxismo desde o início do século. O outro é arbitrariamente apagar os múltiplos caminhos que ligam a reflexão da Habermas ao corpo da obra de Marx e de alguns de seus continuadores.

A segunda abordagem, em um acento oposto, enfatizaria a problemática comum - a crítica global ao capitalismo - e, ressaltando o fio crítico que dá continuidade à obra de Habermas como

sendo a tentativa de encontrar soluções teóricas consistentes e atualizadas às tensões não resolvidas na obra de Marx , veria a obra de Habermas como o “marxismo possível” do final do século , como o seu desdobramento viável , ou , numa versão mais atenuada , como o sucedâneo legítimo do marxismo . Algumas auto-referências do próprio Habermas parecem alimentar esta pretensão . Em entrevista à revista *New Left Review* , concedida após a edição da obra “Teoria da Ação Comunicativa” , Habermas afirma que “ a mudança do paradigma da atividade com respeito a fins para a ação comunicativa não significa que renuncie a considerar que a reprodução material do mundo vital seja o ponto privilegiado de referência para a análise. Hoje em dia , mais do que nunca , explico o modelo seletivo da modernização capitalista e as formas adjacentes de mundos vitais unilateralmente racionalizadas por meio de um processo de acumulação capitalista absolutamente dissociado da preocupação pelos valores de uso.”

Uma ênfase assim unilateral na compreensão da obra de Habermas , a partir de seus vínculos com o marxismo esbarraria em dois obstáculos intransponíveis . É um quadro de referências analíticas limitado para um autor que faz do esforço dialogal com tradições muitas diversas uma componente tão estrutural na composição de sua obra. Seria desvalorizar a influência ou inspiração do estruturalismo genético de Piaget , do interacionismo simbólico e das correntes lingüísticas , do funcionalismo sistêmico de Parsons , entre outros , na obra de Habermas . E, em particular , a gravitação cada vez mais intensa de Weber .

A generosidade do acolhimento de soluções conceituais tão diversas poderia autorizar a noção de um ecletismo estrutural na obra de Habermas, de resto tão freqüente nos autores vindos de uma cultura em

crise como a marxista . Em Habermas , no entanto, este acolhimento é sempre e cada vez mais posto a serviço da criação ou recriação de um campo teórico novo , o que lhe confere paradoxalmente um sentido unitário . Pois bem : este novo campo teórico ,que em “Teoria da Ação Comunicativa” assume um estatuto certamente não acabado mas autônomo , está nucleado por conceitos chaves distintos daqueles estruturantes do campo teórico original do marxismo . Não se trata mais de uma reorganização ou reelaboração do campo conceitual do marxismo , como vimos em Gramsci , mas da fundação de um novo campo teórico . Ver Habermas apenas através de Marx é , pois , não compreender o seu pensamento em sua autonomia .

Resta-nos , assim , um terceiro ângulo da abordagem da relação Habermas-Marx- marxismo : o relacional . O estatuto desta relação implica que o desenvolvimento da obra de Habermas , apesar de sua autonomia , não pode ser entendido abstraindo-se da sua tensão com o marxismo . Além disso, é preciso incorporar a noção de história e de processo para uma obra que vem se desenvolvendo ao longo de quatro décadas : o estatuto da relação Habermas-Marx variou significativamente ao longo das várias etapas da démarche habermasiana.

Por fim , a relação da obra de Habermas com o marxismo parece poder ser interpretada mais a partir da relação com seus impasses do que com suas soluções , com suas lacunas mais do que com seus espaços afirmativos . O ponto de partida de Habermas , o beco sem saída da primeira geração da Escola de Frankfurt , o contexto de sua vida em um ambiente universitário já estruturalmente hostil ao marxismo , levam-no a pensar a cultura marxista como visceralmente problemática.A situação histórica do pós-guerra , que Habermas vai teorizar como estruturalmente diversa da fase

do capitalismo liberal , impulsionou-o a um esforço para atualizar os conceitos analíticos chaves do marxismo clássico . O caminho da obra de Habermas parece ser assim , a partir de uma certa saturação dos esforços para reconstruir o seu campo conceitual , o de ir além da cultura do marxismo . Certamente , mesmo em sua derradeira obra , continuam a ecoar os grandes signos emancipatórios da teoria de Marx mas estes já não compõem o seu alicerce .

Definido assim o marco geral do enquadramento da relação Habermas-Marx , procuramos estudá-la em quatro dimensões . Uma dimensão reconstrutiva , recompondo os passos mais decisivos da relação Habermas-Marx ; a discussão particularizada de dois aspectos temáticos dessa relação , a crítica do “paradigma da produção” e a teoria habermasiana da evolução social ; uma análise da relação Marx-Habermas-Weber e de seus deslocamentos ao longo da obra habermasiana . E , enfim, um enfoque analítico comparativo dos campos teóricos de Habermas e Gramsci.

O CAMINHO DE HABERMAS

O ensaio “ Revisão bibliográfica da discussão filosófica do marxismo” de 1957 , é importante porque nos situa Habermas diante do quadro fragmentado e plural da cultura marxista no pós-guerra . Habermas poderia , então , ser definido como um herdeiro crítico da chamada Escola de Frankfurt.

Herda desta tradição , em primeiro lugar , a crítica radical ao “materialismo histórico” , codificado em sua versão estalinista . Tratar-se-ia, segundo Habermas , de uma “metafísica naturalista” ressecada , um realismo ingênuo do conhecimento filosófico e um esquema filosófico-histórico de uma dialética mal arranjada das forças produtivas e relações de produção”¹. Este “ materialismo histórico” havia cessado de ser uma teoria da revolução para ser uma ontologia realista . Além da crítica ao “Materialismo e empiriocriticismo” , Habermas vê os “ Cadernos Filosóficos “ de Lenin “ prisioneiros da cosmologia naturalista introduzida por Engels”² .Na linha da Escola de Frankfurt (e do primeiro Lukács) , Habermas questiona a sistematização filosófica do marxismo elaborada por Engels , atualizando suas críticas com as obras de Iring Fetscher e Hermann Bollow .

O posicionamento crítico de Habermas prossegue na referência negativa às tentativas de uma interpretação ontológica do marxismo a partir da leitura do jovem Marx , que levaria a algum tipo de fusão Marx-Heidegger . O alvo da crítica é Jacob Hommes que veria a antropologia do jovem Marx como uma ontologia fundamental e na dialética do trabalho a “objetividade “ estática do homem histórico . Como Adorno em “ A dialética negativa” , Habermas está cioso aqui de preservar o marxismo como uma crítica social com intenção prática emancipatória e quer interditar o caminho de uma teoria da alienação interpretada como a objetivação fixada de um ser transhistórico .

A crítica a Ludwig Landgrebe , Erwin Metzke e Heinrich Popitz serve a Habermas para delimitar-se de uma leitura hegeliana de Marx a partir de suas obras juvenis . Marx , tendo superado a oposição entre materialismo e idealismo , teria uma problemática de ordem diversa

daquela de Hegel : “ Marx coloca-se a questão : como o universal abstrato das promessas da filosofia pode se tornar o universal concreto de um mundo que também tem suas promessas . Hegel , em troca , coloca uma questão inteiramente diversa : como um conteúdo particular pode , como tal , passar por universal ? O “coração” está com efeito na “ singularidade da consciência enquanto ela se quer imediatamente universal “, ou ainda “ a individualidade imediatamente universal “ . Hegel antecipa aqui a questão fundamental que coloca a ética situacional , de Kirkegaard a Sartre ,mas não a teoria marxista da revolução” . ³

O contra-ponto ao Lukács de “História e consciência de classe” é realizado através da crítica à hegelianização de Marx . O marxista húngaro teria dado à lógica do Espírito absoluto o sentido de uma lógica da consciência de classe absoluta e teria confundido a necessidade da revolução como algo deduzível autonomamente da filosofia e não como uma necessidade prática .

As interpretações hegelianizantes de Marx teriam dado lugar a dois desdobramentos opostos , porém complementares , da interpretação da obra de Marx . Em primeiro lugar , à leitura de Schumpeter que separa os “elementos científicos” dos “filosóficos” do marxismo . Em contra-partida, à interpretação do marxismo como secularização de uma visão teológica do mundo , elaborada em diferentes registros nas leituras da esquerda católica francesa e de Ernst Bloch.

A crítica de Habermas a Bloch aponta a sua combinação entre marxismo e filosofia da natureza . “A naturalização do homem e a naturalização da filosofia torna-se a fórmula chave da interpretação de Bloch : nada de revolução da sociedade sem uma ressurreição da natureza .

Como no misticismo cabalista de Isaac Luria , cujos termos , por intermédio de Oelinger , reencontram-se em Schelling e integram-se através dele à filosofia “oficial” , a natureza integra-se aqui , assim como a humanidade , no contexto da crise e à promessa de salvação de uma escatologia na qual as idades sucessivas representam a queda e o progresso do “mundo” em sua totalidade , como universo , cosmos , natura . A história da humanidade torna-se um aspecto da história da natureza .”⁴

O ensaio de Habermas evolui ,então , para uma intervenção crítica no debate Sartre -Merleau-Ponty , de altíssima irradiação na cultura marxista da época . Habermas faz uso das críticas de Merleau-Ponty a Sartre mas busca um terceiro ponto de vista .

Segundo Habermas , Sartre , ao contrário de Marx que teria buscado historicizar e particularizar os fundamentos sociais da revolução , fetichiza a revolução , da qual faz um ato filosófico por excelência.”Esta filosofia da revolução” , critica , “ não se ocupa tanto da revolução particular de uma sociedade determinada em busca de uma emancipação determinada , mas sobretudo do que se reproduz sempre em todas as revoluções particulares : uma transcendência que constitui a característica fundamental da existência humana.” ⁵

Em Merleau-Ponty , Habermas vê o mérito do restabelecimento de uma filosofia da história com finalidades práticas . Neste , a história teria apenas um sentido na medida em que os próprios homens imprimem a ela uma direção . A contingência histórica não é vista como um erro de lógica mas constitui , de fato , a sua condição . A filosofia da história “experimental” , segundo Merleau-Ponty , não procura mais um sentido oculto ; ela salva este conteúdo ao mesmo tempo que o instaura .

Mais precisamente , não há propriamente um sentido mas uma eliminação progressiva do non-sense “. ⁶ No entanto, segundo Habermas , Merleau-Ponty falha ao não desenvolver a relação entre filosofia e ciência , entre a primeira e a análise empírica das condições de sua realização . “ O fracasso de Merleau-Ponty provem, segundo nos parece , da contradição interna de sua teoria , que procura desenvolver a consciência da contingência do sentido histórico como uma verdade a construir mas quer ao mesmo tempo fundá-la de forma transcendental.” ⁷

A síntese final do ensaio ,após esta circulação crítica , é decisiva para o nosso estudo porque fixa a plataforma básica da investigação de Habermas que vai se desenvolver nas décadas seguintes .

O objetivo é reconstituir os fundamentos de uma filosofia da história do marxismo , que elabore o sentido da história em um plano diverso das cinco outras visões : a cristã , a hegeliana , a kantiana , a filosofia pragmática e o existencialismo (história do ser) .

Para isso, seria preciso fundamentar ,em um quadro teórico compreensivo e coerente , quatro questões chaves : a defesa do marxismo como filosofia crítica à toda espécie de ontologia ; a defesa da sua unidade teórica e prática ;a defesa do marxismo como uma filosofia prática , enraizada na dialética objetiva do trabalho ; a relação da dialética materialista com as ciências sociais , isto é , a incorporação de uma dimensão empírica de refutabilidade nas condições de sua viabilidade histórica e de sua análise do capitalismo .

CRÍTICA AO PRODUTIVISMO

“Mudança estrutural na esfera pública “ é um livro importante porque funda uma problemática central e de longo alcance na obra habermasiana : o tema de uma esfera pública , assentada no debate livre e racional entre os cidadãos , como fundamento para a democracia .

A obra é organizada do ponto de vista de uma investigação histórica cultural e abarca três grandes períodos : as origens de uma esfera pública de opinião entre a sociedade civil e a autoridade política , surgida nos primórdios das revoluções burguesas e tendo seu desenvolvimento clássico na Inglaterra : o período de pressão e alargamento desta esfera pública por parte dos não-proprietários e que tem como resposta do liberalismo uma postura ambivalentemente resistente ; o período da intervenção estruturante do Estado sobre as várias instâncias da sociedade civil , a partir do final do século XIX , gerando uma refuncionalização do público e do privado e levando no período mais recente aos fenômenos da esterilização da opinião pública pela “cultura de massas” e da autonomização da administração estatal .

O diálogo com Marx e o marxismo tem várias implicações . A obra política de Marx até 1848 é tratada como um capítulo , ao lado de Hegel , da crítica aos fundamentos liberais mistificadores da esfera pública restrita e subordinada ao privatismo dos proprietários . Habermas procura diferenciar a perspectiva de Marx daquela de Engels : “ Marx já havia concluído sua análise de Proudhon , na “Miséria da Filosofia “ , com a assertiva de que “ só numa ordem das coisas em que não haja classes nem antagonismos de classes é que evoluções sociais deixam de ser revoluções políticas .” Com a passagem do poder “ político a poder público” , a idéia

liberal de uma esfera pública funcionando politicamente encontrou a sua formulação socialista . Como se sabe , Engels , num adendo a uma citação de Saint-Simon , interpretou-a no sentido de que no lugar do “ governo sobre pessoas surgiria a administração das coisas e a condução de processos de produção . Não há de desaparecer a autoridade enquanto tal , mas sim a autoridade política : as funções públicas remanescentes e , em parte , a serem constituídas transformam o seu carácter político num carácter administrativo.” (Habermas , Jürgen .Mudança estrutural da esfera pública .Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro ,1984 ,pag. 154).Esta noção de que a ordem pública socialistamente emancipada ganharia um mero sentido de administração das coisas , num pressuposto de fundo análogo ao de ordem natural da economia política clássica , teria , no entanto , permanecido municiando as formulações de Marx .

Habermas , além disso , resgata a noção chave de que a autonomia individual na sociedade socialista teria que ser fundamentada na própria esfera pública , as pessoas privadas sendo antes referidas a um público do que o público sendo composto de pessoas privadas , como na ordem liberal . Esta interpretação de Marx seguramente é antagonisticamente crítica às derivações autoritárias das versões do marxismo que dissolvem o “público” na dimensão estatal , anulando as formas de autonomia individuais

O segundo ângulo de diálogo com Marx é a atualização radical de seus diagnósticos , através da historicização de uma mudança estrutural da esfera pública . Esta mudança desconfirmaria tanto o modelo liberal quanto o modelo socialista , já que significou uma extensão inaudita da esfera pública mas com o esvaziamento de sua função política de

submeter os fatos administrativos ao controle de um público crítico .Como veremos , Habermas volta sempre a este tema em suas obras , questionando a validade dos esquemas de interpretação base / superestrutura para a análise da moderna sociedade capitalista que foi se configurando ao longo do século XX . O esforço de Habermas ao longo de todo o livro parece ser o de ressaltar bem a autonomia da formação da esfera pública em relação a uma expressão direta dos interesses classistas , enfatizando o potencial da formação de um espaço livre e racional de debate e decisão entre os cidadãos .

Em “Teoria e prática” , 1963 , Habermas agudiza e procura fundamentar a defesa do marxismo como uma filosofia da história com intenções práticas . Para ele , a mundialização do capitalismo permite na atualidade uma filosofia da história , desde que não construída como uma totalidade desde as origens ,de forma teleológica . “ Sobre a base da sociedade industrial e das suas relações mediatizadas pela técnica , a interdependência entre os acontecimentos políticos e a integração das relações sociais ultrapassou tão amplamente o que se poderia esperar com justiça há dois séculos que , pela primeira vez , as histórias particulares confluíram neste espaço comunicacional para formar a história de um mesmo mundo (...) Os pressupostos inerentes a uma filosofia da história não desapareceram e é propriamente na atualidade que eles se averiguaram exatos (...) De outro lado - e esta é a segunda conclusão - a representação do conjunto da história como totalidade que a filosofia herdou da teologia torna-se problemática.”

Ao procurar conceber rigorosamente os pressupostos empíricos atuais de realização desta filosofia da história , Habermas aponta quatro dimensões da modernidade capitalista que contraditariam Marx . O primeiro deles seria a intervenção do Estado na economia e na sociedade que diferenciaria estruturalmente o capitalismo liberal da fase do “capitalismo organizado”.Esta mediação política da sociedade civil interditaria o recurso metodológico típico da infra e superestrutura .

Em segundo lugar , a elevação qualitativa do nível de vida de extensão camadas da população nos países capitalistas avançados teria deslocado o interesse da emancipação da sociedade de “termos imediatamente econômicos”. Em terceiro lugar , constata-se o não surgimento da consciência revolucionária mesmo “nas camadas mais profundas da classe operária .” Por fim , o fenômeno da URSS desviada de seus objetivos socialistas aparecia mais como um “ método de industrialização acelerado que havia recuado para além dos limites do próprio direito constitucional operante nas democracias ocidentais.”

Estas quatro grandes recusas da realidade do pós-guerra aos prognósticos originais de Marx tinham em geral como resposta teórica dos marxistas ou a dogmática da ortodoxia do “materialismo histórico” ou um historicismo verbal ancorado na releitura do jovem Marx . Os estudos econômicos e sociológicos do marxismo após a primeira guerra mundial teriam tido um desenvolvimento precário .

As incursões de Habermas sobre a obra de Marx avançam em três direções no sentido de cobrir a defasagem entre o real e a teoria .Habermas parece aqui interessado sobretudo em apontar as falhas na adequação das teorias da crise do capitalismo formuladas por Marx.

O alvo crítico ,em primeira instância , seria o impasse na formulação da teoria do valor e sua relação com a lei tendencial da queda da taxa de lucro.A influência específica dos trabalhos de preparação e desenvolvimento sobre a criação de valor , fundamentais segundo Habermas no capitalismo contemporâneo , escaparia à teoria do valor formulada por Marx .

Além disso , Marx não teria “ colocado sistematicamente em questão o fato de que o próprio capitalismo seria incapaz de revolucionar o “elemento histórico e moral” que preside à determinação do valor da força de trabalho . Devido ao desmesurado desenvolvimento técnico das forças produtivas , o capitalismo teria tido condições de fazer “recair sobre a massa dos trabalhadores assalariados uma massa de bens de consumo de toda sorte.”⁸

Por sua vez, as tendências à crise de realização das mercadorias no capitalismo teriam sido administradas pelo próprio desenvolvimento da democracia nos países capitalistas avançados . Apoiando-se nas análises de J. Strachey sobre o capitalismo inglês , Habermas concluiria como ele que “o fator democrático” havia se integrado à crítica da economia política , evitando a pauperização crescente dos trabalhadores e amortecendo as tensões internas do sistema justamente analisadas por Marx .

Confiante na lógica histórica de uma emancipação dos trabalhadores enraizada nas contradições do capitalismo,Marx “não teria jamais se colocado explicitamente a questão epistemológica das condições de possibilidade de uma filosofia da história portadora de intenções práticas

.”Esta lacuna seria justamente o campo privilegiado de investigação de Habermas em sua próxima obra .

“ Técnica e ciência como ideologia” , ensaio que alcançou a sua forma final em 1968 , sendo dedicado a Herbert Marcuse nos seus 70 anos , é valorizado pelo próprio Habermas como um momento decisivo da construção de sua teoria . Nele , se supera o limite de Marcuse que associa as formas de dominação no capitalismo tardio ao desenvolvimento intrínseco da técnica e da ciência .

No diálogo crítico com a obra de Marcuse , Habermas incorpora a relevância central da ideologia tecnocrática no capitalismo contemporâneo mas elabora as distinções entre racionalidade instrumental , racionalidade estratégica e racionalidade comunicativa para se separar das conclusões adotadas por Marcuse que vão no sentido de afirmar que a emancipação social deveria passar pela construção de uma nova ciência e uma nova técnica .

Segundo Habermas , só Marcuse entre os autores que trataram criticamente o tema , “ converteu o “conteúdo político da razão étnica” em ponto de partida analítico de uma teoria da sociedade tardo-capitalista. Porque quer desenvolver este ponto de vista não só filosoficamente , mas também comprová-lo na análise sociológica , podem aqui patentear-se as dificuldades de tal concepção” .(Habermas, Jürgen . “Técnica e ciência como ideologia”. Lisboa, Edições 70 ,pag.50).

Habermas aprofunda e procura retirar as conseqüências de uma dúvida já exposta na própria reflexão de Marcuse . O centro da crítica de Habermas é que “ seja como for, as realizações da técnica que , como tais , são irrenunciáveis , não poderiam ser substituídas por uma

natureza que abre os olhos . A alternativa à técnica existente , o projeto de uma natureza como interlocutora em vez de objeto , refere-se a uma estratégia alternativa de ação : à interação simbolicamente mediada , que é diferente da ação racional teleológica.” (Jürgen , Habermas, Op. Cit; pag.53).Por ação racional teleológica , Habermas entende a ação instrumental ou a escolha racional ou, então , uma combinação das duas . Por ação comunicativa , ele entende uma interação simbolicamente mediada e objetivada na comunicação lingüística cotidiana . Veremos como este núcleo analítico alcança um pleno desenvolvimento em “Teoria da ação comunicativa”.

Em “ Conhecimento e interesse”(1968) , Habermas procura desenvolver pela primeira vez de forma sistemática suas reflexões em um quadro teórico alternativo.Os alvos centrais da polêmica de Habermas são as concepções positivistas da ciência que absorvem as dimensões práticas e morais da vida em uma visão tecnocrática . A tese central do livro é que todo conhecimento é posto em movimento por interesses que o orientam e dirigem . Habermas quer revelar a pseudo-neutralidade das ciências positivistas , incapazes de justificar os interesses a quem servem e, ao mesmo tempo , desenvolver uma crítica do conhecimento como uma teoria da sociedade . Opõe ao domínio omnicomprensivo da razão instrumental , uma classificação tripartite : ciências empírico-analíticas (interesses técnicos) , histórico-hermenêuticas (interesses práticos) e crítico-reflexivas (interesses emancipatórios).

“Conhecimento e interesse” é importante para a nossa investigação porque nele se introduz a crítica ao chamado “paradigma da

produção” na obra de Marx . Haveria em Marx , segundo Habermas , uma tensão básica jamais resolvida entre o reducionismo à dimensão do trabalho do ser social e o cientificismo de sua auto-compreensão teórica de um lado , e ,de outro , o caráter dialético de sua investigação social concreta . Este reducionismo do ser social à categoria fundante do trabalho conviveria na obra de Marx , segundo Habermas , com um conceito lato de produção que pretende subsumir todos os momentos da práxis social .

O ponto de entrada desta crítica ao “paradigma da produção” é a sua conexão com a ausência de uma teoria do conhecimento em Marx , que teria deixado o espaço aberto para o positivismo erigir o “absolutismo da metodologia pura sobre os escombros do esquecido e do reprimido”.

Analizando os “Manuscritos Econômico-Filosóficos” de 1844 , Habermas conclui que para Marx , a natureza antecede o espírito ,mas no sentido de um processo natural que produz , de igual modo, o ser natural do homem e sua natureza circundante . A categoria do trabalho teria não apenas um sentido antropológico fundamental mas também um valor referencial de síntese , como categoria central da teoria do conhecimento . Diz Habermas :” Se , pelo contrário , a síntese não se realiza no médium do pensamento mas do trabalho , então o substrato no qual ela se sedimenta não é o conjunto entrelaçado de símbolos mas o sistema de trabalho social.” ⁹ Seria porisso que a crítica da economia política passa a ocupar o lugar reservado no idealismo à lógica formal.

A consequência deste desequilíbrio reduutivo seriam três . Em primeiro lugar , Marx entenderia a reflexão segundo o modelo do agir instrumental ao nível da produção , não distinguindo entre o status

lógico das ciências da natureza e o status da crítica :”(...) embora ele próprio tenha estabelecido a ciência do homem na forma de crítica e não como uma ciência da natureza , Marx sempre tendeu a colocá-la ao lado das ciências da natureza.”¹⁰

Por isso , a própria obra de Marx em seu desequilíbrio redutivo não teria se auto-imunizado contra os desdobramentos cientificistas e naturalistas na cultura do marxismo,que acabaram por ser prevaescentes.Finalmente , este prisma redutivo do ser social teria feito com que a teoria da sociedade se encontre apenas embrionária em Marx .

A proposta alternativa de Habermas é coerente com a sua crítica . Quer valorizar e desenvolver exatamente as dimensões reprimidas pelo cientificismo de Marx . Elabora a categoria de interação , complementar ao entendimento do trabalho como agir instrumental , estabelecendo uma dialética entre a autogeração da espécie mediante a atividade produtiva e a sua formação mediante a atividade crítico-reflexiva . Não seriam as novas tecnologias que demarcam o caminho do progresso de uma formação social mas as etapas progressivas de sua reflexão . Aqui já aparece a noção do projeto de “uma interação isenta de coerção , baseada sobre uma comunicação livre de qualquer forma de dominação repressiva.”

Conclui Habermas , afirmando que “ a filosofia deve ser conservada na ciência como crítica . A teoria da sociedade que pretende ser uma auto-reflexão da história da espécie humana não pode simplesmente negar a filosofia .A herança da filosofia se desloca para a atitude da crítica ideológica , atitude que determina o próprio método de análise científica (...) Marx não desenvolveu esta idéia da ciência do homem , e até a desqualificou ao equiparar a crítica com a ciência da natureza .”¹¹

Thomas Mccarthy , em “A teoria crítica de Jürgen Habermas” , reconstitui as críticas dirigidas às inconsistências desta teorização alternativa proposta . Entre elas , talvez a mais importante , ao conceito de reflexão como centro da atividade emancipatória , que Habermas formula inspirando-se diretamente na teoria freudiana . Habermas , em escritos posteriores , reconheceria em grande medida estas inconsistências e o desenvolvimento de sua teoria no período seguinte poderia ser compreendido como um processo de auto-superação e de reestruturação de seu campo teórico . Mas a crítica ao “paradigma da produção “, como veremos , tornar-se-ia cada vez mais substantiva na obra habermasiana .

CRISE DE LEGITIMAÇÃO

“Problemas de legitimação no capitalismo tardio” , de 1973 , retorna à problemática da análise do capitalismo tardio já configurada como inadequação teórica do marxismo clássico, em “Teoria e prática” . O objetivo de Habermas é investigar as possibilidades de crise no capitalismo tardio. Nesta obra , Habermas procura aplicar ,pela primeira vez em um quadro sistemático e abrangente de análise empírica as transformações que vinha operando em seu campo teórico .A proximidade com os eventos de 1968 e o surgimento dos chamados “novos movimentos sociais” europeus explicam muito das motivações e eventuais desequilíbrios de diagnóstico . Habermas já opera aqui com a distinção entre “sistema” e “mundo da vida” para designar a diferença estrutural entre integração sistêmica e integração

social, que incorpora criticamente a partir de sua polêmica com o funcionalismo sistêmico . Interpreta a sociedade moderna capitalista como um complexo de três subsistemas relativamente autonomizados , o econômico , o político -administrativo e o socio-cultural. Como vimos , já em “Teoria e prática” , Habermas havia criticado a metáfora base/superestrutura como operativa para a análise das sociedades capitalistas modernas .

Para Habermas , diferentemente do contexto do capitalismo liberal , o “sistema econômico foi despojado de sua autonomia funcional em relação ao Estado e porisso os fenômenos de crise perderam no capitalismo tardio seu caráter “ espontâneo” ; no que diz respeito a nossa formação social , não caberia esperar uma crise sistêmica no sentido em que foi definido este último termo .” ¹²

Por sua vez , “ as tendências à crise econômica são deslocadas , por meio da ação administrativa empreendida pelo Estado , para o sistema político ; e o são de tal maneira , que as provisões de legitimação podem compensar os deficits de racionalidade e o melhoramento da racionalidade organizativa , os déficit de legitimação .” ¹³ As possibilidades de uma crise estariam atreladas ,então , às falhas na dinâmica substitutiva entre a escassez de “recursos “ e de “sentido”.

A tendência à crise prognosticada por Habermas , na ausência de uma reestruturação geral dos sistemas de legitimação no capitalismo tardio , derivaria de uma rarificação na produção de sentido do seu sistema cultural. Enquanto os valores tradicionais haviam sido erodidos pelo processo de secularização e racionalização , a ideologia do rendimento , o individualismo possessivo e a orientação rumo ao valor de troca - bases

do privatismo civil e do privatismo familiar - profissional - estavam sendo decompostos culturalmente pelo cientificismo , pela arte moderna e pela moral universalista . Não haveria ,pois , uma funcionalidade entre os requisitos do sistema político-econômico e as expectativas de legitimação dos membros da sociedade .

Este diagnóstico convive com a afirmação de que o conceito marxista de luta de classes não seria mais também operativo para as sociedades avançadas do capitalismo tardio . A luta de classes quedaria absorvida nos conflitos distributivos do sistema , assumindo então a forma de conflitos latentes .

As críticas elaboradas por Thomas Mccarthy a esta obra de Habermas nos parecem particularmente interessantes porque relacionam a sua imprecisão empírica aos deslocamentos de seu campo conceitual. Mccarthy chama a atenção para o fato de que a realidade cultural do capitalismo tardio parece se situar exatamente em situações intermediárias aos dois extremos de legitimação formulados por Habermas ,ou seja , a aceitação não razoável de decisões e a aceitação de decisões como expressão de um consenso racional .As recompensas materiais , o realismo das opções que se justificam porque nada de melhor parece possível nas circunstâncias dadas , as vantagens pragmáticas de um reformismo em relação a um programa revolucionário , tudo isto agiria no sentido de desdramatizar a expectativa de crises gerais de legitimação .

Mccarthy relaciona esta ausência de realismo na análise de Habermas aos seus deslocamentos teóricos.A visão sistêmica faria com que a atividade prático-política dos agentes sociais tendesse a passar a um segundo plano , introduzindo na análise de Habermas uma intenção

preditiva em detrimento do seu engajamento anterior por uma filosofia da história com intenções práticas . “À medida que os elementos universalistas das teorias da comunicação e da evolução social foram passando ao primeiro plano , começaram a perder importância sistemática os aspectos situacionais e práticos da investigação social.” ¹⁴ McCarthy veria aí o retorno de Habermas a uma noção kantiana : a reelaboração de um espaço público mais que uma identificação com interesses de classe ; o interesse pela comunicação não distorcida , baseada na própria estrutura da fala racional , neste sentido , “quase transcendental “.

TEORIA DA EVOLUÇÃO SOCIAL

Os ensaios contidos em “A reconstrução do materialismo histórico” (1976) marcam uma nova tentativa abrangente de síntese teórica habermasiana .Talvez esta obra marque um ponto máximo de tensão entre o marxismo e o esforço de Habermas em reconstruir um campo teórico novo .Os conceitos de trabalho e interação convivem no quadro de uma teoria reconstituída da evolução social , mas o acento é claramente colocado no papel dinamizador autônomo das estruturas de interação social que constituiriam níveis crescentes de acumulação de potencial cognitivo em termos de conhecimentos objetivados e de sabedoria prático-moral.

Habermas defende a necessidade de uma teoria da evolução social mais abrangente , que transcenda a mera análise do capitalismo como forma de identificar não arbitrariamente o que são

alterações no interior de um determinado sistema de uma transformação do próprio sistema . No entanto , esta “reconstrução do materialismo histórico” tem para o desenvolvimento da teoria habermasiana um sentido mais profundo : o de ,ao revés de qualquer relativismo , prover as bases teóricas de uma leitura teleológica da história passada e proporcionar as bases normativo-teóricas para uma análise historicamente orientada e com intenções práticas da sociedade contemporânea .

Habermas define bem o sentido que quer dar ao termo “reconstrução : “ significa ,em nosso contexto , que se procede a desmontar uma teoria e recompô-la em forma nova com o único objetivo de alcançar a meta que ela mesmo se impôs : tal é o modo normal de se relacionar com uma teoria que em muitos pontos necessita de uma revisão , mas cuja capacidade estimulante está muito longe de estar esgotada.” ¹⁵ Ao longo do livro , Habermas diz subscrever as pretensões teóricas do “ materialismo histórico” em contraste com a teoria da ação , a teoria do comportamento e a teoria funcionalista dos sistemas. O “materialismo histórico” seria o único com potencial explicativo para três problemas : a transição das civilizações e , com ela, o surgimento da sociedade de classes ; a transição à modernidade e o surgimento das sociedades capitalistas e a dinâmica contemporânea de uma sociedade mundial antagônica .

No entanto , a utilização que faz Habermas dos termos “materialista” e “histórico” é lata e não deve ser confundida com o uso destes termos na tradição chamada ortodoxa do marxismo.Habermas , por sinal , critica explicitamente a versão codificada por Stalin da história da humanidade através de uma sucessão de cinco modos de produção , concebidos como um desenvolvimento unilinear , necessário , ininterrupto e

ascendente de um macro-sujeito. Uma teoria da evolução , para Habermas , deve ser crítica tanto à noção de um sujeito genérico como aos paradigmas da unilinearidade e necessidade que logicizam o curso da história .É crítico inclusive aos dois supostos fundamentais que estão na base do “materialismo histórico” chamado ortodoxo : a concentração na dialética das forças produtivas / relações de produção e na oposição entre super e infra-estrutura .

Atravessando criticamente a dogmática estalinista , Habermas estabelece um diálogo crítico com a própria teoria original de Marx , a partir do ponto em que a havia estabelecido em “Conhecimento e interesse” : a crítica ao “paradigma da produção”.Esta crítica se faz em três dimensões .

Em primeiro lugar , o conceito de trabalho social não seria exclusivamente suficiente para caracterizar a produção da vida humana. Ele seria apropriado para delimitar a vida dos homínidos frente aos primatas mas não explicaria a reprodução especificamente humana da vida, dependente também do surgimento de uma estrutura social familiar . Trabalho e linguagem - o instrumento básico da interação social - seriam complementarmente necessários , portanto , para caracterizar a produção da vida humana .

Além disso , para Habermas as transições seriam menos explicadas pela dimensão técnica das forças produtivas e mais pela maturidade das formas de integração social . A ênfase de Habermas recai mais sobre as dimensões da inteligência moral , do saber prático , do agir comunicativo e da regulação consensual dos conflitos de ação , enfim , das instâncias socio-culturais . A inspiração evidentemente durkheimiana da

ênfase de Habermas nas diferentes formas de integração social é complementada com uma transposição direta dos paradigmas da psicologia evolutivo-cognitiva de Piaget . É o potencial desencadeado por estas novas formas de integração social , absorvendo níveis mais complexos de conhecimento objetivado e prático-moral , que abririam passo a uma evolução . O esquema evolutivo de Piaget , baseado na descentração do indivíduo , é usado para delimitar três etapas evolutivas da comunicação baseadas na interação simbólica , no discurso propositivo diferenciado e no discurso argumentativo .

Finalmente , o próprio conceito de modo de produção é considerado inadequado para servir de marco referencial de uma teoria da evolução social já que o próprio debate travado na cultura marxista teria indicado a sua dificuldade de interpretar os chamados modos asiáticos , de distinguir as sociedades paleolíticas e neolíticas , de delimitar as fases do capitalismo liberal do capitalismo organizado e da chamada sociedade pós-industrial . Habermas busca um conceito mais abstrato do que “modos de produção” para dar conta dos universais do nível social de desenvolvimento.

Propõe ,então , um conceito de formação social conjugado com a hipótese de que cada sociedade em um momento dado está determinada por um princípio fundamental de organização . Este circunscreve em que estruturas seriam possíveis as mudanças no sistema institucional , em que medida podem ser utilizadas socialmente as capacidades produtivas existentes e o surgimento de novas forças produtivas, em que campo de possibilidades ,enfim , pode desenvolver-se a complexidade do sistema e seus controles . Em uma formação social fixada

por um determinado princípio de organização poderiam existir vários modos de produção distintos .

A reconstrução habermasiana do “ materialismo histórico” suscitou um conjunto de indagações e críticas . Em particular sobre a transposição do estruturalismo genético de Piaget para um plano socio-histórico e a dificuldade de Habermas em conciliar organicamente a historiografia enquanto narração com a sua teoria da evolução social. Mais adiante , discutiremos esta teoria de Habermas em sua relação com a cultura do marxismo . O que importa agora é compreender que ela havia projetado uma visão de que as estruturas normativas da sociedade têm uma história própria , autônoma e que seria necessário para pensá-la novos conceitos-chaves . Enfim , as tensões contidas em “A reconstrução do materialismo histórico” só poderiam ser superadas pela configuração de um novo campo teórico para além do marxismo .

UM NOVO CAMPO TEÓRICO

“A teoria da ação comunicativa “ (1981) corresponde ao momento mais alto da sistematização da reflexão habermasiana . É possível encontrar nesta grande obra todos os ecos dos diálogos de Habermas com as várias tradições , a maturação da solução de problemáticas que vinham se desenvolvendo desde a origem da sua teoria . A magnitude da obra corresponde às suas pretensões : desenvolver um conceito de racionalidade não limitado pelos paradigmas da filosofia da consciência , reconstruir um conceito de sociedade como interação entre “mundo sistêmico” e “mundo

da vida” e atualizar a crítica da modernização capitalista contemporânea , recriando as bases para uma racionalidade emancipadora .

Do ponto de vista que viemos estudando - a relação da obra de Habermas com o marxismo - o fundamental é compreender que temos aqui um novo campo teórico articulado , independente das avaliações sobre a sua consistência . Habermas completa aqui o seu “giro lingüístico” , isto é , a passagem dos paradigmas da filosofia da consciência para as dimensões intersubjetivas de uma teoria da comunicação . É por esta via que pretende superar as tensões reveladas e que haviam atingido o ponto máximo em “A reconstrução do materialismo histórico” . Habermas parte para a elaboração de uma pragmática universal , isto é , “ uma explicação da comunicação que seja ao mesmo tempo teórica e normativa , que vá mais além de uma hermenêutica sem ser redutível a uma ciência empirio-analítica estrita .” ¹⁶ A “célula” desta pragmática universal seria o ato da fala como unidade elementar da comunicação ,isto é , não só a competência lingüística mas a competência comunicativa .

Definindo a “ verdade” como sendo uma pretensão hipotética que é examinada argumentativamente , Habermas pretende traduzir a lógica do conhecimento para uma lógica do “discurso teórico” , isto é , o exame das condições pragmáticas da possibilidade de se alcançar um consenso racional mediante argumentação . “O mundo ganha objetividade somente pelo fato de que ele vale como um e mesmo mundo para uma comunidade de sujeitos capazes de falar e de agir .” ¹⁷ A verdade ganha um sentido normativo , não arbitrário , relacionado a situações ideais de fala , nas quais haja ausência de coerção ou manipulação e simetria entre os interlocutores .

O centro do interesse de Habermas neste “giro lingüístico” está , portanto , em superar as eternas antinomias entre um subjetivismo e um objetivismo que marcam a evolução do pensamento ocidental . A inspiração em Kant é evidente : a “ética comunicativa” corresponde ,em uma certa medida , a uma reconstrução de uma ética kantiana ou a uma “filosofia transcendental transformada”. Mas em Kant a universalidade é garantida monologicamente , enquanto em Habermas ela é construída dialogicamente . Em Kant , chega-se à noção da autonomia como “liberdade negativa “ no contexto de uma sociedade civil ; em Habermas , aponta-se para uma autonomia como socialização em meio a um “processo democrático de formação da vontade .”

Por outro lado , Habermas com a teoria da ação comunicativa pretende criar um antídoto metodológico irreduzível a quaisquer formas de objetivação da realidade , seja em suas versões de um idealismo objetivo , de ontologias ou materialismos naturalizantes . Em suma, uma alternativa estruturada aos desdobramentos do “paradigma da produção” que Habermas vê encaixado como contradição na obra original de Marx e como perversão na cultura dominante do marxismo .

A estruturação deste novo campo teórico permite a Habermas um percurso que tem todas as características de um ir além do acerto de contas a com a sua origem problemática . Habermas repensa os primórdios da Teoria Crítica , a obra de Lukács , “ História e consciência de classe” e o impasse de seus frutos tardios em Adorno e Horkheimer . Enfim, uma nova síntese crítica entre a tradição do chamado “marxismo ocidental “ e a obra de Weber . Vejamos a seguir como ele formula esta nova síntese .

Lukács havia extraído da obra madura de Marx , inspirado em Weber, o conceito de reificação . A estrutura da relação mercantil torna-se na sociedade capitalista o modelo original de todas as formas de objetividade ,fechando o fosso entre o mundo da produção e o mundo da cultura . O que Weber atribuía ao curso inexorável do processo de racionalização da sociedade ocidental , Lukács explica pela generalização em todos os poros da sociedade do mecanismo da “abstração de troca” , típico da mercadoria . Para este último , Weber desconheceu o laço causal que unia a reificação aos seus fundamentos econômicos , eternizando fenômenos que seriam superáveis em uma nova forma de organização social .O conceito de consciência de classe , na inspiração hegeliana , é visto por Lukács como a realização revolucionária da filosofia , como antecipação na teoria do devenir-prático que levaria à superação do reino da reificação .

De acordo com Habermas , Horkheimer e Adorno e ,mais tarde, Marcuse interpretaram Marx a partir desta perspectiva weberiana ,seguindo a trilha do jovem Lukács .Horkheimer e Adorno partilhariam com Weber a noção de que a racionalidade formal estaria na base da cultura industrial contemporânea . Através da análise da cisão entre a “razão subjetiva” e “razão objetiva” , Horkheimer seguiria Weber no diagnóstico da crescente perda de sentido e da perda de liberdade no mundo contemporâneo , distinguindo-se dele ,como Lukács , na fundamentação destes fenômenos através do conceito de reificação . A subjetivação da razão corresponderia a um devenir irracional da arte e da moral . A fórmula de Adorno , “ o mundo administrado “ , recorrente em suas últimas reflexões seria um correspondente da “gaiola de aço” de Weber . Da mesma forma ,

Horkheimer diagnostica que o controle do comportamento é tendencialmente transferido das instâncias de consciência do indivíduo socializado para as instâncias de planificação das organizações sociais .

Se Horkheimer e Adorno alargam o conceito lukacsiano de reificação , conferindo a ele um sentido transhistórico e se o radicalizam de um ponto de vista psicosociológico , é porque , segundo Habermas , têm de dar conta de uma situação histórica na qual falharam as previsões de um despertar revolucionário do proletariado , lastreadas no idealismo objetivo que dá coerência à filosofia da história do jovem Lukács . Esta ampliação do conceito de reificação levou Adorno e Horkheimer a uma crítica sem fronteiras da razão instrumental , colocando sob o mesmo título de “dominação” os controles sobre a natureza exterior , os comandos exercidos sobre os homens e a repressão da sua natureza interior .

Adotando este curso filosofante , em detrimento de uma análise mais acurada da realidade , os teóricos da Escola de Frankfurt abandonaram a partir dos anos quarenta , segundo Habermas , a proposta original do Instituto de combinar ciência e filosofia . Habermas vê no paradigma da filosofia da consciência o limite e a razão última do fracasso da Teoria Crítica em fundamentar sociologicamente seus conceitos básicos . Adorno ,em seus últimos escritos , teria roçado mas não desenvolvido , os caminhos de uma mudança de paradigma da filosofia da consciência para uma racionalidade concebida comunicativamente .Esta intenção se revelaria na noção de “reconciliação” do ser que é concebida como uma intersubjetividade , que apenas se instaura e se mantém na reciprocidade de uma intercompreensão que se baseia sobre o livre reconhecimento .

Para Habermas , esta mudança de paradigma permitiria retraduzir o conceito de reificação lukacsiano em um novo campo teórico . O objeto de investigação não seria mais nem o conhecimento nem uma natureza objetivada mas a “intersubjetividade de uma intercompreensão possível “. O centro de reflexão se deslocaria da racionalidade cognitiva instrumental para uma racionalidade comunicacional . Assim , a reificação não se traduziria como nos termos weberianos pela generalização de uma razão instrumental selvagem mas pelo fato de que razões sistêmicas funcionalistas invadem o mundo da sociabilidade comunicacional , esvaziando a racionalidade do mundo da vida .

A crítica ,então , de Habermas a Weber e , em decorrência às leituras de Marx por Lukács , Adorno , Horkheimer e Marcuse , seria a de que analisaram a sociedade a partir de um conceito restrito de racionalidade , identificado apenas à racionalidade com respeito a fins ou instrumental . As patologias da modernidade capitalista não são mais atribuídas à racionalidade instrumental em si mas a um uso desequilibrado e seletivo das racionalidades em detrimento da racionalidade comunicativa . Nas palavras sintéticas de Habermas : “ Não é o caráter irreconciliável das esferas dos valores culturais nem o choque entre estilos de vida racionalizados a seu modo que são as causas de modos de vida unilateralizados e de necessidades de legitimação insatisfeitos , é a monetarização e a burocratização da ação na vida cotidiana , quer se trate da vida pública ou da vida privada .” ¹⁸

A crítica aos fundadores da Teoria Crítica ,em Habermas , assume por fim um notação sintética e precisa : em relação a Marx , eles teriam cometido o erro de dogmatizar a validade da teoria do

valor , não reconhecendo as mudanças introduzidas no quadro do capitalismo organizado ; em relação a Weber , por terem também restringido a racionalidade a sua dimensão instrumental .

A partir desta base , Habermas procura precisar a crítica ao próprio Marx . Este ,como o jovem Hegel , teria concebido a unidade entre sistema e mundo da vida sobre o modelo de uma totalidade ética cindida na realidade do capitalismo , a ser recomposta pela revolução do proletariado a partir das contradições imanentes e espontâneas que lhe eram próprias .Marx teria mesmo não diferenciado o que era destruição de formas de vida tradicional e reificação do mundo da vida pós-tradicionais . Preso a esta perspectiva , Marx teria , ao contrário de Weber ,sido incapaz de pensar rigorosamente a separação entre o nível de diferenciação do sistema , próprio do mundo moderno capitalista e as formas de sua institucionalização , específicas das classes sociais .

Em consequência , Marx teria feito da “substituição do trabalho abstrato pelo trabalho concreto “ um paradigma geral da reificação , hiper-generalizando um caso especial de subsunção do mundo vivido pelos imperativos do sistema . Para Habermas , “também os domínios de ação formalmente organizados podem absorver os contextos comunicacionais vividos passando pelos dois médiuns - dinheiro e poder . Os processos de reificação podem se manifestar tanto nas esferas do espaço público como nas esferas da vida privada , e pode ser suscitado tanto pelo papel de consumidor como pelo de trabalhador .” ¹⁹

Esta visão redutiva em Marx favoreceria uma interpretação economicista das sociedades capitalistas avançadas . Marx teria afirmado com razão para estas sociedades capitalistas modernas o

primado da economia no curso da evolução histórica ,seriam os problemas deste subsistema que determinariam a linha de evolução da sociedade em seu conjunto . Mas esta primazia , reconhecida por Marx ,não deveria levar a reduzir a complementaridade entre economia e aparelho de Estado a uma representação trivial conforme o modelo superestrutura / base . Aqui , a reflexão de Habermas conflui com seus estudos sobre o capitalismo tardio, em grande medida apoiados nos trabalhos de Claus Offe .

Habermas pretende com toda esta construção teórica ter retirado do materialismo histórico todo o peso da filosofia da história que ainda o sobrecarregava , problemática para a qual os fundadores da Teoria Crítica haviam em vão procurado uma resposta . Mais adiante , faremos uma avaliação da consistência destas pretensões .

O SOCIALISMO HOJE

Ao mesmo tempo em que estava operando a organização de um novo campo teórico , estruturado em torno da noção chave de ação comunicativa , Habermas , apoiando-se em grande medida nas análises de Claus Offe , busca encontrar na própria realidade das sociedades capitalistas avançadas os fundamentos da crítica ao “paradigma da produção” . A conferência “ A nova intransparência . A crise do Estado do Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas “ , de novembro de 1984 , é reveladora deste esforço .

A intervenção de Habermas situa-se na esquina de uma situação de impasse político multiplamente determinada : a ofensiva neoconservadora dos anos oitenta , a situação defensiva das correntes sociais-democratas e ,no campo da cultura da esquerda , o impacto dos modos de pensar pós-modernos que exaltam a falência dos projetos utópicos totalizantes de transformação social .

O que teria se exaurido no diagnóstico de Habermas , é a utopia de “uma sociedade do trabalho” , tal como foi formulada classicamente por Marx , e inscrita na cultura socialista e social-democrata . O que daria inteligibilidade a este contexto histórico , diz Habermas , é o fato de que o “programa do Estado social , que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho , perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada.” ²⁰

Seguindo Offe , Habermas explica a perda de poder persuasivo das “utopias do trabalho” não apenas em função do desgaste das experiências do Leste Europeu , mas acima de tudo porque “ a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade : a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato . Claus Offe compilou convincentes “ indicações da força objetivamente decrescente de fatores como trabalho , produção e lucro na determinação da constituição e do desenvolvimento da sociedade em geral.” ²¹ As teses polêmicas de Offe conectam assim a estrutura do novo campo teórico habermasiano com a realidade .

A alternativa proposta por Habermas seria a de substituir a “utopia do trabalho” pela utopia estruturada na força da racionalidade comunicativa , capaz de afirmar os valores da solidariedade

contra as unilateralidades sistêmicas ativadas pelos médiums poder e dinheiro. Os acentos utópicos deslocam-se do conceito de trabalho para o conceito de comunicação . As esferas de influencia desses recursos - dinheiro , poder e solidariedade - teriam que ser repostas em um novo equilíbrio através da formação de uma vontade política democrática que buscaria seu impulso vital em uma terceira arena , situada “abaixo” do campo de disputas no interior do Estado , dos grupos de interesse que definem a arena institucionalizada dos conflitos .Nesta terceira arena , “ fluxos de comunicação dificilmente palpáveis determinam a forma da cultura política e com ajuda de definições da realidade rivalizam em torno do que Gramsci chamou hegemonia cultural - aqui realizam-se as reviravoltas nas tendências do espírito da época .” ²²

O ensaio “ Que significa socialismo hoje ? Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda “ (1991) é importante sob dois pontos de vista para a nossa reflexão sobre o caminho de Habermas : sistematiza os desacordos do Habermas pós-“Teoria da Ação Comunicativa” com Marx e a tradição do “ materialismo histórico” e permite um esclarecimento do seu projeto de sociedade . O contexto é o imediatamente após a derrocada do Leste e o clima de vitória do liberalismo

O fundo da crítica de Habermas a Marx é a de que ele e seus seguidores imediatos “ permaneceram presos , a despeito de toda a crítica do primeiro socialismo , ao contexto de nascimento e ao formato reduzido do primeiro industrialismo (früher industrialismus)” .²³ É importante realçar aqui que a crítica de Habermas a Marx estabelece um continuum entre este , Engels , Lenin e Kautsky , deixando de lado diferenciações analíticas básicas anteriormente formuladas por ele próprio

sobre estes autores . O tratamento em bloco , homogeneizante , a nosso ver é um sinal expressivo de que Habermas já trabalha com um campo teórico externo ao marxismo , não reelabora mais a partir do interior das contradições da cultura marxista .

A síntese crítica de Habermas desdobra-se em cinco componentes : o paradigma produtivista do trabalho com suas implicações redutoras da práxis social , a visão teleológica e holística da história , a compreensão do agir social através das classes estruturadas na produção , a limitada compreensão funcionalista do Estado democrático de Direito , a conexão entre a auto-compreensão da teoria mais como ciência e o vanguardismo . Estas distorções na teoria original de Marx não explicariam por si só a transição da “doutrina marxista ao marxismo soviético , transição que Lenin operou na teoria e desencadeou na prática ; contudo , os pontos fracos que discutimos contribuíram de qualquer modo para as condições (nem necessárias nem suficientes) de um desvio e mesmo da completa inversão de sua intenção original .” ²⁴

A resultante propositiva de sociedade que emerge das críticas de Habermas ao marxismo revela o quanto ele se distanciou do entendimento do socialismo como superação da economia capitalista baseada no mercado e na propriedade privada dos meios de produção . O seu diagnóstico , a partir da derrocada do Leste , é taxativo : “sociedades complexas não podem se reproduzir se não deixam intacta a lógica de auto-orientação de uma economia regulada pelos mercados . Sociedades modernas diferenciam um sistema econômico orientado através do meio dinheiro , colocando -o no mesmo plano que o sistema administrativo - por mais complementarmente que suas distintas funções sejam referidas umas às

outras ; nenhum desses sistemas pode ser subordinado ao outro .” ²⁵ Com argumentos , a nosso ver , legítimos Habermas defende-se em nota anexada ao corpo principal do texto de que esta afirmação não deveria ser entendida como uma concessão ou adaptação realista : está ancorada em seu campo teórico que não concebe a sociedade de um ponto de vista holístico mas através de subsistemas relativamente autonomizados .

Assim , a economia de mercado não deveria sofrer um ataque direto dos socialistas e a luta pelas formas de propriedade perderia seu “sentido dogmático” . A alternativa seria “ o controle (Bändigung) social e ecológico da economia de mercado “ . Também o Estado intervencionista deveria ser “socialmente controlado”. O caminho habermasiano faz o seu ciclo :”Um reformismo radical já não deve ser reconhecido nas exigências de soluções concretas , mas na intenção , orientada por procedimentos , de promover uma nova divisão de poderes : através do amplo leque de espaços públicos e de instituições democráticas ,o poder socio-integrador da solidariedade deve ser capaz de se afirmar sobre os outros dois poderes ,dinheiro e poder administrativo.” ²⁶ Nesta arena, é que Habermas vê as possibilidades de futuro de uma esquerda socialista .

A CRÍTICA AO “ PARADIGMA DA PRODUÇÃO”

A crítica ao chamado “paradigma da produção” na cultura marxista está no centro das tensões entre Habermas e Marx .Como vimos , esta crítica tem múltiplas irradiações e desdobramentos para a teoria habermasiana e está presente desde a origem na configuração de sua problemática .

Da crítica ao ‘paradigma da produção’ , Habermas extrai conseqüências teóricas decisivas em pelo menos cinco direções : o posicionamento de sua obra original , desde o início crítica às interpretações de Marx a partir de uma ontologização do ser social ou a configuração de uma antropologia via a categoria trabalho ; a crítica à auto-compreensão filosófica do marxismo presente de forma contraditória na obra do próprio Marx , que reduzia-a a uma cientificização naturalizante da sociedade e fechava o espaço para o desenvolvimento de uma teoria do conhecimento ; a compreensão das sociedades no capitalismo , em particular em seus períodos tardios de desenvolvimento , que não poderiam ser simplificadamente assimilados às classes sociais configuradas no processo produtivo ; a construção de uma alternativa à teoria ortodoxa do “materialismo histórico” , já que nem a configuração da especificidade do ser social humano nem a transição de seus diferentes estágios civilizatórios poderiam ser explicadas unicamente a partir da categoria trabalho ; enfim ,

a configuração de uma utopia enraizada nas contradições da sociedade capitalista contemporânea , cujo acento deveria se deslocar do trabalho para a comunicação .De forma sintética , poderíamos dizer que toda a obra habermasiana está direcionada para desenvolver as componentes não economicistas da leitura do marxismo , explorando até romper com o campo teórico original de Marx , as possibilidades de autonomizar as esferas da política , da cultura , da moral de interpretações redutoras ou mesmo fundadas na esfera produtiva .

Podemos igualmente relacionar a evolução da démarche habermasiana à evolução do grau desta crítica ao “paradigma da produção” : do início até “Conhecimento e Interesse” , no qual o conceito de “interação” aparece como relativizadora da centralidade do trabalho , compreendido em sua dimensão instrumental ; o momento de “A reconstrução do materialismo histórico “ , no qual o “paradigma da produção” é visto como fundamental mas já aparece como momento subordinado ao desenvolvimento dos níveis evolutivos de interação social (inspirados em Piaget) para a explicação das transições ; o período a partir de “Teoria da Ação Comunicativa” no qual Habermas desloca o trabalho como conceito central e ,em seu lugar , posiciona o conceito de comunicação , completando o giro de uma “filosofia da consciência” para a construção de uma teoria social a partir da linguagem .

Como seria de se esperar , a crítica habermasiana ao “paradigma da produção” na cultura do marxismo e suas soluções alternativas concentrou o foco da atenção de seus comentadores .Estas críticas, embora reflitam opiniões não definitivas destes autores, são

importantes porque vinculam-se ao próprio método de Habermas de ir construindo dialogicamente a sua teoria.

A reconstituição do debate por Thomas Mccarthy é interessante por duas razões .De um lado , ele esclarece o sentido estratégico para a teoria de Habermas da diferenciação entre “trabalho” e “interação” , mesmo que o próprio autor reconheça que a distinção seja mais metodológica no sentido analítico do que substantivamente real (o reconhecimento de que o trabalho social pressupõe necessariamente formas de interação , mais além de um sentido instrumental de transformação da natureza). Para Mccarthy , “sob a categoria “trabalho” , Habermas tematiza questões relativas ao domínio técnico do entorno natural e social . Sob a categoria de “interação” tematiza questões relativas às relações sociais entre indivíduos que comunicam entre si (isto é , relações morais)” . Esta dupla tematização serviria a Habermas para imunizar a teoria da redução da práxis a techne a partir do conceito de trabalho , processo que vê como dominante na cultura do marxismo . E , mais do que isso , instrumentalizaria Habermas para a construção de uma análise da dimensão moral das relações sociais empíricas e para fundamentar a dimensão empiricamente social da moralidade .

Mas , por outro lado , Mccarthy investiga as simetrias entre a construção analítica de Habermas e Weber . O conceito de trabalho do primeiro estaria inspirado no conceito de “ação racional com respeito a fins” do segundo , embora este último fizesse a diferença entre “ação social” (orientada em função da conduta dos outros) e ação não social (orientada somente em função da conduta dos objetos inanimados) . Esta diferença não apareceria no referencial analítico de Habermas , que em alguns momentos ,

utiliza a distinção entre “trabalho” e “ interação” como dois tipos puros de ação , na qual o primeiro aparece despido de sua dimensão social .

A crítica desenvolvida por Anthony Giddens no ensaio “ Trabalho e interação” ²⁷ , retoma e desenvolve estas observações de Mccarthy .Para Giddens , os erros de Habermas teriam origem em “uma infeliz *mélange* de idéias inspiradas em fontes que não têm muita coisa em comum . Estas fontes seriam, de um lado , a distinção weberiana entre “ação racional com respeito a fins “ e “ação racional com respeito a valores “ (Wertrationali : transmutada consideravelmente por Habermas , entretanto) , e , por outro lado , a diferenciação marxista entre forças e relações de produção .” ²⁸

Giddens ,com base nisso , é crítico tanto à redução habermasiana do “trabalho “ ao sentido “técnico -instrumental” como à redução da “interação” ao conceito de ação comunicativa . Reconhece como válida a crítica de Habermas à utilização do conceito de práxis como um conceito “lógico- transcendental” , como ocorreria em Sartre ou Marcuse . No entanto , crê analiticamente mais correto e fecundo trabalhar com uma noção mais historicizada de práxis (entendida como a base humana da vida social em seu conjunto) e um sentido mais restrito de “trabalho” (visto sempre como social mas jamais ganhando um sentido abrangente ao ponto de abarcar todas as possibilidades da prática social) . A ênfase de Habermas na relação entre “interação “ e normas conduziria , segundo Giddens , o teórico alemão a abraçar as teorias funcionalistas de sistema de Parsons e Luhmann . Como resultante , “ a crítica da dominação voltar-se-ia para a liberdade de comunicação ou diálogo ,mais do que para as transformações materiais da relação de poder” .

Agnes Heller em “Habermas e o marxismo “²⁹ concentra-se igualmente na crítica ao paradigma “comunicativo” em Habermas . É um confronto fecundo e interessante já que Heller vem de uma tradição do marxismo que valoriza a reflexão sobre a instância do trabalho como central para a definição humana na história .

Para Heller , a interpretação que Habermas faz da obra de Marx é arbitrária e sujeita a flutuações que servem a sua própria argumentação . “Ele nunca dissecou as delicadas fibras dos tecidos da chamada obra de Marx ,nem procurou entender o cogito chamado Karl Marx . Seu Marx é aquele institucionalizado : o marxismo , o materialismo histórico” .³⁰

Heller segue Mccarthy e Giddens na crítica à interpretação redutora do conceito de “trabalho” - no sentido técnico do metabolismo entre sociedade e natureza - elaborado por Habermas . Para Heller , o conceito de trabalho abarca esta dimensão instrumental explicitada por Habermas mas não de forma exclusiva . Assim , “a exclusividade é completamente legítima em todos os casos em que Habermas refuta a filosofia da história de Marx baseada na dinâmica intrínseca das forças materiais de produção . Mas ela se torna ilegítima quando vista do ponto de vista da antropologia .”³¹

E da mesma forma que Habermas vê em cada instância do discurso humano uma exigência de uma comunicação racional , ela vê em cada instância do trabalho humano uma exigência de criatividade com fins racionais (para os produtores) , A conquista da liberdade humana significaria tanto uma socialização da natureza interior sem repressão tanto na comunicação como na criação . Ao trabalhar apenas uma destas

dimensões , o homem concebido por Habermas não teria “corpo nem sentimentos : sua estrutura de personalidade “ é identificada com o conhecimento , língua e interação.” ³²

Habermas , na anti-crítica editada , responde a Giddens afirmando que a distinção “trabalho” e “interação” a partir da diferenciação entre ação com respeito a fins e ação com respeito a valores não pretende construir dois tipos puros de ação mas tem exclusivamente finalidades analíticas do real . Após expor uma aclaração do que entende por ação comunicativa e interação , Habermas critica o par “trabalho “ e “práxis” propostos como alternativa por Giddens . Para o autor alemão haveria que se distinguir ação de sociedade ; esta ,por sua vez , se diferenciaria em um mundo da vida estruturado simbolicamente e em um sistema , no sentido de se desenvolver uma concepção de sociedade em dois níveis . Este conceito complexo de sociedade não poderia , segundo Habermas , ser reduzido à práxis : “ o conceito básico da filosofia da práxis nos daria no melhor dos casos um conceito antropomórfico de sociedade .” ³³

A resposta de Habermas a Heller procura fundamentar as suas críticas à visão antropologizante do ser social a partir do trabalho . O próprio Marx , diz ele , teria alterado o centro da sua crítica do período que vai dos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” de 1844 à elaboração completa da teoria do valor em ‘O Capital’ . Além disso, o desenvolvimento histórico do trabalho industrial nas sociedades capitalistas estaria , através da desvalorização crescente do trabalho no mundo da vida , retirando as bases da filosofia da práxis . Reage , enfim , à crítica de ter dessubstanciado a sua visão de natureza humana , afirmando que à teoria caberia apenas formular a infra-estrutura comunicativa necessária para

diferentes formas possíveis de vida e histórias de vida .Não caberia a ela antecipar apriorística e dogmaticamente os conteúdos concretos das formas de vida emancipada .

A nosso ver , exatamente por se desenvolver em vários momentos e implicar em desdobramentos múltiplos , a crítica ao “paradigma da produção” na obra habermasiana não pode ser tratada em bloco . É preciso , pois , dissecá-la analiticamente .

É possível acompanhar Habermas na crítica àquelas interpretações do marxismo como sendo uma ontologia do ser social a partir do trabalho ou que , a partir deste , dirigem -se para um enquadramento do marxismo sob a ótica da problemática da alienação , conferindo a ele um sentido antropologizante . Não se trata de negar que a força de trabalho enquanto conceito ocupe um lugar decisivo na teoria marxista , nem que o conceito de luta de classes enraizada nos conflitos em torno da apropriação do excedente ocupe um lugar chave na visão de história e sociedade de Marx . Nem mesmo negar que as oposições trabalho alienado / trabalho criativo , tempo de trabalho / tempo livre seja fundamental para pensar a dimensão humana na sociedade capitalista e no socialismo . Porém , a condição humana em Marx é radicalmente historicizada (talvez exceto em seus primeiros escritos) e não pode ser construída a partir de um conceito transhistórico de trabalho .

Seguimos Agnes Heller quando considera legítimas aquelas críticas de Habermas aos trechos isolados da obra de Marx e , principalmente , aos desdobramentos importantes na cultura do marxismo que , de um ponto de vista economicista , reduzem o complexo da totalidade social à potência explicativa de sua dimensão econômica ou mesmo técnico-

científica .Já vimos ao longo da crítica às culturas dominantes do marxismo nesta tese como esta redução economicista ao paradigma produtivista tornou-se o veio principal de irradiação do determinismo histórico .

Concordamos ,ainda , com Habermas em seu diagnóstico , expresso em “Conhecimento e interesse” , de uma tensão jamais resolvida na obra de Marx entre o viés científico da auto-compreensão de sua obra e o caráter crítico dialético de sua investigação social concreta . Habermas vincula esta contradição ao desequilíbrio produtivista na obra de Marx , à ausência de uma maior elaboração conceitual daquelas outras dimensões que ele investiga sobre a rubrica de “ interação” . No capítulo 2 , investigamos esta mesma contradição constituinte da obra de Marx sob o ponto de vista das tensões deterministas em sua concepção de história . Há decerto vínculos entre as tensões deterministas e o viés produtivista , entre a possibilidade de um desenvolvimento pleno de uma concepção praxiológica da história e a elaboração teórica de conceitos que se relacionam com a interação , a cultura , a moral .

Deste ponto de vista , consideramos também legítima - embora discordemos de seus termos , como discutiremos no item seguinte - a tentativa de Habermas em reconstruir o “materialismo histórico” a partir de um ponto de vista que estabeleça a relação entre a estrutura produtiva da sociedade e o que ele chama de “princípio de organização social “ (propondo em consequência operar no estudo das transições com o conceito de formação social , ao invés de modo de produção) . É conhecida a literatura no interior da cultura do marxismo que propõe deslocar o acento das forças produtivas para as relações de produção na explicação da dinâmica das transições . O que Habermas procura fazer , em um caminho

analítico polêmico , é deslocar o acento das forças produtivas para um princípio de organização social que abarca não apenas a esfera da produção material , mas inclusive e enfaticamente os laços morais que vinculam os membros de uma dada sociedade .

No entanto - e isto é fundamental - não seguimos Habermas quando propõe como saída para a crítica do “paradigma da produção” em Marx o “paradigma comunicativo “. Expliquemos nossas razões .

A nosso ver , a categoria central de Marx , que organiza toda a sua visão crítica do capitalismo não é o trabalho .Isto é verdade sim para vários socialismos utópicos que o precederam e ,parcialmente verdadeiro , para suas primeiras obras juvenis embebidas em uma filosofia da história . A categoria central é “o capital “ . Na medida em que este é definido como uma relação social que subsume o trabalho enquanto mercadoria , enquanto força de trabalho , pode-se dizer que a categoria trabalho tem um lugar central na teoria marxista da sociedade capitalista. Mas está no “centro” subsumida , comandada , dirigida pelo capital .

Se estamos certos nesta interpretação, a crítica de Habermas é válida enquanto identifica um “desequilíbrio produtivista” na obra de Marx mas erra ao pretender retirar daí uma invalidação do campo teórico elaborado por Marx. A crítica ao paradigma da produção interdita no máximo o campo teórico de algumas correntes do marxismo que fizeram da categoria abstrata “trabalho” o centro de seus respectivos campos teóricos e filosofia da história. Ela é inteiramente imprópria para a nova síntese do marxismo elaborada por Gramsci- infelizmente não analisada por

Habermas- e que está completamente imunizada perante a crítica do “paradigma produtivista”.

Assim , a crítica às interpretações do marxismo que estatuem o “trabalho “ como categoria transcendental e chave não necessariamente levam à crítica do marxismo enquanto crítica do “capital” . Nem leva em tal direção a crítica ao produtivismo já que o princípio de organização do capital - o princípio de sua hegemonia , em linguagem gramsciana - não é apenas o fundamento de organização da produção mas de todo o complexo social .

É por isso que Habermas ,apoiando-se em Offe , procura testemunhar a crítica teórica do produtivismo com a perda da centralidade social do trabalho nas sociedades contemporâneas . A tese apoia-se em evidências - a diminuição do peso do trabalho no “mundo da vida “ nas sociedades do capitalismo avançado - mas é claramente hiperbolizada para fundamentar o giro para o “paradigma comunicativo” . Pois a sociedade do “fim do trabalho “ de Offe é a sociedade do máximo de comando , de potência do princípio de organização do capital .E ,enquanto este princípio for dominante , o tema do trabalho - sua metamorfose , sua falta , sua precarização - será de uma relevância social central .³⁴

Adiante , discutiremos as implicações desta polemica central com Habermas .Agora ,nos propomos a abordar um segundo tema chave da relação de Habermas com o marxismo : a sua “reconstrução do materialismo histórico”

AS POLÊMICAS SOBRE O “MATERIALISMO HISTÓRICO RECONSTRUÍDO”

A teoria da história elaborada por Habermas - explicitamente voltada a ser uma alternativa à visão ortodoxa do materialismo histórico - é certamente um dos momentos mais frágeis da sua elaboração . Habermas trabalha aqui com um altíssimo nível de abstração e de pretensões analíticas . Além de problemas básicos de consistência teórica interna , a teoria carece de comprovações empíricas . Por isso mesmo , expõe-se a críticas de vários enfoques e perspectivas .

Selecionamos três destas críticas : a de Thomas Mccarthy , em seu livro “ A teoria crítica de Jürgen Habermas ” ; de Anthony Giddens , “ Razão sem revolução ? A “Teoria da ação comunicativa “ de Habermas ; de Michael Schmidt , “Habermas s theory of social evolution “ . As três incidem criticamente , com angulações distintas , sobre o núcleo evolucionista ou teleológico da teoria habermasiana .

Mccarthy enumera de partida as críticas aos próprios fundamentos da concepção habermasiana da evolução social :” Começam pelas questões relativas ao status das teorias ontogenéticas nas quais se inspira , já que a obra de Piaget , de Köhlberg e de outros , está , por seu lado , carregada de dificuldades que afetam seus conceitos fundamentais (por exemplo , o de “estádio”) , a seus propósitos básicos (por exemplo , o de que a ontogênese obedece a uma lógica evolutiva) e a seus procedimentos metodológicos (por exemplo ,em que medida estas

colocações não comportam um desequilíbrio substantivo de raiz cultural) ; e se estendem a questões relativas à aplicabilidade dos modelos ontogenéticos aos sistemas sociais - a caracterização da infra-estrutura da sociedade como uma rede de ações não basta certamente para justificar esta transferência.”³⁵

Porém , Mccarthy está mais interessado em relacionar as debilidades constitutivas da evolução social de Habermas a um deslocamento do seu ponto de vista original , como partidário da teoria crítica , sobre as relações entre ciência e filosofia , entre teoria e prática .Mccarthy não vê como plausível a separação que faz Habermas entre a historiografia (enquanto narração dos fatos contingentes) e a reconstrução da evolução social (enquanto teoria da lógica de um desenvolvimento) . E vê a teoria da evolução social de Habermas como contraditória com uma teoria crítica com fins práticos ,referida a um contexto histórico delimitado .

Anthony Giddens é crítico ao próprio conteúdo evolucionista da teoria de Habermas . Crê que , apesar dos cuidados de Habermas , ele não consegue evitar os vícios do etnocentrismo e , especialmente , do europeocentrismo . Exemplificando , Giddens questiona a caracterização que faz Habermas das culturas orais como inferiores às civilizações do Ocidente modernizado a partir dos três critérios : abertura ou fechamento da concepção de mundo , diferenciação ou não dos três “mundos “ (natureza , sociedade , subjetividade), fundamentação ou não da sociabilidade em normas pré-convencionais . Utilizando-se de uma leitura a partir da obra de Lèvy-Strauss , Giddens contesta os critérios supra-indicados como expressão de um estágio superior de civilização ou racionalidade , apontando-os como apenas relativos a outra forma de racionalidade civilizatória .

Já Schmidt concentra a sua crítica na noção de “desenvolvimento lógico” que está na base da teoria da evolução social de Habermas , pois é a partir dele que este qualifica os processos de mudança como cumulativos e tendo uma certa direcionalidade . Para Habermas , pode-se falar em “desenvolvimento lógico” quando se observa factualmente estágios, fases ou passos que correspondam aos três critérios : eles devem poder ser definidos como logicamente independentes uns dos outros ; os elementos de uma fase determinada devem ter uma estrutura intrínseca ,podendo ser construídos na forma de um sistema ; as fases podem ser ordenadas em uma seqüência invariante , sendo que nenhuma fase pode ser atingida sem a anterior .

Haveria , para Habermas , três processos de desenvolvimento com objetos distintos e aos quais se poderia atribuir um desenvolvimento lógico : a autogênese do indivíduo , o conhecimento técnico da humanidade como um todo , as estruturas normativas . A opção substantiva de Habermas está em apreender as duas últimas lógicas de desenvolvimento a partir da ontogênese do indivíduo , inspirado nas teorias piagetianas . Em seguida , ele relaciona este desenvolvimento lógico do indivíduo às estruturas normativas que institucionalizam e possibilitam níveis ordenados de aprendizado .

Schmidt considera simplesmente equivocado o uso que Habermas faz do conceito de “desenvolvimento lógico” . Estes não “seriam teorias empíricas mas interpretações retrospectivas que tratam um processo factual de desenvolvimento como uma realização ótima de um critério específico.” ³⁶ A tentação de representar o desenvolvimento do conhecimento como um processo de otimização inferido do desenvolvimento

lógico , levaria a dois problemas básicos na teoria habermasiana : sobrecarregaria a teoria empírica da evolução com ambigüidades normativas/ descritivas em sua terminologia ; levaria à identificação problemática das capacidades mais elevadas na solução de problemas sistêmicos como “progresso” e o fracasso em atingi-los como “regressão” .

A proposta de Michael Schmidt é ,então , a de que a noção de desenvolvimento lógico deve ser simplesmente eliminada para tornar a teoria habermasiana da história mais consistente . Argumenta que não vê necessidade em se pensar “estruturas invariantes “ do desenvolvimento moral e cognitivo ao longo da história para se elaborar uma teoria crítica da sociedade contemporânea , com viés emancipatório . A opção pela emancipação deveria vir simplesmente calcada em um posicionamento pela justiça e não ter a pretensão de se apoiar na autoridade teórica de um processo histórico reconstruído através de um desenvolvimento lógico .

Do nosso ponto de vista , a “reconstrução do materialismo histórico “ por Habermas tem o grande mérito de repor, elaborar e ressaltar as condicionantes subjetivas da integração social como elementos decisivos para a transição das formações sociais . As potencialidades desta elaboração ,no entanto , aparecem estruturalmente limitadas pela utilização que Habermas faz do conceito de sistemas e pela sua logicização da história .

Por outro lado , é possível concordar de forma geral com as críticas de Mccarthy , Giddens e Schmidt às dimensões teleológicas e evolucionistas da teoria habermasiana .É como se as noções deterministas que Habermas critica no “materialismo histórico ortodoxo

“fizessem uma reentrada através de uma quase-filosofia da história .Mas o importante é entender que a ambição habermasiana de fundamentar historicamente um projeto normativo , para além de todo relativismo , faz parte de uma estratégia de longo alcance em construir teoricamente as bases sociais de uma moralidade concebida através de um conceito não instrumental de razão que sirva de norte à emancipação . Discutiremos em seguida as contradições deste empreendimento à luz da relação Habermas/Marx / Weber.³⁷

ENTRE MARX E WEBER : UMA TERCEIRA VIA ?

Em seus comentários à “Teoria da Ação comunicativa “, Anthony Giddens expressa assim um certo desconforto :” Demasiado Weber! Muito pouco Marx ! qualquer um que se baseie tanto em Weber como faz você muito provavelmente chegará também a conclusões weberianas - não importa as renúncias que se tenham de fazer.”

De fato , a construção da obra habermasiana parece-se com um longo movimento através do qual vão se cortando as amarras que ao ligavam a Marx e vão se construindo as pontes para uma influência crescente das problemáticas e diagnósticos de Weber . Por um caminho novo e mais complexo , Habermas teria , nesta visão , percorrido um arco teórico semelhante a Adorno e Horkheimer .

Seria mais preciso falar ,porém,que o novo campo teórico que Habermas vai construindo incorpora um diálogo crescente com

Weber sem , no entanto , significar adesão a este .Cioso da autonomia de seu campo teórico , Habermas reivindica para sua reflexão o estatuto de um novo engate Marx-Weber , superando os limites daquela primeira tentativa empreendida pelo jovem Lukács e pela Escola de Frankfurt .

Um acercamento analítico da relação de Habermas com Marx e Weber teria que apreender os pontos de continuidade e ruptura que o seu campo teórico mantém com a obra de cada um deles .

Apesar de manter um diálogo quase permanente ao longo das décadas de sua reflexão com Marx e a cultura do marxismo , não há em Habermas uma reflexão sistematizada e de conjunto sobre esta relação .Como vimos , é inclusive possível observar flutuações e pontos de inflexão nas leituras que Habermas faz de Marx .

A linha que prevalece nitidamente é a de crítica e ruptura crescentes a Marx e à cultura do marxismo , combinando reelaboração de seus fundamentos teóricos e atualização de seus diagnósticos .São pelo menos cinco os pontos de tensão e ruptura :reelaboração da compreensão de Marx sobre a relação entre ciência e filosofia e uma nova abordagem da teoria do conhecimento ; reelaboração do conceito de esfera pública e da relação Estado e sociedade ; crítica à teoria do valor e de sua pertinência analítica em relação a fase pós-liberal do capitalismo ; crítica à centralidade do trabalho na vida social e do conceito de luta de classes para se interpretar as crises e os conflitos políticos no capitalismo contemporâneo ; reelaboração ,enfim , de uma teoria da história , na qual ao conceito de interação social cabe o lugar central .

Uma continuidade de Marx na obra mais recente de Habermas poderia ser detectada apenas de forma indireta e mediada : a

intenção de buscar uma compreensão da totalidade do processo histórico combinada com a persistência de uma visão crítica da modernidade capitalista ; um conjunto de conceitos e noções que revelam um “parentesco”, alguma afinidade ou inspiração em conceitos e noções da obra original de Marx .

O que a reflexão de Habermas ganha com o conjunto de rupturas com a interpretação dominante da obra de Marx - e que podem ser sintetizadas na chamada crítica ao “paradigma produtivista” - é uma análise teórica concentrada , aprofundada ,detalhada de aspectos decisivos daquilo que um marxismo vulgar chamaria de “superestrutura”.Problemas da moralidade e da ética , das culturas vitais e das tradições , das dimensões públicas e não instrumentais da política ,dos problemas de legitimação e motivação , das relações entre ciência e interesse , da individuação e da sociabilidade e , principalmente , a investigação dos condicionantes e potencialidades da esfera comunicativa como fator chave para se repensar o tema da democracia - tudo isto ganha o estatuto de uma elaboração teórica nova e extremamente rica em seus diálogos com diversas tradições .

O que a reflexão habermasiana perde com estas rupturas é basicamente a noção da centralidade da dominação do capital e suas conexões com as várias esferas da sociedade , da política e da cultura . É quase como se a crítica ao capital se deslocasse para a crítica de suas patologias , basicamente examinadas na esfera da cultura e da política . A reflexão habermasiana ,como ele próprio reconhece , concentra-se na análise e na elaboração de conceitos que dêem conta dos problemas de fronteira das sociedades capitalistas avançadas e parece pouco operativa para sociedades nas quais a carência e a despossessão atingem largas

camadas da população .Habermas é bastante cioso em não incidir em um idealismo , em uma desvalorização das materialidades do mundo mas a construção do paradigma comunicativo como alternativa ao “paradigma da produção” implica em angular as múltiplas dimensões sociais a partir de um viés cultural . É como se as dimensões mais materiais do poder , das riquezas , dos interesses e necessidades fossem retraduzidas no espaço conceitual comunicativo .

Como dissemos ,esta redução ou amortecimento da influência da obra de Marx na reflexão habermasiana foi acompanhada por uma recepção e dialogo mais profundo com Weber . As duas grandes vias de entrada de Weber no campo teórico de Habermas são : de um lado , a problemática da modernização vista a partir do processo de racionalização e seus impasses ; de outro , a compreensão da modernização como um processo inevitável de diferenciação social .A primeira dimensão reaparece através de uma reelaboração da Dialética do Iluminismo “ , de Adorno e Horkheimer ; a segunda é tematizada através de uma incorporação crítica da teoria dos sistemas de Parsons ,ângulo a partir do qual Habermas procura captar a complexidade das sociedades capitalistas contemporâneas .

As duas vias de influência de Weber servem ,ao mesmo tempo , para fundamentar pontos de ruptura de Habermas com Marx . O diagnóstico da dominação da razão instrumental nas sociedades capitalistas serve a Habermas para subsumir o fetichismo da mercadoria como apenas um subcaso de um fenômeno social mais generalizado ; o diagnóstico da diferenciação social e da autonomização dos vários subsistemas da sociedade serve a Habermas para “corrigir “ uma visão de sociedade vista e

pensada a partir de um ponto de vista organicista e simplificador baseado na esfera da produção .

Não seria, no entanto , correto desvalorizar as rupturas que Habermas opera no campo teórico weberiano . Em primeiro lugar , a substituição da perspectiva neokantiana de Weber por uma teoria do conhecimento pensada socialmente a partir do paradigma da comunicação , o que tem desdobramentos significativos para as críticas que Habermas faz a Weber (entre elas , a possibilidade de fundamentar socialmente a moralidade). Em segundo lugar , a própria dilatação do conceito de racionalidade - mais além de seu significado específico instrumental valorizado por Weber - que permite a Habermas evadir-se da visão trágica do impasse da modernização e relançar um projeto emancipatório da razão . Por fim , um reexame da história das origens do processo de racionalização nas sociedades ocidentais - a passagem da sua dimensão religiosa à profana - que permite a Habermas vislumbrar a modernização como um processo tensionado entre as estruturas de dominação e a formação de um espaço público democrático baseado em uma ética universalista .

O que Habermas retira de Weber está na riqueza analítica de sua problemática da relação entre a racionalidade e a modernização e o forte realismo de seus diagnósticos sobre algumas tendências históricas que acompanhariam este processo .

O que ele perde de mais substantivo é talvez a radicalidade de seu antagonismo com a sociedade capitalista , passando a reconsiderar , a partir dos diagnósticos weberianos sobre a relação inevitável entre a racionalização e o processo de diferenciação social , as possibilidades históricas de transformação da sociedade mercantil . Mesmo

o seu democratismo radical ,nos períodos mais recentes , como vimos no ensaio “Que significa socialismo hoje ? Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda “ , tende a se acomodar em um projeto apenas substantivamente moderador das realidades de dominação do capital

HABERMAS E GRAMSCI

Este estudo das relações entre Habermas e o marxismo ficaria incompleto - em particular , visto a partir da argumentação desta tese - sem se explorar as relações entre os campos teóricos formulados por Habermas e Gramsci . Ambos , diagnosticando um cenário de crise do marxismo , procuraram construir teorias avessas ao determinismo histórico. Habermas elaboraria sua teoria em contexto diverso do de Gramsci no qual a crise da cultura marxista apresentava-se mais espessa , com suas cisões irremediáveis e sólidos impasses . Enquanto Gramsci constrói uma teoria anti-determinista através de uma nova síntese filosófica do marxismo , Habermas , como vimos , percorre um caminho de crescente distanciamento e ruptura com a obra de Marx .

Esta divergência de rumos não deveria eclipsar os numerosos pontos de contato e identidades entre a reflexão de Habermas e Gramsci . É paradoxal ,inclusive , o fato de Habermas jamais estabelecer em sua obra de dimensões dialógicas tão intensas um intercâmbio com as reflexões gramscianas .³⁸

O primeiro ponto de contato entre os dois autores está na forma como procuram elaborar a sua visão de teoria social, de forma crítica tanto a um determinismo de cunho cientificizante como a um outro tributário de uma filosofia da história. Concebendo a teoria social para além dos marcos empirio-analíticos, Habermas e Gramsci relacionam conhecimento e interesse, prognóstico do futuro e intervenção prática de atores condicionados socialmente. Ambos abordam a objetividade do real e o critério de verdade a partir de uma intersubjetividade construída comunicativamente.³⁹

O segundo ponto de contato refere-se à renovada atenção e valorização dos aspectos culturais (ou político-culturais) na definição da dinâmica das sociedades. A crítica à visão de um marxismo que cale o enunciado de suas pretensões normativas e éticas em nome de um certo cientificismo é comum, como também a idéia de que uma teoria científica deve incorporar uma eticidade em grande escala, enraizada nos conflitos sociais. Gramsci percorre este caminho pelo desenvolvimento do que chama de dimensão “ético-política” do marxismo; Habermas quer retraduzir a ética kantiana nos marcos de uma teoria da ação comunicativa. São muito semelhantes, enfim, o modo como os dois autores relacionam as possibilidades de individuação às normas da sociabilidade, elaborando assim a noção de autonomia.

Gramsci e Habermas, enfim, fazem a crítica a uma expectativa economicista de crise nos países capitalistas centrais, a partir da densidade da sociedade civil nelas configurada e da intervenção reguladora do Estado. Ambos exploram, por caminhos diversos, as novas configurações da relação Estado e sociedade.

A diferença fundamental do campo teórico gramsciano em relação ao habermasiano está no conceito de hegemonia que organiza com centralidade a relação entre os conceitos do marxista italiano .Em sua polêmica com Anthony Giddens ,como vimos , Habermas mostra-se reticente e crítico à noção de práxis para fundamentar uma teoria social já que , a partir dela , chegar-se-ia no máximo a um “conceito antropomórfico de sociedade” . A resposta a esta crítica ,do ponto de vista gramsciano , seria exatamente o conceito de hegemonia que transmuta para o plano histórico e sociológico a noção de práxis .

Habermas em “A reconstrução do materialismo histórico” chega a elaborar um conceito próximo ao de hegemonia : o de “princípio de organização” de uma determinada formação social .Mas ,além de não ser desenvolvido , esta noção aparece empobrecida pela inspiração sistêmica que já aí aparece , sendo incorporado de forma mais intensa , através do diálogo explícito com Parsons , em “ A teoria da ação comunicativa “.

A ausência do conceito de hegemonia em Habermas faz com que a sua crítica ao “paradigma da produção” vá esmaecendo a centralidade da crítica à dominação do capital . Gramsci ,na direção inversa , supera os limites de uma compreensão estreita do marxismo pelo viés produtivista , realçando as conexões orgânicas do capital com os princípios de organização dominantes em todo o tecido social . A autonomia da política e da cultura ,porisso mesmo , jamais assume o estatuto de independência de sua base material , da esfera da produção , distribuição e circulação de mercadorias .

Há um certo paralelismo , já anotado inclusive , entre racionalidade comunicativa e razão instrumental em Habermas , de um lado , e entre o par direção / coerção , em Gramsci , de outro . Ambos utilizam-se da contradição destes pares para retraduzir em termos de uma sociedade civil reorganizada e ampliada em suas funções reguladoras , a noção de democracia . Mas em Gramsci , o conceito de hegemonia , a partir da polêmica com Croce , não é hipostasiado em uma visão da história a partir exclusivamente de uma ética universalista como acontece no projeto emancipatório de Habermas . Conflitos de interesse e de poder , correlação de forças e alianças de classes materializam a realidade da hegemonia : o individual não se sublima no coletivo , nem o interesse na ética mas a passagem de uma dimensão a outra é pensada através de momentos catárticos em que os autores coletivos passam da esfera corporativa a de direção hegemônica (capaz de sacrificar alguns dos interesses particularistas mas que incorpora certamente os interesses sociais conflitados em um sentido mais abrangente e histórico) .

O conceito de hegemonia em Gramsci , entendido como a racionalidade de toda uma civilização , o isenta de buscar na construção de uma pragmática universal e em uma teoria da história da evolução social a proteção para um relativismo ético ou moral . O relativismo , a partir do conceito de hegemonia , é reelaborado como conflito e diferença entre princípios civilizatórios distintos . Não é necessário assim nem produzir uma escala ordenada de sistemas civilizatórios a partir dos princípios da modernidade iluminista nem retornar ao dilema weberiano dos conflitos entre a produção da modernidade e os processos de racionalização . Um novo princípio de civilização pode ser elaborado a partir da síntese entre

herança e superação da modernidade capitalista , a partir mesmo do enraizamento em suas contradições mais vivas e contemporâneas .

As carências da reflexão habermasiana ,iluminadas pelo campo teórico de Gramsci , não invalidam ,é importante reafirmar , a riqueza de sua contribuição para a construção de um projeto emancipatório que está ainda para ser elaborado e que terá de se abastecer em muitas fontes e tradições . Seria interessante ,neste sentido , pesquisar como todo um conjunto de reflexões habermasianas poderia enriquecer o campo teórico formulado por Gramsci .

Notas

1-Habermas , Jürgen - Théorie et Pratique.Paris , Payot, 1975 , II
vol; pag. 169 .

2- Ibid ; pag. 171.

3-Ibid ; pag.183 .

4-Ibid ; pag.197 .

5-Ibid ; pag. 199 .

6-Ibid ; pag.201 .

7-Ibid ; pag. 203 .

8- Habermas , Jürgen . Théorie et Pratique . Paris , Payot , 1975 ,
vol. I , pag.39 .

9-Habermas ,Jürgen . Conocimiento e interés
.Madrid,Taurus,1989,pag.49.

10-Ibid ; pag.62.

11-Ibid ; pag. 73.

12-Habermas,Jürgen .Problemas de legitimación en el capitalismo
tardío .Buenos Aires , Amorrortu editores ,1975,pag.114.

13-Ibid ; pag.115.

14-Mccarthy , Thomas .La teoria crítica de Jürgen Habermas
.Madrid,Editorial Tecnos S.A;1992 , pag.437.

15-Habermas,Jürgen . La reconstrucción del materialismo
histórico .Madrid,Taurus ,1981,pag. 9.

16-Mccarthy , Thomas .Op. cit ; pag.315.

17-Habermas,Jürgen .Théorie de l agir communicationnel.
Paris,Éditions Fayard,1987,Vol.I,pag.29.

18-Ibid ; pag.358.

19-Ibid ; pag.376.

20-Habermas,Jürgen . “ A nova intransparência . A crise do estado do Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas “. Barcelona , Ediciones Península ,1994 in Ensayos Políticos ,pag.106.

21-Ibid ; pag.106.

22-Ibid; pag. 113

23-Habermas, Jürgen. “Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda.” Barcelona, Ediciones Peninsula,1991, pag. 50.

24-Ibid ;pag.52.

25-Ibid ;pag.56. Esta afirmação parece indicar uma alteração da posição mais recente de Habermas .Em entrevista à New Left Review , posterior ao término de “Teoria da Ação Comunicativa “ , Habermas indica um protagonismo de um setor público democrático e autônomo sobre o mercado como solução .E diz textualmente :” Não consigo imaginar como pode se fazer isto sem uma abolição do mercado capitalista de trabalho e sem uma implantação democrático-radical dos partidos políticos em seus âmbitos do público .(Habermas,Jürgen .Ensayos Políticos .Barcelona ,Ediciones Península ,1994,pag.222).

26-Ibid ; pag. 58.

27-Giddens , Anthony .Labour and Interation .in Habermas Critical Debates (edt. By John B. Thompson e D. Held).London , The Macmillan Press Ltd ,1983 , pag.149.

28-Ibid ; pag.156.

29-Heller, Agnes .Habermas and Marxism in Habermas Critical debates ,London, Macmillan Press Ltd,1983 , pag.21.

30-Ibid ; pag.22.

31-Ibid ;pag.34.

32-Ibid ;pag.22.

33-Ibid ; pag.268.

34 -Eduardo Albuquerque ,nesta linha de argumentação, defende a tese de um reposicionamento do trabalho nas sociedades capitalistas contemporâneas (Albuquerque ,Eduardo. Invenções , Mutações .O progresso científico- Notas)

35-Habermas,Jürgen -Théorie et Pratique .Paris,Payot,1975,II vol,pag 169 .

36-Schmidt,Michael . Habermas s Theory of social evolution in Habermas critical debates , London , Macmillan Press , 1983 ,pag.174

37-Ver o interessante ensaio “Habermas e Weber : da instrumentalização da moral aos fundamentos morais da democracia “ in Avritzer,Leonardo . A moralidade da democracia .Belo horizonte , Editora UFMG ,1996,pag.53.

38- Em “ A reconstrução do materialismo histórico “,Habermas nomeia “as diversas variantes do marxismo que na Europa Ocidental desenvolveram-se de modo não dogmático ,desde Labriola,Gramsci, Lukács, Korsch , Bloch ,Horkheimer etc “ . E afirma : “ E é neles onde precisamente vejo os enfoques teóricos que possam evitar os erros complementares de um fetichismo cientificista que conduz à negação da filosofia e de uma sedução dogmática das ciências que não significa uma petrificação da filosofia “.(Op. Cit;pag.52).Mas Habermas não desenvolve um diálogo específico com as tematizações e categorias de Gramsci .

39- Habermas afirma ,por exemplo, quase com as mesmas palavras de Gramsci que os objetos naturais compartilham com a natureza a propriedade de ser em si , mas , devido à atividade do homem , têm o caráter de uma objetividade produzida .

Conclusão

MARXISMO E DEMOCRACIA : A RAIZ DO IMPASSE

*“ Existe incompatibilidade lógica e
e de conteúdo entre democracia e
marxismo se este último for pensado a
partir de uma concepção determinista
da história”.*

MARXISMO , DETERMINISMO E DEMOCRACIA : AS CRÍTICAS

Foi em torno às concepções deterministas da história - em particular sistematizadas no chamado materialismo histórico - que se concentraram desde o início do século as críticas de mais longo alcance ao marxismo . Procurando atingir este núcleo estruturante do campo teórico da interpretação dominante do marxismo , seus antagonistas buscaram demonstrar as antinomias e incoerências internas entre esta concepção determinista da história e o seu pretenso caráter científico . Em particular , exploraram a inconsistência entre a concepção materialista da história e o caráter emancipatório do marxismo , a sua capacidade de gerar um projeto democrático.

Aquele que pretendia ser o núcleo científico duro do campo teórico do marxismo , demonstrou ser ,na verdade , o seu ponto mais vulnerável . O dissenso sobre a concepção marxista da história ,como vimos , já estava instalado no centro da cultura da II Internacional . Além de fator de cisão e de desorganização teórica do marxismo , o determinismo histórico funcionou como um elemento de contenção da sua influência nos meios intelectuais que resistiam a uma concepção que ou lançava mão de uma

filosofia teleológica da história ou fazia apelo a uma concepção de ciência da natureza já em ultrapassagem nos próprios contextos específicos destas ciências.

Analisaremos a seguir quatro teóricos anti-marxistas que , em diferentes épocas e em contextos diversos ,procuraram fundamentar a crítica ao marxismo através da relação entre a concepção do materialismo histórico , sua noção de ciência e seu potencial emancipatório .

Benedetto Croce

A importância da crítica de Benedetto Croce foi agudamente captada por Gramsci não apenas por sua longa e disseminada influência no contexto cultural italiano mas por ter explorado inconsistências muito típicas da interpretação dominante do marxismo na Itália . De fato , a primeira e tardia recepção da obra de Marx no final do século XIX na Itália mesclou-se com a influência do positivismo nas obras de Enrico Ferri e Achille Loria ,entre outros , sendo interpretada como uma teoria evolucionista da sociedade . Foi apenas com Antonio Labriola , de mais consistência e envergadura intelectual , - sua obra inclusive adquiriu relevância na cultura internacional do marxismo da época - que o marxismo como pensamento autônomo adquiriu contornos mais delimitados na intelectualidade italiana .

Foi através de Labriola que Benedetto Croce chegou à leitura da obra de Marx , interessado em buscar um auto-esclarecimento

conceitual para uma interpretação de longo alcance da história político-cultural italiana . O marxismo foi o centro de interesse para Croce apenas entre os anos 1895 e 1899 mas seu rompimento com Labriola é um fato significativamente revelador dos impasses da influência do marxismo na cultura italiana .Croce , desde 1903 quando iniciou a publicação do seu jornal *La Critica* até 1952 , seria uma presença dominante de referência na cultura italiana , chegando a exercer na segunda década do século uma influência importante sobre os socialistas .

Historicista e liberal conservador , chegando a apoiar o fascismo até meados da década de vinte , Croce se empenharia em fundamentar a partir de então os princípios de uma visão de mundo necessária a um renascimento liberal da Itália .¹

O livro “Materialismo histórico e economia marxista “ , de Croce , tem o sentido de um acerto de contas com o marxismo .” Reuni num volume - diz ele - “ todos os meus trabalhos sobre Marx e dispus-los como que num ataúde . Acredito assim ter fechado o parênteses marxista da minha vida.”² Croce teria “digerido” do marxismo ,nos seus próprios termos , a importância do econômico na história .

O centro da crítica de Croce ao marxismo está no ensaio “ Sobre a forma científica do materialismo histórico “ , de 1896 . Croce critica a noção do método marxista como inversão do idealismo hegeliano ,citando explicitamente Plekhanov como defensor de um monismo ou materialismo abstrato , que conduziria a uma concepção metafísica da história .Contesta ,inclusive , as interpretações da obra de Marx que vêm a busca da descoberta “da base , da causa última , da lei das leis “ como derivada desta metafísica da história . Propõe que o marxismo seja visto não

como um materialismo mas como uma concepção realista da história , que enfatiza a sua dimensão econômica .

No ensaio “ Para a interpretação e a crítica de alguns conceitos do marxismo “ , Croce retoma e sintetiza os seus pontos de ruptura com o marxismo . Além de liberar o “ materialismo histórico” de seus apriorismos metafísicos provenientes seja do hegelianismo ou da contaminação de um evolucionismo positivista , reduzindo-o a um simples cânone de interpretação histórica , Croce reinterpreta a ciência econômica marxista como fundada em um pressuposto de uma economia socialista comparativa.

Em “ Uma objeção à lei marxista da queda da taxa de lucro” , Croce busca elaborar uma crítica interna à teoria econômica de Marx , mais além da refutação de seus fundamentos . As suas duas críticas principais são : Marx havia atribuído inadvertidamente um valor maior ao capital constante que , após a introdução do progresso técnico , é colocado em movimento pelos mesmos antigos operários ; a pesquisa sobre eventuais tendências à queda da taxa de lucro deveriam combinar pesquisas estatísticas empíricas e considerar uma multiplicidade de fatores causais diretos e não apenas o progresso técnico , como faz Marx interessado em construir uma relação de ordem lógica abstrata .

A teoria do valor-trabalho seria assim meramente o fruto de uma comparação elíptica na qual Marx hiper-dimensionaria a importância do fator trabalho na criação das riquezas.

É ,porém , da crítica à concepção materialista da história que Croce extrai as linhas mais fortes de ataque ao marxismo. Na mesma direção da polêmica suscitada posteriormente na cultura da II Internacional

pelos marxistas-kantianos (ver cap.4), Croce afirma a impossibilidade de deduzir um programa de transformações sociais de proposições da ciência pura , marcando a diferença entre observações empíricas e convicções práticas .Mais do que isso , Croce orienta o fogo da sua interpelação à intrínseca amoralidade ou intrínseca anti-eticidade do marxismo , a partir da sua pretensa auto-suficiência científica . Veremos como esta crítica é considerada central por Gramsci , que propõe o desenvolvimento ético-moral do marxismo como uma das saídas necessárias à superação da sua crise .

Max Weber

A crítica às concepções deterministas da história ,incrustadas no marxismo , perpassa toda a obra de Max Weber .O subtítulo do seu “ Sociologia das religiões “ de 1918 traz a sugestiva indicação :” Crítica positiva da concepção materialista da história “ . Ele faz desta crítica a linha de demarcação de seu campo teórico com o marxismo e ,ao mesmo tempo, a perspectiva de toda uma visão de mundo que ilumina a concepção das ciências humanas , da história da civilização ocidental , do agir social e, enfim , da sua crítica às resultantes burocrático-estatais da proposta socialista .

O impacto da crítica de Weber foi intenso e duradouro durante todo o século XX . A sua problemática da contradição entre ciência instrumental e sentido da vida decorrente do processo incontornável de racionalização de todas as esferas da sociedade ocidental foi ,como vimos , absorvida em uma síntese com a obra de Marx pelo jovem Lukács , com

seus desdobramentos na chamada Teoria Crítica , da Escola de Frankfurt . Por outro lado, a obra enciclopédica e interdisciplinar de Weber tornou-se o ponto de referência mais consistente para a elaboração de sistemas de pensamento nas ciências humanas alternativos ao marxismo.

As relações entre a reflexão de Weber e a obra de Marx são objeto de um sem número de polêmicas . ³ Uma delas nos parece essencial : se Weber diferenciava a obra de Marx do marxismo da II Internacional , em que medida apreendia as correntes de vulgarização do marxismo . Karl Löwith , no ensaio “ Max Weber e Karl Marx “ defende a opinião de que Weber teria ofuscado “ em conluio com o marxismo vulgar “ a perspectiva humanista original de Marx , tão presente em seus estudos juvenis sobre a problemática da alienação . Jürgen Zander , em “ O problema do relacionamento de Max Weber com Karl Marx “ , fornece elementos suficientes na obra de Weber para contraditar Löwith : o elogio de Weber a um ensaio de Max Adler , crítico à interpretação do marxismo como materialismo histórico ; a recusa , em nome de um certo rigor , às críticas a Marx que tomavam como referência o pensamento vulgarizado de seus seguidores (Roscher e Stammler) ; a crítica ao marxismo do SPD que “ imprimia o sistema quebrado de Marx como dogma na cabeça das massas “; os elogios críticos à obra de Marx , chamado por Weber de “ grande pensador” e que em sua perspectiva econômica trazia um “princípio científico de fecundidade criadora “ , desde que aplicado criteriosamente e sem parcialismo dogmático ; todos são exemplos significativos que Weber diferenciava Marx do marxismo vulgar . ⁴

No entanto , se é visível esta diferenciação na obra de Weber , é também certo que ele interpretou a obra de Marx como

consistentemente determinista , a partir de uma utilização modificada da dialética hegeliana . Apoiando-se na posição radicalmente neokantiana de Rickert e Windelband , que rejeitava totalmente os esquemas deterministas , Weber criticará o determinismo histórico a partir de um conjunto encadeado de perspectivas .

O veio principal da crítica de Weber incide na atribuição de um sentido à história , através da inspiração hegeliana . Weber compreende a história como um “ continuum heterogêneo “ , inapreensível por um conceito de totalidade estruturada e dotada de sentido . Em sua conferência sobre o socialismo , em 1918 , Weber critica o Manifesto Comunista por ser um documento profético : “ ele profetiza o desaparecimento da forma econômico-privada , ou , como se costuma dizer , a organização capitalista da sociedade , e profetiza a substituição desta sociedade inicialmente - como estágio de transição - pela ditadura do proletariado.” ⁵ Após afirmar que esta profecia se baseava numa visão da história que “ se processa rigorosamente segundo uma lei natural “ , Weber cita a utilização que faz Engels da imagem de que o planeta Terra certamente um dia se precipitará no sol como metáfora do desaparecimento do capitalismo . Em sua palestra , Weber procura demonstrar a inconsistência das razões anunciadas para o fim inexorável da sociedade capitalista : a tese da pauperização , a tese da socialização objetiva e progressiva da produção econômica , a tese da homogeneização da classe trabalhadora e a tese da standardização da produção , que permitiria a crescente simplificação de sua gestão .

Em segundo lugar , Max Weber critica o uso metafísico de uma concepção monista , de feição economicista , para se explicar o

curso da história . Weber define a concepção materialista da história como a visão de mundo que entende que “ a totalidade dos fenômenos culturais pode ser deduzida como produto ou em função de constelações de interesses “materiais” . E define “materialista” como sendo “ a causação inequívoca dos processos histórico pelo respectivo tipo de produção e utilização de bens “materiais” , isto é , econômicos , e sobretudo também a determinação inequívoca do agir “histórico” dos homens pelos interesses “materiais” , isto é , econômicos .”

Em uma palestra na Associação para Política Social , Weber critica inclusive o aparecimento , em certos fragmentos da obra de Marx , de uma confusão entre economia e técnica , tornando o materialismo histórico uma conotação tecnológica :” Quanto sei , Marx não fornece uma definição do conceito de técnica .Mas está escrito em Marx , onde está escrito muita coisa que , se a gente for analisar de forma exata e pedante como nós o devemos fazer , não só parece contraditória , mas efetivamente é contraditória ; entre outras passagens , isto atinge uma muito citada que diz: moinho natural condiciona feudalismo , moinho a vapor condiciona capitalismo . Mas esta não é uma construção econômica mas sim tecnológica da história - e , sobre a afirmação , simplesmente se constata que ela está errada .Pois , a era do moinho manual , que vem até o limiar da era moderna , conheceu “superestruturas” culturais de todos os tipos imagináveis em todos os campos.”⁶

De forma semelhante a Croce , Weber aceita a ênfase econômica contida na concepção materialista da história , como um princípio heurístico , útil para a investigação desde que não empregado de forma unilateral e apriorística .

Perseguindo o determinismo societário contido no materialismo histórico, Weber fará da crítica à determinação mecânica entre infra e superestrutura o veio de toda uma investigação sobre a gênese do capitalismo no clássico “A ética protestante e o espírito do capitalismo.” Não se trata, Weber explicita, de opor um princípio de causação cultural a outro princípio de causação materialista mas de investigar que valores conduzem a determinados padrões de comportamento social. Monumentais estudos comparativos da história das religiões e os seus impactos diferenciados sobre o curso da história de diferentes civilizações, a relativização do caráter determinante dos conflitos de classe, toda a pesquisa sobre os modos de enraizamento da racionalidade ocidental, a problematização do tema básico da legitimidade do poder, a preocupação aguda sobre o politeísmo moral que vai no rastro do desencantamento do mundo gerado pela modernização: tudo isto configura áreas de reflexão e investigação que Weber constrói à contracorrente da visão que supõe a causação mecânica dos mundos da cultura, da ética, da moral pela “base econômica”.

Despindo os conceitos e instâncias coletivas da história de um sentido intrínseco, Max Weber apoia o fundamento de sua sociologia na noção básica de que só os indivíduos conseguem estabelecer a relação de sentido que é constitutiva para o agir social. Aqui sim, podemos falar de uma inversão metodológica do campo teórico weberiano em relação ao “coletivismo” hiper-dimensionado das concepções materialistas da história. É este confronto entre a redução do sentido ao agir individual impotente diante das grandes tendências colocadas em movimento pelo processo de

modernização que fornece a identidade trágico-fatalista da visão de mundo de Weber .⁷

Toda esta perspectiva analítica que ressalta a autonomia e a diferenciação das esferas da política , da cultura , da moral em relação à base econômica servem a Weber para diagnosticar como ingênua a visão de que a socialização da produção levaria ao progressivo desaparecimento do Estado .Weber não vê tal plasticidade entre relações de produção e superestrutura política e prevê , ao revés , o fortalecimento inaudito das tendências a uma hiper-burocratização resultante da planificação estatal . Pela tendência inexorável do processo de racionalização , a separação entre produtores e meios de produção ganharia apenas um novo e mais elevado padrão .

O paradoxo da crítica de Weber ao determinismo contido na concepção materialista da história é , como anota Anthony Giddens em “Marx , Weber e o desenvolvimento do capitalismo “ , que ele acaba desembocando em uma outra perspectiva quase fatalista , de uma inexorável e crescente anulação da autonomia e da individualidade humanas no processo cada vez mais onipresente da burocratização da vida moderna . Esta sua visão , se agudamente realista em alguns aspectos , decorre da sua interdição à produção coletiva de sentido na história e o seu persistente ceticismo em reação às possibilidades de uma democracia estruturada mais além do elitismo da representação parlamentar.

Karl Popper

Os livros de Karl Popper , “Miséria do historicismo “ e “ A sociedade aberta e seus inimigos “ , retomam no contexto do pós-guerra poderosas vertentes de crítica ao determinismo histórico do marxismo. Popper explora todas as possibilidades de crítica aos desdobramentos do determinismo , concentrando-se na influência do historicismo nas teses marxistas .

Após duríssimas críticas a Hegel - estabelece a relação entre o historicismo hegeliano e o totalitarismo moderno - Popper vê o marxismo como “(...) até agora a mais pura , a mais desenvolvida e a mais perigosa forma de historicismo.”⁸ Popper estabelece uma contradição entre a inestimável contribuição científica de Marx e o seu lado profético ,entre o seu humanitarismo poderoso e as consequências autoritárias do historicismo dominante na cultura do marxismo.⁹ Estas contradições levam Popper a entender Marx como “ parcialmente determinista e parcialmente libertário “ , ao contrário de seus discípulos .

Seguindo a interpretação mais rudimentar do materialismo histórico , Popper analisa a obra de Marx como tendo absorvido o historicismo hegeliano , substituindo o “Espírito Absoluto” pela matéria e por interesses materiais e econômicos . Desta interpretação , vem a principal crítica a Marx : “ Usando a terminologia de Marx , poderíamos dizer que ele subestimava a força do reino da liberdade e superestimava as possibilidades do reino da necessidade “.¹⁰

Para Popper , o historicismo em sua versão materialista teria levado Marx a uma subestimação estrutural da política . Esta seria vista como impotente , nunca pode alterar decisivamente as tendências que decorrem da realidade econômica na medida em que só são eficazes os

planos que se acomodam à corrente principal da história . Popper vê uma unilateralidade dogmática na crítica do marxismo ao poder econômico ; os marxistas falharam ao não se aperceberem do perigo de aumentar o poder do Estado . Porisso , interpretaram como apenas “formal” as restrições ao poder absoluto do Estado conquistadas na esteira das revoluções liberais .

De forma até mais incisiva que Weber , Popper retoma a crítica às interpretações que atribuem um sentido intrínseco ao movimento da história .Seria um erro encobrir a aspiração moral do socialismo pelo sentido cientificamente previsível da história . “ Não há sociologia profética que nos ajude a selecionar um sistema moral . Não podemos passar a ninguém a responsabilidade que é nossa de tal escolha ; nem mesmo ao futuro.” ¹¹ Popper prossegue afirmando que o socialismo científico está morto mas que seu sentimento de responsabilidade social e seu amor à liberdade devem sobreviver .

O tom das críticas de Popper ao marxismo sobe quando se concentra no historicismo nele presente . Os acertos científicos de Marx - em particular a sua análise de época do capitalismo - teriam sido conquistados apesar do historicismo . Este é visto como uma pobreza da imaginação , como um holofote voltado para nós mesmos .Ao pretender trazer para as ciências sociais o método aplicado nas ciências naturais , o historicismo incorreria inclusive num erro de compreensão básica : ele absolutizaria tendências para além das suas condições iniciais de ocorrência; a variação das condições de sua validade deveria implicar na invalidação de suas projeções . “ Em verdade”, arremata Popper , “ necessitamos de esperança ; agir , viver sem esperança vai além de nossas

forças . Mas não necessitamos mais do que isso e mais do que isso não deve ser dado .Não necessitamos da certeza .”¹²

Outro viés das críticas de Popper ,apoioando-se em Hayeck , é o de criticar o holismo suposto no historicismo como pré-científico , o método através do qual ocorre a profana aliança do historicismo com o utopismo . A centralização do poder assentar-se-ia no dogma da possibilidade da concentração de conhecimentos . Popper procura vincular assim a noção de um racionalismo crítico , do caráter necessariamente plural e publicizado da ciência à própria existência das instituições democráticas .

Norberto Bobbio

A obra de Norberto Bobbio atualiza para o período mais recente a tese da incompatibilidade nuclear entre marxismo e democracia , insistindo por outro lado , na relação de raiz e orgânica entre esta e a tradição liberal . Veremos a seguir como Bobbio utiliza como fundamento último desta crítica a interpretação do marxismo como determinismo histórico .

O impacto da intervenção crítica de Bobbio foi particularmente importante para a cultura do marxismo italiano e o chamado euro-comunismo. A vantagem de Bobbio no debate , além do uso de uma erudição política ampla realçada ao dialogar com interlocutores auto-referenciados numa visão ainda marcada pelo dogmatismo , foi a de explorar até o limite as carências e contradições do euro-comunismo em relação a um aspecto central :a relação entre socialismo e democracia .

Como “socialista liberal” , ou melhor dizendo , como um liberal situado na área de fronteira da tradição liberal com o socialismo , Bobbio acabou por se tornar uma referência intelectual de amplo espectro na sociedade italiana

Os dois principais momentos do debate Bobbio-PCI foram após a morte de Stalin na década de cinquenta e em 1975 , no contexto de um ascenso eleitoral do PCI e do lançamento da proposta do “Compromisso histórico” . Na primeira polêmica - que mobilizou a atenção do principal filósofo comunista italiano da época , Galvano Della Volpe , e Palmiro Togliatti - Bobbio defendeu a tese de uma subestimação por parte do marxismo tradicional das instituições políticas liberais , prevendo que o PCI tenderia a evoluir para uma maior aceitação desta herança nos anos seguintes . É na segunda polêmica que Bobbio cobrará do euro-comunismo uma proposta de democracia alternativa à democracia liberal e insistirá sobre uma incompatibilidade entre o marxismo e a cultura democrática .

Em seus ensaios “ Studi hegeliani” (1950) e “La dialettica in Marx” (1958) , editados conjuntamente em 1965, ¹³ Bobbio configura uma interpretação estritamente determinista da obra de Marx . O que identificaria o marxismo seria “mais a teoria materialista da história , na sua acepção geral de teoria sobre a relação entre estrutura econômica e superestrutura e , na sua acepção mais específica de teoria realística da história , segundo a qual para compreender a história humana é necessário partir das relações reais e não das idéias que daquelas relações fazem os homens .” ¹⁴ Analisando em dois sentidos o uso do termo “dialética” em Marx - como relação , nexos ou como processo , movimento , desenvolvimento - , Bobbio conclui que este último entendimento , a negação da negação , é o mais decisivo para captar o pensamento de Marx .

No ensaio “Studdi hegeliani “ , Bobbio polemiza com a obra de Lukács sobre o jovem Hegel (“ Der Junge Hegel . Ueber Die Beziehungen von Dialektik und Oeconomie”) . Bobbio critica Lukács de ter “marxizado” Hegel , ao nuclear a interpretação de seu pensamento nos conceitos de trabalho e alienação , tendo feito destes a referência para conceber a história como auto produção e autoconhecimento do Espírito . Lukács , no caminho inverso das interpretações de Hegel que acentuavam o sentido metafísico ou teológico especulativo da sua reflexão ,enfatizaria as suas componentes históricas ,políticas e sociais e , sobretudo , econômicas . Este seria o Hegel “real” com o qual o jovem Marx teria se relacionado , “ a mais alta forma da dialética idealista , e mesmo da filosofia burguesa em geral , o termo de mediação ao qual podia se vincular imediatamente o materialismo dialético .”

O acento de Bobbio no estudo da relação Marx-Hegel vai na direção oposta . Bobbio reconhece que Marx admirou em Hegel o fato dele ter sido o primeiro filósofo a “ ter se colocado do ponto de vista da economia política “ e ter compreendido a essência do trabalho , mas seria falso deduzir daí que ele tenha iniciado os estudos econômicos através de Hegel . O que “Marx deriva de Hegel “ -postula Bobbio - “ é a concepção do movimento da história e esta , com a descrição em grandes épocas do drama histórico e da sua solução final , é uma completa filosofia da história.” ¹⁵ O mito hegeliano da dialética do senhor e do escravo seria , segundo Bobbio , a matriz da inspiração da filosofia da história de Marx .

O ensaio “” Gramsci e a concepção de sociedade civil “ , originalmente exposto no Simpósio Internacional de Estudos Gramscianos de 1967 , é interessante para demonstrar até que ponto Bobbio força a

interpretação de Marx para enquadrar a sua obra em uma concepção determinista da história .¹⁶ Na interpretação de Bobbio , a sociedade civil , desde os estudos juvenis de Marx até a obra tardia de Engels , designaria apenas o reino das relações econômicas ou a estrutura , vista como o momento ativo e decisivo , contraposto à ordem política ou o Estado , entendido como o momento subordinado da relação . Em Gramsci , ao contrário , a sociedade civil designaria todo o conjunto da vida espiritual e intelectual , compreendida como a instância ativa da história . Neste último, Estado e sociedade civil seriam entendidos como momentos da superestrutura e serviriam para contrastar os momentos da direção e da força na dominação .

Esta caracterização da obra de Marx como determinista está , como dissemos , na raiz da incompatibilidade analisada por Bobbio entre marxismo e democracia . O socialismo real é visto por Bobbio como “ necessária consequência de uma determinada concepção da sociedade e do Estado , da política e da economia . ”¹⁷

Haveriam três razões de fundo para que Marx não fosse pluralista : a existência de classes antagônicas , a visão dos partidos como representando interesses permanentes de classe e a filosofia da história .”(...) quem conhece um pouco da história das doutrinas pluralistas sabe bem que elas se formam fora do raio de influência do marxismo em suas várias espécies e subespécies . ”¹⁸

Por esposar uma visão organicista da sociedade , o marxismo teria sido incapaz de pensar os direitos individuais . Opondo igualitarismo a liberdade , a tradição marxista teria optado pelo primeiro .A esquerda revolucionária teria ignorado desde sempre os direitos da

liberdade individual. Não existiria em toda a literatura marxista ou marxizante um único tratado sobre os direitos do homem .

Além de avesso ao pluralismo e à noção de direitos individuais , o marxismo teria sido incapaz de formular um projeto alternativo à democracia liberal . Ao circunscrever a sociedade civil ao reino das relações econômicas , os marxistas muitas vezes teriam equacionado simplificadamente o problema da democracia política à democracia econômica , o autogoverno dos cidadãos ao autogoverno dos produtores .O erro , segundo Bobbio , decorreria da crença da não existência dos problemas do cidadão distintos dos problemas do trabalhador ou produtor .

Além de tudo isso , a cultura do marxismo não teria desenvolvido uma teoria do Estado seja por ter se concentrado mais na questão da conquista do poder (com a ênfase nos temas do partido) , seja por conceber a transição simplificadamente como um processo gradual de extinção do Estado (entendendo-o , portanto , como uma realidade transitória), seja pelo apego dogmático à letra dos textos clássicos .

MARXISMO , DETERMINISMO E DEMOCRACIA : ALGUMAS HIPÓTESES

O estudo que fizemos do impacto das concepções deterministas da história na obra de Marx e na cultura do marxismo neste século ajuda-nos a refletir sobre estas críticas que estabelecem uma relação

de incompatibilidade entre marxismo e democracia .Esta reflexão será feita a partir de quatro hipóteses coerentes e complementares entre si . Elas fornecem , a nosso ver, uma resposta consistente àqueles críticos que , por diferentes caminhos , opõem marxismo e democracia .E , no seu conjunto , indicam condições necessárias para que o marxismo elabore uma concepção de democracia que supere criticamente os parâmetros liberais .

Hipótese 1 :

É incorreto estabelecer uma linha decontinuidade direta entre as vertentes autoritárias que vicejaram na cultura do marxismo neste século e a obra original de Marx que , como analisamos , não pode ser enquadrada de forma rigorosa em uma concepção determinista da história .

Já não é uma metodologia aceitável atribuir uma relação límpida e cristalina de causação direta entre teoria e fato histórico , tal como fazem muitos autores liberais ao estabelecerem uma conexão direta entre os desdobramentos autoritários da revolução russa e a obra de Marx . Esta crítica de método é mais válida ainda para o caso da obra de Marx que passou por um processo extraordinário de expansão e influência , que se fundiu com outras tradições , que sofreu todo tipo de instrumentalização , que foi desde o início controvertida mesmo entre aqueles que a tomaram como fonte principal de inspiração .

Mas mesmo no plano das idéias ,do encadeamento lógico de uma teoria , do ponto do desenvolvimento coerente de uma cultura , a

atribuição à obra de Marx de ser fonte de um desdobramento autoritário inevitável encontra dificuldades insuperáveis . Pois a linha nítida e coerente que prevalece nas obras de Marx , desde a juventude até as suas obras de maturidade , é , de um lado , a insuficiência dos direitos políticos liberais para a emancipação plena do indivíduo que deveria se ver livre também dos constrangimentos econômicos que o oprimiam e tolhiam o desenvolvimento integral de sua personalidade e , de outro , a insuficiência da democracia representativa , a crítica radical ao estatismo e ao burocratismo em favor de formas diretas de autogoverno e de controle social .

Ralph Miliband , no ensaio “Marx and the state” ¹⁹ , rastreia as referências ao Estado na amplíssima obra de Marx . Encontra uma única passagem de viés autoritário , de 1850 , na Carta ao Comitê Central da Liga Comunista , na qual Marx e Engels sugerem aos trabalhadores alemães se oporem às tendências descentralizadoras dos revolucionários pequeno-burgueses .Ao contrário , “ os trabalhadores deveriam não apenas lutar por uma única e indivisível Alemanha , mas também no interior desta República pela mais determinada centralização do poder nas mãos da autoridade estatal...” A proposta ,no entanto , é bom lembrar , é dirigida não para a revolução proletária mas para a revolução democrático-burguesa .

Por outro lado , as poucas e vagas indicações de Marx sobre o conceito de ditadura do proletariado para o período da transição ao socialismo vão todas na direção de que ele visualiza este período como de gradativa “extinção” do Estado enquanto órgão autônomo de dominação , de extensão qualitativa do controle social sobre o Estado e de ampliação inaudita das liberdades em relação à República burguesa mais democrática .²⁰ O acento é claramente colocado neste sentido libertário e

não no viés coercitivo que um regime revolucionário , que enfrenta a resistência tenaz das classes possuidoras , teria que adotar .

Assim , ao invés de uma confirmação da inspiração originariamente autoritária do marxismo - que estabeleceria no plano doutrinário uma linha direta de continuidade entre Marx e os desdobramentos autoritários que vicejaram na cultura do marxismo - chegamos a um paradoxo :o que marca é o signo da contradição , da descontinuidade , da inversão entre um e outro . Como explicar este paradoxo ?

A análise das tensões deterministas presentes na obra de Marx nos ajuda a explicar este paradoxo . De um lado , a persistência destas tensões deterministas constitutivas , mesmo na obra madura de Marx , operaram como um efeito-trava sobre o desenvolvimento de uma teoria plena do Estado e da democracia , deslocando o eixo de sua atenção para as dimensões econômico-sociais do capitalismo. De fato , não há no conjunto da obra de Marx uma reflexão teórica concentrada sobre o problema do Estado - exceto o texto juvenil “ Crítica à filosofia do direito de Hegel” - restando as suas obras de análise histórica como as principais referências .

De outro lado , as tensões deterministas levaram Marx , em suas curtas referências explícitas , a subestimar os problemas da transição ao socialismo , a simplificar as mediações políticas em prol das componentes socio-econômicas do processo histórico e a superestimar as dimensões espontâneas e classistas de um processo de transformação que exige intensa elaboração político-cultural hegemônica .

Por fim , as interpretações da obra de Marx como dotada de uma concepção coerentemente determinista da história constituíram-se na via principal de transmutação do viés anti-estatal e anti-burocrático de sua teoria , entrada através da qual penetrou e foi se desenvolvendo uma lógica autoritária de poder . Veremos como isto ocorreu no item seguinte .

Por enquanto , fiquemos com esta hipótese de trabalho : foram os impasses e os silêncios da obra de Marx - e não o sentido nuclear e substantivo de sua teoria - a origem de possíveis desdobramentos autoritários e burocrático-estatais na cultura do marxismo.

Hipótese 2 :

Existe incompatibilidade lógica e de conteúdo entre democracia e marxismo apenas se este for pensado a partir de uma concepção determinista da história .

Podemos formular a demonstração desta hipótese a partir de três impasses . O primeiro é o impasse da antinomia : a própria noção de emancipação humana supõe a pluralidade de caminhos históricos e a possibilidade de escolha ; esvazia-se substantivamente a noção de democracia se as opções fundamentais estão de antemão definidas . Mesmo se concebe , a priori , um projeto plenamente emancipatório de convivência humana , de superação completa da coerção e da desigualdade , a essência emancipatória deste projeto fica relativizada ou mesmo esvaziada se ele é imposto ou concebido como a única opção .

Quando a concepção determinista da história na cultura do marxismo foi formulada a partir de uma filosofia da história , as consciências e as opções políticas ficaram retidas na polaridade falsa/verdadeira , a primeira designando todas aquelas consciências e opções que não se adequam ao caminho “real” da história . Como ao proletariado é atribuída uma consciência revolucionária imanente , a consciência histórica “real” é paradigmaticamente atribuída a ele não na sua empiricidade mas em seu destino . A obra do jovem Lukács , “ História e consciência de classe” , tipifica bem esta antinomia .

Se a concepção determinista da história se incorpora ao marxismo através da “cientificidade materialista” , as consciências e opiniões políticas catalogam-se no par certo ou científico / errado ou desviante . Aqui , a noção de ciência , ganhando um sentido totalizante , absorve todo o complexo de subjetividade e de conflito na política . Como a obra de Marx tendeu freqüentemente a se tornar na cultura do marxismo , através do dogma , a referência absoluta de cientificidade , a disputa de opiniões e de projetos muitas vezes adequou-se aos conflitos de pura interpretação do texto de Marx . O Diamat , codificado na esteira do estreitamento autoritário da revolução russa , tipifica com perfeição esta antinomia .

É evidente que as complexas ramificações e desenvolvimentos da cultura marxista neste século cruzaram e combinaram, em graus e proporções variadas , estas duas formas típicas de antinomia . É a esta antinomia - projeto emancipatório versus determinismo histórico -

que devemos atribuir , em última instância no plano das idéias , a defesa do uso instrumental da liberdade , a perda de uma referência dialética libertária entre meios e fins . Se o projeto futuro de emancipação está já no fundamental definido e é visto como destino , então pode valer a pena , no curto prazo , o sacrifício de princípios emancipatórios em nome do objetivo final.

O segundo impasse é o do carecimento . Ao formular a problemática da transição ao socialismo no plano referencial de uma filosofia da história ou no plano referencial de um desenvolvimento imanente da economia capitalista (contradição entre força e relações de produção) , a política enquanto esfera de mediação e enquanto cenário no qual os vários projetos de classe travam a luta hegemônica fica evidentemente desvalorizada .

É expressivo o fato de que o Estado tenha sido tratado , na maior parte do tempo na cultura marxista , como momento subordinado da superestrutura e quando , na segunda metade do século XX , adensaram-se os estudos analíticos sobre o Estado a partir de uma perspectiva marxista , isto tenha se dado sob a problemática da “autonomia relativa “ ou dependência estrutural do Estado frente às determinações econômicas de classe . São raros os estudos crítico-analíticos sobre a cultura política do liberalismo construídos a partir da inspiração marxista e , mais raros ainda , os estudos sobre a problemática jurídico-institucional do Estado . E , no entanto, não cessou de aumentar a longo do século XX quantitativa e qualitativamente o papel do Estado como provedor , regulador , estabilizador do funcionamento do sistema capitalista .

Esta carência analítica teve decerto um peso depressivo sobre a capacidade da cultura marxista em projetar alternativas que superem os marcos da democracia liberal . Neste campo - no âmbito projetual - a literatura marxista , em grande medida , ou se limitou a defesa de propostas organicistas e simplistas de democraccia direta ou teve dificuldade em escapar dos paradigmas basilares da democracia representativa liberal . Em particular , observou-se um subdesenvolvimento teórico ao que diz respeito à formulação de alternativas democráticas aos mecanismos de mercado .

A desvalorização da política veio quase sempre acompanhada na cultura do marxismo de um carecimento ético-cultural . Este é um debate antigo na cultura do marxismo que vem , como vimos , desde a polêmica em torno dos marxistas - kantianos . Na ambição de conceber o socialismo como pura derivação de uma visão científica de mundo , a sua dimensão ético-moral tendeu a ser subsumida muitas vezes na análise científica da “exploração” e de suas resultantes opressivas . Por outro lado , vivificou em algumas áreas do marxismo um “socialismo ético”, quase sempre vinculado a perspectivas reformistas e moralizantes , incapaz de formular analítica e programaticamente os pressupostos político-materiais de sua realização .

Decerto , este carecimento ético-moral do marxismo contribuiu para que o impasse histórico do liberalismo em formular uma ética universalizante frente aos questionamentos da democracia se transmutasse em conjunturas mais recentes ^{e21m} esvanecimento de energias utópicas transformadoras e em realismos conformistas .

O terceiro impasse é o da inversão : a transformação de valores básicos presentes na obra original de Marx em seus contrários seguindo o caminho lógico das concepções deterministas da história .

A primeira inversão é a do princípio humanista radical em Marx em uma certa cultura coletivista de corte anti-humanista . Chamamos de cultura do coletivismo àquelas idéias -força no interior do campo do marxismo que apagam as tensões da polaridade indivíduo / sociedade , submergindo ou soterrando o “eu” na apologia da instância coletiva da emancipação .Aqui , o caminho lógico impulsionado pelas visões deterministas foi o determinismo societário ou latitudinal que , pela via do estruturalismo , funcionalismo ou essencialismo (na qual os atores agem de acordo com um destino que lhes é imanente) , restringiam ao máximo ou até anulavam o espaço da liberdade individual .

Da crítica ao subjetivismo à negação da subjetividade tout court ; da ênfase nas determinações materiais a subestimação radical da cultura ; da crítica ao individualismo econômico à sublimação da esfera da individualidade : a cultura do coletivismo cravou no seio do marxismo um travo metodológico , um verdadeiro freio ao desenvolvimento de suas formas enquanto fonte de valores emancipatórios . O quanto isto foi metodologicamente empobrecedor pode ser constatado na tentativa tardia de certas correntes do marxismo analítico em repor - com pressupostos da cultura liberal - a problemática do indivíduo no centro da cultura marxista .

Este marxismo enrijecido e congelado pela cultura do coletivismo viu passar por fora de seu campo teórico - e com extrema dificuldade para com eles relacionar-se criativamente - os grandes movimentos teóricos e socio-culturais de geração de novos valores

civilizatórios : Freud e a construção da cultura psicanalítica , o feminismo , a revolução sexual , o movimento ecológico . Ali onde toda teoria da emancipação humana deveria extravasar-se , agigantar-se , fecundar-se , refinar-se - o terreno da formação da autonomia individual vinculada a valores emancipatórios - o marxismo em suas formas dominantes apequenou-se , aprisionou-se , esterilizou-se , embruteceu-se .

A segunda inversão foi a do sentido anti-burocrático e anti-estatal da obra original de Marx transmutado em estatismo ou mesmo em estatolatria (na versão estalinista). Neste caso , o caminho lógico de passagem ,incentivado pelas concepções deterministas , foi o deslizamento progressivo da noção de vanguarda orgânica para o de vanguarda - representação , isto é , a autonomização de poder do partido -Estado , em relação `as classes , cujos interesses históricos auto-referidamente dizia representar .

Em meados dos anos vinte , a cultura dominante no movimento operário internacional ,tanto em sua vertente social-democrata como terceiro-internacionalista já era basicamente estatista . É preciso ,no entanto, distinguir a natureza social distinta destas duas formas de estatismo.

No caso da social-democracia , tratava-se de um processo progressivo de adaptação , orgânica e enquanto horizonte político , ao Estado parlamentar burguês . A institucionalização havia sido o grande veio de integração do partido mais poderoso da II Internacional à ordem imperialista alemã. ²²

A ortodoxia da II Internacional , representada emblematicamente por Karl Kautsky ,indicava a estratégia da conquista de uma maioria parlamentar e, a partir do controle do Estado , a estatização dos

meios de produção como método de transição ao socialismo. O Kautsky de 1922 , em um registro bem mais moderado mas ainda prisioneiro de uma cultura estatista , teoriza que a passagem da “época do Estado meramente burguês e a do Estado democrático regido com uma base meramente proletária se dará sob a forma de um governo de coalizão .”²³ O informe de Rudolf Hilferding ao Congresso de Kiel , em 1927 , sintetiza a idéia de “transição” ao socialismo da social-democracia weimariana . Para Hilferding, as premissas do socialismo já se encontrariam nos elementos de organização existentes no desenvolvimento moderno do capitalismo . “ A nossa geração” , propõe Hilferding , “ se impõe a tarefa de transformar , com auxílio do Estado , ou seja , com o auxílio de uma regulação social consciente , esta economia organizada e dirigida pelos capitalistas numa economia dirigida pelo Estado democrático .” Giacomo Marramao lembra oportunamente : “ aqui , o Estado apresenta-se como reedição da “alavanca do socialismo” de Lassalle - instrumento e instâncias funcionais para a realização histórica do objetivo da “sociedade regulada”.

O estatismo na cultura da III Internacional alicerçou-se ,por sua vez , no processo objetivo de burocratização do poder gerado pela revolução russa . Na cultura nascente da III Internacional , o Estado revolucionário passou a se fundir cada vez mais à idéia do agente propulsor, catalisador e garantidor da transição ao socialismo , cada vez mais entendido como estatização dos meios de produção e como planificação centralizada . O estalinismo transformou o que era uma cultura fortemente impregnada de estatismo em uma estatolatria , em um culto ao estado forte , com todas as conseqüências para a teoria dos partidos e a relação Estado / sociedade civil daí advindas . Ao invés de uma progressiva

absorção do Estado em uma sociedade civil autogestionária e auto-regulada ,como concebiam os fundadores do marxismo a transição ao socialismo , a lógica dominante passou a ter exatamente o sentido inverso .

Paralelamente ao estatismo e , em alguma medida imbricado com ele , as concepções deterministas na cultura do marxismo , entendendo-o como consciência histórica real do processo de transformação ou como “ciência da revolução proletária “, impulsionaram logicamente um anti-pluralismo político . Se a racionalidade do devir histórico pode ser filosófica ou cientificamente configurada , então a doutrina ou partido político que expressa esta racionalidade teria legitimado para si o monopólio da representação ou do poder .Este anti-pluralismo alcançou uma expressão plena no corpo doutrinário do estalinismo mas não deixou de exercer uma influência mais ampla na cultura do marxismo . O tema do pluralismo político na democracia socialista em toda a sua dimensão - reconhecimento do direito da existência de partidos liberais ou anti-socialistas que cumpram os requisitos procedimentais da legalidade constituída , proteção aos direitos das minorias , plena liberdade do exercício da crítica e do debate públicos , possibilidade de alternância no governo - só ganhou audiência na cultura marxista na esteira do declínio dos dogmas estalinistas .

O anti-pluralismo ,como se sabe , acabou por impactar não apenas o estatuto democrático da relação do marxismo com partidos e forças antagonistas , mas a própria concepção da democracia nas classes trabalhadoras , com o tema do “ partido único” , que representava os interesses históricos da classe . A idéia de que a classe trabalhadora deveria ter uma única representação partidária , por concepção e por pragmatismo

eleitoral , já era corrente na cultura da II Internacional . ²⁴ E tornar-se-ia um dogma central na cultura do estalinismo .

Estes três impasses - da antinomia , do carecimento , da inversão - mostram como a lógica do determinismo histórico , se dominante na interpretação do marxismo , acaba por travar a sua projeção democrática e incentiva uma série de desdobramentos autoritários e opressivos , que se revelaram de forma mais cristalina nos países onde movimentos inspirados no marxismo chegaram ao poder . Mas um marxismo que supere as concepções deterministas pode potencialmente iluminar um projeto democrático para além do liberalismo . É o que veremos a seguir.

Hipótese 3 :

Apesar do predomínio das concepções deterministas, a cultura do marxismo forneceu contribuições históricas extremamente relevantes à concepção e à prática da democracia .

Seria incorreto e historicamente não comprovável estabelecer ,ao modo liberal , uma relação univocamente negativa entre marxismo e democracia .Mas como equacionar esta afirmação com a hipótese anterior que procurava deslindar os desdobramentos autoritários do determinismo histórico que prevaleceu na cultura marxista deste século ?

O aparente paradoxo se desfaz quando se tem em conta o papel decisivo cumprido pela cultura do marxismo em projetar o tema da igualdade social antagonicamente ao elitismo liberal e às realidades

excludentes do capitalismo . É certo que correntes humanitaristas ,inclusive cristãs , e toda sorte de trabalhistas não diretamente inspirados no marxismo cumpriram um papel importante para manter um certo patamar histórico de legitimidade e de conquistas dos anseios de justiça social . Um historiador isento certamente reconheceria ,no entanto , o papel decisivo cumprido aí pela cultura do marxismo .

Em primeiro lugar , a vocação anti-capitalista do marxismo levou a que correntes nele inspiradas protagonizassem a liderança, em uma série de conjunturas e contextos históricos , da luta contra a opressão . A começar contra os primeiros regimes liberais ou semi-liberais que negavam o direito de voto e os mínimos direitos sociais à esmagadora maioria dos seus povos , passando pela luta decisiva contra o nazismo e o fascismo , estendendo-se até períodos mais recentes da luta anti-colonial contra regimes opressivos do chamado Terceiro Mundo , inclusive racistas como era o regime do Apartheid . Por razões simetricamente opostas , governos , partidos e políticos liberais pactaram , apoiaram ou transigiram com toda sorte de regimes opressivos .

Em segundo lugar , a cultura do marxismo relacionou-se diretamente com o processo de universalização de direitos políticos básicos e de criação de direitos trabalhistas e sociais que hoje integram o patamar civilizatório mínimo das chamadas democracias liberais . Sem esta universalização e sem este conceito de direitos sociais básicos - conquistados quase sempre à contra-corrente da influência do liberalismo - as chamadas democracias liberais ocidentais seriam simplesmente irreconhecíveis .

Em terceiro lugar ,inspiraram-se no marxismo toda uma cultura de crítica , fundamentada e consistente , às conseqüências anti-democráticas do mercado capitalista e aos limites incontornáveis que ele impõe a uma igualdade política real .Toda uma cultura de democracia de base , de associativismo , de solidariedade social contraposta ao elitismo liberal vicejou neste século a partir da inspiração do marxismo . E sem estes movimentos sociais , a própria noção de espaço público na democracia liberal , sempre ancorada na ênfase na privatização do Estado e no privatismo civil , careceria de sentido .

Restaria nomear , por fim , todas as correntes do próprio marxismo que desde o início foram críticas - com mais ou menos consistência e fundamentação histórica - às vertentes autoritárias que se desenvolveram no seio da cultura do marxismo . A importância histórica destas correntes marxistas é desprezada no contexto de predomínio de uma cultura liberal , que procura galvanizar para si toda a razão histórica diante do “final feliz “ da guerra fria . Mas certamente serão revalorizadas no contexto de um renascimento de uma cultura democrática radical como momentos fundamentais de resistência e elos de ligação imprescindíveis para a elaboração de um projeto anti-capitalista plenamente emancipatório .

Tudo isto não absolve a cultura do marxismo da responsabilidade - em parte por ter inspirado , em parte por ter legitimado - pelos imensos e impagáveis crimes cometidos contra a democracia que foram cometidos em seu nome . Apenas equilibra um diagnóstico da relação visceralmente ambígua da cultura do marxismo deste século com o ideal da democracia . Esta ambigüidade está inscrita no interior mesmo da cultura do marxismo .

Foram as correntes mais deterministas do marxismo que , em geral , mais desenvolveram o viés autoritário . A cultura do estalinismo , por exemplo , praticamente aboliu os temas clássicos da democracia do seu universo teórico e prático .

Houve várias correntes do marxismo que procuraram valorizar o tema da democracia mas , até mesmo em função da sua não superação dos elementos deterministas de sua visão de mundo , tiveram dificuldades estruturais para projetar coerentemente uma alternativa ao liberalismo . Houve , enfim , correntes que não sabendo compatibilizar seus ideais democráticos com o marxismo - sob a pressão de suas interpretações dominantes - terminaram por romper os vínculos com esta tradição .

Hipótese 4 :

A superação do impasse teórico da relação do marxismo com a democracia tem como condição necessária (mas não suficiente) a reconstrução de um campo teórico assentado numa visão anti-determinista da história . Este campo teórico permitirá imprimir fundamentos econômicos e político-culturais consistentes a um projeto democrático capaz de superar potencialmente o liberalismo .

A superação do impasse existente entre marxismo e democracia certamente não é apenas um problema teórico . Passa por experiências históricas de largo espectro e de implicações duradouras , pela rearticulação de movimentos sociais e de trabalhadores em torno a novos projetos emancipatórios em choque com as estruturas de dominação

capitalista . Supõe decisivas batalhas no campo político-cultural e a emergência de uma nova hegemonia de valores civilizatórios . Tem necessariamente que se inscrever nos grandes dilemas e contradições do mundo contemporâneo , da globalização e dos novos paradigmas tecnológicos . E , sobretudo , teria que ser concebido desde o início como um movimento crítico e de resistência à hegemonia liberal prevalecente .

No entanto , uma cultura marxista sem credibilidade perante a opinião pública democrática é ,por uma questão de raiz , incapaz de travar a luta política hegemônica com o liberalismo . O autoritarismo prevalecente nos países em que partidos ou movimentos inspirados no marxismo chegaram ao poder e a ambigüidade diagnosticada na relação da cultura marxista com a democracia foram , no plano das idéias e do senso comum , elementos chaves para seu isolamento pela crítica liberal .

As visões deterministas que predominaram na cultura do marxismo no século XX conceberam a ultrapassagem do capitalismo a partir de uma visão muito estreita dos seus limites históricos , seja em uma versão economicista (expectativas de um curso agônico ou de estagnação a partir de suas contradições e crises imanentes) , seja em outra que supunha uma transformação gradual do sistema pela via da democracia parlamentar e do intervencionismo estatal na economia .

Uma visão não determinista da história teria , ao revés , que reconhecer a capacidade histórica do capitalismo em defender as suas estruturas básicas de dominação através de um grande dinamismo econômico e de uma enorme plasticidade para institucionalizar os conflitos sociais . Este alargamento da base do mercado de massas , as transformações estruturais do Estado , a utilização massiva dos meios de

comunicação e a mercantilização da esfera cultural conformaram as condições para um relançamento da capacidade hegemônica do liberalismo , a partir do pós-guerra .

No contexto das democracias liberais dos países capitalistas centrais , o impasse programático da cultura marxista em elaborar um projeto democrático alternativo ao liberalismo levou as correntes que nele se inspiravam a um impasse estratégico insolúvel .²⁵ Ou se adequavam às regras da disputa parlamentar , com todas as conseqüências previsíveis de institucionalização , ou então se recolhiam a uma estratégia da “grande recusa” , conformando-se à mera reiteração doutrinária das fórmulas obreiristas da democracia direta , perdendo assim capacidade hegemônica .

Além disso , a ausência de uma alternativa à democracia liberal que desfrutasse de credibilidade alimentou a condição paradigmática desta , elevação à condição de modelo certamente limitado mas único e universalmente factível para a democracia .

Nesta conclusão , gostaríamos de tecer algumas indicações , ao nível de fundamentos e princípios , de como um campo teórico marxista avesso ao determinismo histórico poderia desatar os nós do impasse diagnosticado na relação marxismo / democracia . Faremos estas indicações a partir do campo teórico sistematizado por Gramsci nos “Cadernos do Cárcere” e interpretado no capítulo sétimo .

Em primeiro lugar , um campo teórico centrado no conceito de hegemonia permitira superar o impasse da antinomia entre marxismo e democracia . Isto é , como critério de interpretação histórica , o

conceito de hegemonia fornece um antídoto radical ao determinismo apoiado seja em uma filosofia da história seja em um cientificismo materialista . Pois ele permite compreender , sem mecanicismos , os processos de construção , conservação e superação da ordem . A história é vista tanto como cenário da afirmação da hegemonia como da sua crise , é sempre a resultante individuada e irrepetível do choque entre diferentes vontades coletivas , entre direção e coerção .

Não há caminho único , não há inevitabilidade , não há linearidade evolucionista e muito menos automatismo de consciência das classes trabalhadoras se pensamos a história rigorosamente a partir do conceito de hegemonia . O importante aqui é compreender que Gramsci dá uma forma contemporânea e plenamente democrática à noção original de Marx de auto-emancipação das classes trabalhadoras .

Há em Gramsci o conceito de vanguarda reelaborado sob a metáfora do “Moderno Príncipe “ . Mas ,ao contrário da cultura do leninismo , esta noção não está tensionada para o substituísmo e sim para a socialização da política , para a superação da distância entre governantes e governados , entre dirigentes e dirigidos . A hegemonia é concebida como elaboração orgânica : ela nem vem “ de fora” nem “ de dentro” . Quanto mais ampla e coletiva for a síntese , mais o projeto hegemônico será denso e historicamente operativo .

A ampliação do conceito de intelectual e de filósofo no sentido de sua máxima mundanização , a concepção da construção de uma nova visão de mundo a partir do diálogo crítico com o senso comum , a laicização do próprio marxismo são parte deste esforço de socialização da

política que se institucionaliza ,de modo perene , em um projeto democrático de ampliação radical dos espaços públicos democráticos na sociedade civil .

O conceito de hegemonia pode ser visto assim como exaltação do potencial democrático das classes trabalhadoras para além de uma noção transcendente (já que seu projeto é construído no curso da história), populista (já que não se trata de uma adesão aos valores empíricos das classes trabalhadoras em sua condição de dominadas) ,elitista (já que a noção de hegemonia só tem sentido se concebida como orgânica às classes).

Não havendo concepção determinista , fecha-se também o espaço lógico para uma relação instrumental com a democracia . O conceito de hegemonia solda , assim , o sentido democratizante do processo com o próprio objetivo emancipatório . Em Gramsci , há a exigência máxima de uma maturação subjetiva para a revolução . É necessário não apenas que os de cima não consigam mais governar e que os de baixo não queiram mais ser governados : é preciso que os de baixo saibam também governar . Isto é , além das novas instituições estatais e econômicas , o processo de transição para o socialismo tem que ser capaz de construir uma cultura qualitativamente mais democrática .

Não há no texto de Gramsci , é importante dizer , nada que autorize a idéia de que nesta visão processual da revolução , o momento catártico do salto qualidade , de ruptura , esteja negado . Um grande número de intérpretes do pensamento gramsciano , fazendo a identificação / contraposição hegemonia = “guerra de posição “/ ≠ “revolução permanente”

= “guerra de movimento” procura construir esta interpretação . Há indicações mais que claras ,no entanto , que o campo teórico de Gramsci combina “guerra de posição” e “guerra de movimento” , esta última assumindo uma função mais tática na sociedade moderna .²⁶

Assim , em Gramsci a concepção de revolução em sua dimensão de violência está radicalmente subordinada a sua dimensão diretiva , expansiva , criativa , o que está de pleno acordo com o marxismo clássico . Pois o processo de construção da hegemonia ,como desconstituído da vontade coletiva da ordem e formação de uma força de “coerção” social e moral , intrinsecamente deprime o momento de pura força no processo de transformação . Não há em Gramsci , concluindo , apenas uma negação moral da violência mas a indicação da necessidade de sua superação civilizatória .

Em segundo lugar , um campo teórico constituído a partir do conceito de hegemonia cobra da cultura do marxismo um amplo , renovado e consistente desenvolvimento de seu sentido projetual no plano político , cultural e ético -moral . Em suma ,abre-se uma via coerente para a superação do impasse do carecimento na relação do marxismo com a democracia .

O conceito de hegemonia carrega dentro de si a superação do dualismo matéria/idéia .Como vontade coletiva objetivada , ele tem o estatuto material (a base e os instrumentos práticos da hegemonia) ; como projeção da vontade no grau máximo , ele é subjetividade e cultura . Não é ,pois ,nem “estrutura” nem “superestrutura” mas a síntese de ambas.

Quanto mais desenvolvido e compacto for um projeto hegemônico ,mais ele soldará economia ,política e ideologia . Por causa disso , o campo teórico formulado por Gramsci tem o grande mérito de renovar metodologicamente a capacidade analítica do marxismo em relação às realidades do Estado contemporâneo . A hipótese central gramsciana , tecida à contra-corrente do período em que viveu , marcado pela ascensão do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha , é a de que nas sociedades onde o capitalismo estava mais organicamente desenvolvido , a supremacia burguesa tendia a se exercer mais pela intensificação de suas dimensões de direção do que pela força e mais por uma centralização das estruturas de poder do que por uma concentração exclusiva do poder no aparelho estatal (ver em Gramsci a “ trama privada” do estado , a requalificação das estruturas de poder estatal articuladas com a sociedade civil).

Não havia nesta hipótese ,nenhum sentido determinista - tal capitalismo ,tal regime - e nem mesmo a intenção de fixar formas de regime político em uma tipologia .²⁷ Havia , sobretudo , análise de tendências orgânicas ao próprio processo de expansão da sociedade burguesa . Fordismo , regime parlamentar e difusão intensa de modos uniformes e estandardizados de valores culturais e morais (“ conformismo de massas”) formavam na hipótese gramsciana os três tentáculos articulados de modernização da hegemonia liberal .

O anacronismo de método ,analítico e programático , de um marxismo ainda retido em uma visão simplista da dominação burguesa concentrada no Estado concebido como órgão instrumental e assimilado ao

uso predominante da força fica assim frontalmente exposto pelo campo teórico gramsciano. Como veremos a seguir , é na relação do Estado com a sociedade civil que Gramsci conceberá o eixo de um novo princípio democrático .

O conceito de hegemonia intervém também diretamente sobre o carecimento ético-moral do marxismo ao requalificar a importância do front político-cultural na luta emancipatória . Ele rompe a instrumentalização , subordinação ou secundarização da cultura pela esfera da política . É uma crítica às possibilidades degradadas e ,no limite , corruptoras do mundo da política sem uma ética e uma moral . Não é apenas a soma da esfera da cultura àquela da política mas a produção de uma nova síntese : a política iluminada pelo humanismo radical , relacionada a uma dimensão civilizatória .

Esta nova configuração civilizatória deveria ser construída a partir do exame crítico das realidades do capitalismo e de forma orgânica à luta dos trabalhadores e oprimidos . Não há aqui , como nas concepções deterministas ,nem a pretensão de uma ética imanente ou científica nem a ambição de formular uma nova ética de forma puramente especulativa .

Este novo princípio civilizatório baseia-se fundamentalmente na liberdade e na auto-emancipação dos indivíduos , para além do horizonte estreito ,mesquinho e unidimensional projetado pela visão de mundo liberal .É o que quer dizer Gramsci ,em linguagem ironicamente croceana , quando afirma que “ a filosofia da práxis é uma

“heresia” da religião da liberdade porque nasceu no mesmo terreno da civilta moderna”.

Por fim , o campo teórico sintetizado por Gramsci bloqueia o caminho lógico através do qual o determinismo histórico incentivou o desenvolvimento do estatismo e da “cultura do coletivismo” na cultura do marxismo , invertendo conteúdos fundamentais da obra original de Marx .

Pois a afirmação do conceito de hegemonia é também a identificação do desenvolvimento da sociedade civil como alternativa a uma visão estatista da política . A extensão relativa do aparato estatal em detrimento da sociedade civil e o grau de verticalização através do qual se articula com ela são critérios negativos da construção da hegemonia .A “ revolução passiva” , na qual o Estado ocupa posições e exerce funções substituindo a grupos dominantes , é um conceito analítico chave para processos históricos realizados com baixo grau de direção hegemônica .

O centro de um projeto hegemônico é sempre a sociedade civil e é a partir daí que Gramsci projeta a problemática moderna da transição ao socialismo .A sociedade civil hegemônica pelos socialistas, expressando um novo bloco histórico , é pensada como o centro dinâmico de controle e regulação da economia em um sentido anti-mercantil , de socialização do poder e de uma nova cultura aberta à livre expansão das individualidades .

Contrariamente à “ cultura do coletivismo” , o conceito de hegemonia incorpora centralmente o tema da autonomia , da individualidade no interior de um projeto coletivo de emancipação . A elaboração de uma nova vontade coletiva hegemônica implica na superação

do “homem-massa” , na conquista da identidade através da oposição , distinção , elevação com respeito a uma existência fragmentada e destituída de sentido .O próprio marxismo é assim definido por Gramsci como humanismo radical .

Trata-se de pensar o progresso da personalidade como o enriquecimento da esfera das necessidades humanas a partir da sociabilidade . Para Gramsci , a qualidade deveria ser atribuída aos homens e não às coisas : a qualidade humana se eleva e se refina na medida em que o homem satisfaça um maior número de necessidades e se torna assim independente (Quaderni del Carcere , caderno 22 ,& 8 , pag. 2159). A própria elevação quantitativa e qualitativa da linguagem é vista como expressão de uma ampliação e aprofundamento da concepção de mundo e da história .²⁸

Neste sentido , o projeto hegemônico mais avançado é aquele que incorpora as condições de autonomia em suas formas de reprodutibilidade .Tem exatamente este sentido a idéia de uma progressiva absorção do Estado pela sociedade civil : o igualitarismo da norma cede lugar de forma crescente às diversas possibilidades de individuação em um mesmo campo ético-moral .

Além disso , o conceito de hegemonia tensiona o marxismo em direção ao pluralismo político e cultural por diversas razões . Ao valorizar a interpretação da história como aberta à possibilidade de diferentes projetos protagonizarem a liderança das transformações , o conceito de hegemonia rompe pela raiz o circuito monológico auto-referido de uma doutrina que se legitima por sua pretensão a encarnar a razão ou o sentido da história .

Em segundo lugar , hegemonia significa ser dirigente em meio à diversidade ,ao conflito e até à própria contradição . O conceito de hegemonia tensiona ao máximo e concretiza o sentido universalizante da política socialista , não apenas como ponto de chegada (a sociedade sem classes e sem dominação política) mas como processo desde o início de construção de universais em contraposição aos particularismos da ordem capitalista .

A política classista como defesa de interesses corporativos é vista como um momento de construção da identidade dos trabalhadores ,mas é criticada porque não é vista como um momento plenamente autônomo da política socialista , da construção de um projeto hegemônico . Na fase corporativa , as classes trabalhadoras ainda se expressam em uma língua economicista , “estrangeira” , do outro ; apenas na fase hegemônica , há a “recriação do verbo” , de uma língua não objetivada mas que se projeta para além das realidades da dominação . Quanto mais constituída estiver a autonomia de um projeto hegemônico mais ampla poderá ser a política de alianças ; quanto mais poderoso o projeto hegemônico , mais ele poderá acolher dentro de si a diversidade sem perder um núcleo básico de coerência .

A política e a cultura na construção hegemônica são mais do que a soma de representações de interesses materiais : elas introduzem “arcos subjetivos” que são ininteligíveis para um pensamento estritamente materialista e objetivado .O bloco hegemônico constituído a partir das classes trabalhadoras não pressupõe necessariamente uma complementariedade ou convergência automática de interesses . A aliança das classes trabalhadoras com outros agrupamentos sociais não deveria ser

vista como instrumental , isto é , apenas como resposta às exigências pragmáticas da luta pelo poder : são antes momentos de ampliação da visão de mundo das classes trabalhadoras , de universalização de suas propostas através da incorporação de tradições , valores e interesses de outras classes ou frações de classe.

Através do conceito de hegemonia , enfim , é possível expandir a noção de pluralismo para além do circuito pensado pela tradição liberal, já que o projeto socialista se propõe a enraizar o pluralismo político na própria superação das realidades da dominação do capital e na democratização radical da sociedade civil (e não apenas na garantia do pluralismo na relação entre Estado e sociedade civil).

Em conclusão ,podemos afirmar que o campo teórico sintetizado por Gramsci cria o espaço potencial para a superação do impasse teórico da relação do marxismo com a democracia .A obra de Gramsci , no entanto , não configura em seu conjunto - e isto seria até contraditório com o seu próprio método - uma resposta acabada e contemporânea a este desafio .

À época de Gramsci , o máximo de modernidade capitalista era o fordismo ,hoje em ultrapassagem com todas as conseqüências sociológicas e culturais daí advindas . Era qualitativamente distinto o grau de intervenção do Estado na economia e na sociedade . Na obra de Gramsci não está construída uma proposta clara de institucionalidade democrática alternativa à democracia parlamentar . Em sua cultura civilizatória , também não estão desenvolvidos elementos fundamentais da contemporaneidade : a psicanálise ,o feminismo , a revolução sexual, o ecologismo, a ubiquidade dos meios de comunicação de

massa , a informática . Uma teoria da hegemonia socialista teria que ser completamente renovada à luz dos desafios contemporâneos da sociedade capitalista e da própria história da crise do marxismo .

Por tudo isto , seria profundamente incorreto pretender encontrar as respostas aos desafios contemporâneos do marxismo já desenvolvidas e estruturadas no campo teórico formulado por Gramsci . Um tal gramscianismo tardio seria obsoleto .No entanto, reconhecemos nas reflexões contidas nos Cadernos do Cárcere a crítica mais consistente e a alternativa mais articulada às concepções deterministas da história que prevaleceram na cultura do marxismo . Daí a sua contribuição imprescindível para se repensar a concepção da democracia a partir do marxismo.

A visão de mundo liberal provou ao longo da historia do século XX ter mais consistência hegemônica do que um marxismo determinista , descarnado de sua potência democrática .

Hoje , em um cenário em que a civilização capitalista avança no sentido de saturar todo o horizonte histórico , em que a ordem liberal orchestra com arrogância a sua cacofonia , é preciso ouvir o silêncio estridente das derrotas do marxismo para sermos capazes de repensar novas harmonias civilizatórias . Este silêncio convida o marxismo a desenvolver-se em toda a sua plenitude democrática e emancipatória sob pena de ter de se calar para sempre.

Notas

1- A reconstituição do contexto político-cultural da relação de Benedetto Croce com o marxismo é feita de modo consistente por Edmundo Fernandes Dias em “ Democracia Operária”,vol .I (Campinas , Editora da Unicamp,1987). Ver também a obra de Richard Bellamy “Liberalismo e sociedade moderna “ (São Paulo , Editora Unesp ,1994) para uma análise do conjunto da obra e da trajetória de Croce . O livro “ La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica “ de Enzo Santarelli (Milano , Feltrinelli Economica ,1977) é também uma referência importante .

2- Croce , Benedetto . “Materialismo histórico e economia marxista “, São Paulo, Instituto Progresso Editorial ,1948 ,pag .

3- O livro “Max Weber e Karl Marx “ , organizado por René E. gertz (São Paulo , Editora Hucitec ,1994), reúne sete ensaios clássicos sobre o tem , além da conferência sobre o “Socialismo” , realizada por Weber em 1918 .

4- Opus cit ; pags .70 a 96 .

5- Opus cit ;pag. 264 .

6- Opus cit ; pag.87 .

7 - Opus cit ; pag . 235 . A nota 41 reproduz a seguinte passagem expressiva da obra de Weber : “ A atual ordem econômica capitalista é um imenso cosmos , dentro do qual o indivíduo nasce e que se lhe apresenta , ao menos enquanto indivíduo , como , na realidade , uma armadura imutável dentro da qual está obrigado a viver . Ela impõe ao indivíduo , ao menos na medida em que este está colocado no contexto do mercado , o seu agir econômico .” (Weber , Marx . Gesammelte Aufsätze zur religionssoziologie I. Tübingen ,1920 /21 , pag. 37) .

8- Popper , Karl . A sociedade aberta e seus inimigos . Belo Horizonte , Editora Itatiaia , 1973 , pag. 89.

9- “ Marx (...) abriu e aguçou nossa visão de muitos modos . Uma volta à ciência social anterior a Marx é inconcebível . Todos os escritores modernos têm dívida para com ele , mesmo que o ignorem .” (Opus cit ;pag.89). Ou ainda : “(...) a análise de Marx é admirável para a época do capitalismo “(Opus cit ; pag.24).Ver

também os fortes elogios de Popper ,no mesmo livro , ao humanismo de Marx . Após afirmar “ o invencível humanitarismo e senso de justiça de Marx “ , Popper conclui : sua denúncia dos crimes do capitalismo nascente “assegurar-lhe-á para sempre um lugar entre os libertadores da humanidade .” (pag.129) .

10 - Opus cit;pag.116 .

11 - Opus cit ; pag.215 .

12- Opus cit ;pag.288 .

13 - Bobbio , Norberto . Da Hobbes a Marx . Napoli, Casa editrice A . Morano ,1965 .

14 - Opus cit ; pag . 263 .

15- Opus cit ; pag. 218 .

16- A nosso ver , é correta a interpretação de que Marx incluía centralmente no conceito de sociedade civil as relações econômicas mercantis . Bobbio , no entanto , quer demonstrar interessadamente para caracterizar o determinismo de Marx que o uso do termo sociedade civil neste se aplica exclusivamente à economia ou estrutura , tendo neste sentido um caráter mais restrito que a conotação dada ao mesmo termo por Hegel . Ora , isto significa que Marx incluía no Estado realidades da sua época tais como a família , a igreja , a imprensa , as associações culturais , as nascentes organizações políticas e sindicais dos trabalhadores ? Isto não é verossímil . A citação central usada por Bobbio para comprovar a sua tese , o trecho do “Prefácio” à Contribuição à crítica da economia política ,onde se diz que a “ anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política “ não comprova a sua tese . Que a economia mercantil na sociedade capitalista estrutura e condiciona o conjunto das relações sociais não significa um entendimento exclusivamente economicista da sociedade civil .

17- Bobbio , Norberto . As ideologias e o poder em crise . Brasília , Ed. Da UNB ,1994 ,pag.89 .

18 - Opus cit ; pag. 23.

19 - Milliband , Ralph . Class Power and State Power . Political essays . London , Verso Editions , 1983 , pages. 3 a 25 .

20 - Embora não nomeie explicitamente a Comuna de Paris como um exemplo da ditadura do proletariado, Marx enfatiza (como já havia chamado a atenção no "18 Brumário de Louis Bonaparte" "como todas as revoluções anteriores consolidaram "o poder centralizado do Estado, com seus órgãos ubíquos do exército, política, burocracia, clero e magistratura." A Comuna, ao contrário, havia "restaurado para o corpo social todas as forças antes absorvidas pelo Estado parasita, alimentando-se do e obstruindo o livre movimento da sociedade." Marx também enfatiza o caráter popular, democrático e igualitário e o modo através do qual "não apenas a administração municipal mas toda a iniciativa até então exercida pelo Estado foi deixada nas mãos da Comuna". Nas notas para a redação da "Guerra civil na França", Marx ainda frisa: "Esta (a Comuna) foi uma revolução não contra este ou aquele, legitimista, constitucional, republicano ou imperialista forma de poder estatal. Foi uma revolução contra o Estado em si, este aborto supernaturalista da sociedade, uma reassunção pelo povo para o povo da sua própria vida social." Na "Crítica ao Programa de Gotha", critica a noção de Estado livre "como contraditória em termos, perguntando-se: "Quais transformações vai o Estado sofrer na sociedade comunista? Em outras palavras, quais funções sociais vão permanecer existindo que são análogas às atuais funções do Estado?" Afirma, em seguida: "A liberdade consiste em converter o Estado de um órgão supra imposto à sociedade em algo completamente subordinado a ela..." Todas as citações foram extraídas do ensaio de Milliband, opus cit; pags.18, 19 e 21.

21 - Este impasse ético do liberalismo é bem diagnosticado no livro "Liberalismo e sociedade moderna", de Richard Bellamy, já citado. Bellamy após analisar vários autores clássicos do liberalismo, de John Stuart Mill até o debate mais recente chega à conclusão de que o liberalismo democrático contemporâneo deve recusar a pretensão de formular uma teoria moral abrangente e apenas indicar as instituições e procedimentos através dos quais os vários indivíduos e grupos possam conviver pacificamente, preservando-se a liberdade individual e grupal por meio da distribuição de poder

22 - Ver análise detalhada do processo de integração à ordem da social-democracia na nossa tese “Claro Enigma : O PT e a tradição socialista”, especialmente o capítulo II .

23 - Conf. K.Kautsky, Die Proletarische Revolution und ihr Programm (Berlim , 1992) , pags. 105,106 , citado em Marramao , Giacomo . O político e as transformações . crítica ao capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta . Belo Horizonte , Editora Oficina das Letras , 1990 .

24- O Congresso da II Internacional de 1904 , realizado em Amsterdam , refletindo interesses pragmático e eleitorais mas também uma concepção , aprovou a seguinte resolução que visava fundamentalmente pressionar no sentido da unificação das correntes socialistas francesas : “ a classe operária é única e deve ter apenas um partido.”

25 - Este impasse está no centro do debate de Norberto Bobbio com intelectuais do PCI em torno às estratégias deste último . Bobbio cobra do PCI a adesão pública e sem subterfúgios às regras da disputa parlamentar . O debate é reproduzido nos livros “ O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo “ de N. Bobbio (Rio de Janeiro , Paz e Terra ,1986) e o “ Marxismo e o Estado” ,vários autores (Rio de Janeiro , Edições Graal , 1979) .

26 - “ Com isto não se quer dizer que a tática de assalto e a guerra de movimento devam ser consideradas como já agora desaparecidas do estudo da arte militar : seria um grave erro . Mas esta , na guerra entre os Estados mais avançados industrialmente deve considerar-se reduzida mais a uma função tática do que estratégica , assim como era a guerra de assédio no período precedente da história militar .

A mesma redução deveria haver na arte e na ciência da política , ao menos no que diz respeito aos Estados mais avançados ,onde a “sociedade civil” tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às irrupções catastróficas do elemento econômico imediato (crise , depressões etc) : a superestrutura da sociedade civil é como o sistema de trincheiras na guerra moderna .” (Quaderni del Carcere , Caderno 7 ,pags.859-860).

27 - A nosso ver , a classificação das sociedades em “ocidentais “ ou “orientais” , a metáfora usada por Gramsci e que tornou-se moda corrente do gramscianismo , corre o risco de transformar a potência de um método em um manual de tipologia . O que se trata aqui não é um esforço de generalização ou homogeneização mas compreender , através de estudos históricos concretos , os diversos modos de articulação entre Estado e sociedade civil .

28- Jacques Texier (“ Gramsci frente ao americanismo :exame do Caderno 22 “ in Gramsci y la Izquierda europea) enumera uma série de críticas para afirmar que “ a modernidade de Gramsci é de conteúdo fordista .”Daí resultaria necessariamente que hoje em dia necessitaríamos de outro projeto de emancipação para cumprir a promessa de modernidade .” A nosso ver , Texier confunde o horizonte cultural de Gramsci , que não poderia deixar de estar vinculado às experiências de fronteira de seu tempo , com o método de Gramsci . Ao contrário de Texier , é possível demonstrar a riqueza potencial da obra de Gramsci para superar uma visão unidimensional e produtivista da personalidade humana .

Bibliografia

- Abendroth , W. ;Kofler , Leo e Holz , H.H. Conversando com Lukács .
- Adler , Max . a relação do marxismo com a filosofia clássica alemã em Bottomore , Tom and Goode , Patrick . Austro -marxism . London ,Oxford University Press , 1978 .
- Adler , Max . Causalidade e teleologia em Bottomore , Tom and Goode , Patrick . Austro-marxism . London, Oxford University Press , 1978 .
- Adler , Max . Ideologia como aparência ? em Bottomore, Tom and Goode , Patrick . Austro-marxism . London, Oxford University Press , 1978 .
- Adler , Max . O significado sociológico do pensamento de Karl Marx em Bottomore , Tom and Goode , Patrick . Austro-marxism . London , Oxford University Press , 1978 .
- Adler ,Max . A crítica da sociologia de Othman Spann em Bottomore, Tom and Gooode , Patrick . Austro-marxism . London , Oxford University Press , 1978 .
- Adler ,Max . La concepción del Estado en el marxismo . Mexico , Siglo Veintiuno Editores , 1982 .
- Adorno , T. W. Dialéctica Negativa . Madrid , Taurus Ediciones ,1975.
- Adorno , T. W. Filosofia y supersticion . Madrid , Taurus Ediciones , 1972 .
- Albuquerque , Eduardo . Inovações ,mutações . O progresso científico-tecnológico em Habermas, Offe e Arrow . Belo Horizonte , Una , 1996 .
- Althusser , Louis . Elementos de auto-crítica .
- Althusser , Louis . Marx e Lenin perante Hegel . São Paulo , Edições Mandacuru , 1989 .
- Althusser ,Louis . Pour Marx .Paris, Maspero,1965.
- Althusser ,Louis . Réponse a John Lewis .
- Althusser, Louis . A transformação da filosofia . São Paulo , Edições Mandacuru , 1989 .

- Althusser, Louis . A transformação da filosofia . São Paulo , Edições Mandacuru , 1989 .

- Althusser, Louis . Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado (notas para uma investigação). Lisboa , Editorial Presença , 1980 .

- Althusser, Louis . Lénine et sa philosophie . Paris , François Maspero , 1969 .

- Althusser, Louis ; Balibar, E. e Establet, R. Ler O capital . Rio de Janeiro, Zahar Editores , 1980 .

- Amir , Samin . Historical and Ethical Materialism . Monthly Review ,june 1993 .

- Anderson , Perry . A crise da crise do marxismo . Introdução a um debate contemporâneo . São Paulo , Brasiliense , 1985 .

- Anderson , Perry . As antinomias de Gramsci . São Paulo , Critica Marxista , 1976 .

- Anderson , Perry . Considerações sobre o marxismo ocidental . São Paulo , Brasiliense , 1989 .

- Andreucci , Franco . A difusão e a vulgarização do marxismo em História do Marxismo , vol 2 , (org: Eric Hobsbawn). Rio de Janeiro , Paz e terra , 1985 .

- Antunes , Ricardo e Domingues , W. Lukács : um Galileu no século XX. São Paulo, Boitempo Editorial ,1996 .

- Arato , Andrew e Breines, P. El joven Lukács y los orígenes del marxismo ocidental . Mexico , Fondo de Cultura Economico , 1979 .

- Arato , Andrew . A antinomia do marxismo clássico : marxismo e filosofia em História do marxismo (Hobsbawn , Eric.Org.),vol.4 , Rio de Janeiro , Editora Paz e Terra ,1984 .

- Arato , Andrew e Cohen , Jean . Sociedade civil e teoria social em Sociedade civil e democratização (Cord: Avritzer , Leonardo) . Belo Horizonte , Editora Del Rey , 1994 .

- Arrighi , Giovanni . O curto século XX . São Paulo , Contra-ponto Editora, 1994 .

- Avenas , Denise et Brossat , Alain .Les mauvaises “lectures” du Althusser em Contre-Althusser .

- Avritzer , Leo . A moralidade da democracia . São Paulo , Editora Perspectiva , 1996 .

- - Avritzer , Leo (Org.) . Sociedade civil e democratização . Belo Horizonte , Editora Livraria Del Rey , 1994

- Badaloni , Nicola . Gramsci : a filosofia da práxis como previsão em História do Marxismo , vol. 10, (org: Eric Hobsbawn). Rio de Janeiro , 'Paz e Terra , 1987 .

- Badaloni , Nicola . Il fundamento teorico dello storicismo gramsciano in Atti del convegno Internazionale di Studdi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967 . Roma, Ed. Riuniti , 1969 .

- Badaloni , Nicola . Il marxismo di Gramsci . Dal mito alla ricomposizione politica . Torino , Giulio Einaudi Editore , 1975 .

- Badaloni , Nicola . Liberdade individual e homem coletivo em Antonio Gramsci in História e Política em Gramsci . Rio de Janeiro , Ed. Civilização Brasileira , 1978 .

- Badaloni , Nicola . Marxismo come storicismo . Milano , Feltrinelli Editore , 1975 .

- Balibar , Étienne . Cinc études du Matérialisme Historique . Paris , François Maspero , 1974 .

- Ballibar , Etienne . The non- contemporaneity of Althusser em The Althusserian Legacy . London , Verso , 1993 .

- Basso , Lélío . Socialismo y revolución . Mexico , Siglo Veintiuno Editores , 1983 .

- Bauer , Otto . Marxismo e ética in Cuadernos de Pasado y Presente 58 . Buenos Aires , Siglo XXI Editores , 1975 .

- Bauer , Otto . Uma visão geral do austro-marxismo em Bottomore , Tom and Goode , Patrick . Austro-marxism . London, Oxford University Press , 1978 .

- Bauer , Otto : Max Adler ; uma contribuição à história do austro-marxismo em Bottomore , Tom and Goode , Patrick . Austro-marxism . London , Oxford University Press, 1978 .

- Bellamy , Richard. Liberalismo e sociedade moderna . São Paulo , Editora da Unesp , 1994 .
- Bensaid , d. La discordance des temps . Essais sur les crises , les classes , l histoire . Paris , Les Éditions de la Passion , 1995 .
- Bensaid , D. Les intellectuels du PCF et le stalinisme em Contre-Althusser.
- Bensaid , Daniel . Marx l intempestif . Grandeurs et misères d une aventure critique (XIX e XX siècles) . Paris , Fayard , 1995 .
- Bernstein , Eduard . Las premisas del socialismo y los temas de la social-democracia . Mexico , Siglo Veintiuno ,1982 .
- Bernstein , Richard (org.) Habermas y la modernidad . Madrid , Ediciones Cátedra , 1991 .
- Bobbio , Norberto . A era dos direitos. Rio de Janeiro , Editora Campus, 1992 .
- Bobbio , Norberto . As ideologias e o poder em crise . Brasília , Edunb , 1994 .
- Bobbio , Norberto . Da Hobbes a Marx : Saggi di Storia della filosofia , Napoli, Morano Editora , 1965 .
- Bobbio , Norberto . O conceito de sociedade civil . Rio de Janeiro , Graal , 1982 .
- Bobbio , Norberto . O futuro da democracia : uma defesa das regras do jogo . Rio de Janeiro , Ed. Paz e Terra , 1992 .
- Bobbio , Norberto . Qual socialismo ? Discussão de uma alternativa . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1987 .
- Bobbio , Norberto .Liberalismo e democracia . São Paulo , Editora Brasiliense , 1988 .
- Bottomore , Tom and Goode , Patrick . Austro-marxism . London , Oxford University Press , 1978 .
- Brewster , Ben . Introdução ao trabalho de Lukács sobre o Manual de Bukhárin em Bukhárin , teórico marxista . Belo Horizonte , Oficina de Livros, 1989 .

- Brohm , Jean-Marie . Althusser et la dialectique matérialiste em Contre-Althusser .

- Brossat , Alain . El pensamiento político del jovem Trotsky . Mexico , Siglo Veintiuno Editores , 1976 .

- Brossat , Alain . Une chasse à l ours mouvementée en compagnie de Leon D. Trotsky (Théorie revolutionnaire et philosophie spontanée chez Trotsky). Paris , Critique Communiste , 1978 .

- Bucci - Glucksmann , C . Gramsci e o Estado .Rio de Janeiro , Ed. Paz e Terra ,1980 .

- Bukhárin , N. Tratado de materialismo histórico . Centro do Livro Brasileiro .

- Callinicos , Alex . Althusser s Marxism . London , Pluto Press , 1976 .

- Ceruti , Mauro . O materialismo dialético e a ciência nos anos 30 em História do Marxismo , vol. 9 , (org: Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1987 .

- Cohen , Gerald . History , Labour and Freedom . Oxford , Clarendon Press.

- Cole , G.D.H. Historia del pensamiento socialista . Mexico , Fondo de Cultura Economica , 1974 .

- Colletti , Lucio . El marxismo y el “derrumbre” del capitalismo . Mexico , Siglo Veintiuno Editores , 1983 .

- Collingwood , R. G. A idéia de história . Lisboa , Editorial Presença ,1972.

- Coutinho , Carlos Nelson . A democracia como valor universal e outros ensaios . Rio de Janeiro , Ed. Salamandra , 1984 .

- Coutinho , Carlos Nelson . Cultura e sociedade no Brasil . Ensaaios sobre idéias e formas . Belo Horizonte , Oficina de Livros , 1990 .

- Coutinho , Carlos Nelson . Gramsci : um estudo sobre seu pensamento político . Rio de Janeiro , Editora Campus , 1989 .

- Coutinho , Carlos Nelson . Marxismo e política . A dualidade de poderes e outros ensaios . São Paulo , Cortez Editora ,1994 .
- Croce , Benedetto .Materialismo storico ed economia marxista . Roma,Editori Laterza ,1878 .
- Dias , Edmundo Fernandes . Democracia Operaria (Vols. I e II) . Campinas , Ed. Unicamp , 1987 .
- Dias , Fernandes .Sobre a leitura dos textos gramscianos : usos e abusos em Idéias ,número 1 , ano I . Campinas , Ed. da Unicamp , 1994 .
- Diaz -Salazar , Rafael . El proyecto de Gramsci . Madrid , Ediciones Hoac .
- Dosse , François .História do Estruturalismo .O canto do cisne , de 1967 a nossos dias . São Paulo, Editora Ensaio , 1993 .
- Dosse , François : História do Estruturalismo . O campo do signo :1945 /66 . São Paulo , Editora Ensaio , 1993 .
- Droz , Bernard e Rowley , Anthony . História do século XX. Lisboa , Publicações Dom Quixote , 1993 .
- Elster , Jon . Making sense of Marx . Studies in Marxism and Social Theory . New York , Cambridge University Press , 1985 .
- Elster , Jon . Marx Hoje . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1989 .
- Engels , Friedrich . Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã in Obras escolhidas . Rio de Janeiro , Ed. Vitória , 1963 .
- Engels , Friedrich .Anti-Duhring . Rio de Janeiro , Ed. Paz e Terra , 1979 .
- Engels , Friedrich .Escritos . Barcelona , Ediciones Península ,1969 .
- Farr , James . Marx s laws . Political Studies , 1986 .
- Ferri , Francisco (org.) . Política e história em Gramsci . Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira , 1978 .
- Fleischer , Helmut . Marxismo y historia .Caracas ,Monte Avila Editores , 1969 .

- Francioni , Gianni . L Officina gramsciana . Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del Carcere .
- Geras ,Normas .Althusser s Marxism : an assessment em Western Marxism . A critical reader . London , Verso Edition , 1978 .
- Gertz , René E. (org) Max Weber e Karl Marx . São Paulo, Ed. Hucitec , 1994 .
- Getzler , Israel . Gueorqui V. Plekhanov : a danação da ortodoxia in História do marxismo (Hobsbawn , Eric .Org.),vol.3 ,Rio de Janeiro , Editora Paz e Terra , 1986 .
- Giddens , Anthony . Capitalismo e moderna teoria social . Lisboa , Editorial Presença , 1990 .
- Giddens, Anthony . Politics and sociology in the thought of Max Weber
- Gramsci , Antonio . Quaderni del Carcere . Torino , Giulio Einaudi Editore , 1975 .
- Gruppi , L.I rapporti tra pensiero ed essere nella concezione di Gramsci in Studdi Gramsciani .Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958. Roma , Ed. Riuniti ,1958 .
- Gruppi , Luciano . O conceito de hegemonia em Gramsci . Rio de Janeiro , Graal , 1978 .
- Gruppi , Luciano . O conceito de hegemonia em Gramsci . Rio de Janeiro, Edições Graal , 1978 .
- Gustafsson , Bo . Marxismo y revisionismo . La critica bernsteiniana del marxismo y sus premisas histórico-ideológicas . Barcelona , Ediciones Grijalbo , 1975 .
- Habermas , Jürgen . A crise de legitimação no capitalismo tardio . Rio de Janeiro , Edições Tempo Brasileiro , 1980 .
- Habermas , Jürgen . A nova intransparência : a crise do Estado do Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas . Novos Estudos Cebrap , número 18 , setembro de 1987 .
- Habermas , Jürgen . Conhecimento e interesse . Rio de Janeiro , Zahar Editores , 1982 .

-Habermas , Jürgen . A revolução e a necessidade de revisão na esquerda . O que significa socialismo hoje ? em Depois da queda . O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo (Org: Robin Blackburn). Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1993 .

-Habermas , Jürgen . Théorie et Critique (vols.I e II). Paris , Payot , 1975 .

- Habermas , Jürgen . La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid , Taurus Ediciones , 1981 .

- Habermas , Jürgen . Soberania popular como procedimento . Um conceito normativo de esfera pública . Novos Estudos Cebrap , número 26 , março de 1990 .

- Habermas , Jürgen . Técnica e ciência como “Ideologia”. Lisboa , Edições 70 , 1987 .

- Habermas, Jürgen. Théorie de l agir communicationnel . Paris , Fayard, 1987 (vols I e II) .

- Haupt , G. Marx e o marxismo em História do Marxismo , vol. 1 (org :Eric Hobsbawn). Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1985 .

- Held , David . Modelos de democracia . Belo Horizonte , Ed. Paidéia, 1995 .

- Held , David e Thompson , J. (orgs). Habermas Critical Debate . Great Britain, The Macmillan Press , 1982 .

- Hobsbawn , E. A cultura europeia e o marxismo entre o século XIX e o século XX em História do Marxismo , vol.2,(org: Eric Hobsbawn). Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1985 .

- Hobsbawn , Eric . O longo século X. São Paulo , Companhia das Letras , 1995 .

- Hobsbawn . E. A fortuna das edições de Marx e Engels em História do Marxismo , vol. 1, (org : Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1985 .

- Horkheimer , Max . Théorie Critique . Paris , Ed. Payot , 1978 .

- Horkheimer , Max e Adorno , T. W. Dialéctica del Iluminismo .Buenos Aires , Editorial Sur , 1970 .

- Ingram , David . Habermas e a dialética da razão .Brasília , Ed. Universidade de Brasília , 1994 .
- Jay , Martin . Marxism and Totality .University of California Press , 1984.
- Jocteau , Gian Carlo . Leggere Gramsci (Guida alle Interpretazioni) . Milano . Feltrinelli Editore , 1975 .
- Johnstone , Monty . Marx e Engels y el concepto de partido em Teoria marxista del partido político . Mexico , Ediciones Pasado y Presente , 1985 .
- Kaplan , E. Ann e Sprinker , M. The Althusserian Legacy . London , Verso , 1993 .
- Karl , Marx . Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844 . São Paulo , Abril Cultural , 1978 .
- Kautsky , Karl . Etica y concepción materialista de la historia (Cuadernos de Pasado y Presente 58) .Buenos Aires , Siglo XXI Editores ,1975 .
- Kautsky , Karl . O caminho do poder . São Paulo , Editora Hucitec , 1979.
- Kolakowski , L. Main Currents of marxism . Oxford University Press , 1978 .
- Korsch , Karl (Int. Fred Halliday) Marxism and philosophy . New York ,1970 .
- Korsch , Karl . Teoria marxista y acción política (Int. de G. Vacca) . Mexico , Siglo XXI Editores , 1979 .
- Korsch, Karl..Karl Marx . Paris , Éditions Champ Libre ,1971.
- Kosic , Karel . Gramsci e la filosofia della “praxis” in Atti del convegno Internazionale di Studdi gramsciani tenuto a Cagliari il 23 -27 aprile 1967 . Roma,Ed. Riuniti , 1969 .
- Kosik , Karel . Dialética do concreto . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1976.
- Labica , Georges . “As Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx . Rio de Janeiro , Jorge Zahar Editor , 1990.

- Labriola , Antonio . Scritti filosofici e politici (Vols. I e II) . Torino , Giulio Einaudi Editori , 1976 .

- Lefebvre . H . ; Goldmann , L. e Makarius . Debate sobre o estruturalismo . São Paulo , Editora Documentos , 1968 .

- Lenin , V. I . Obras completas . México , Akal Editores .

- Lichtheim , G. As idéias de Lukács . São Paulo, Ed. Cultrix , 1970 .

- Liebman, Marcel. Le leninisme sous Lénine. La conquête du pouvoir . Paris, Seuil , 1973 .

- Liebman, Marcel . Le leninisme sous Lénine . L epreuve du pouvoir. Paris, seuil , 1973 .

- Löwy , Michael . Método dialético e teoria política . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1978 .

- Löwy , Michael . Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários. São Paulo , Editora Ciências Humanas , 1979 .

- Löwy , Michael . Romantismo e messianismo . São Paulo , Ed. Perspectiva , 1990 .

- Lukács , Georg , História e consciência de classe . Estudos de dialética marxista . Rio de Janeiro , Ed. Elfos , 1989 .

- Lukács , George . O pensamento de Lenin . Lisboa , Dom Quixote , 1975 .

- Lukács , Györgu . Ontologia dell essere sociale (vols.I e II) Roma , Editori Riuniti , 1981 .

- Luporini , C. La metodologia del marxismo nel pensiero di Gramsci in Studdi gramsciani . Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio, 1958 .

- Macciocchi , Maria-Antonieta . A favor de Gramsci . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1976 .

- Macpherson , C. B. A democracia liberal . Origens e evolução . Rio de Janeiro , Zahar Editores , 1975 .

- Macpherson , C. B. Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1991 .

- Macpherson , C. B. Democratic theory . Essays in retrieval . Oxford , Clarendon Press , 1973 .

- Mandel , Ernest . A formação do pensamento econômico de Karl Marx , de 1843 até a redação de “O Capital” . Rio de Janeiro , Zahar Editores ,1980.

- Mandel , Ernest . Introdução ao marxismo . São Paulo , Página 7 Artes gráficas , 1989 .

- Mandel , Ernest . O lugar do marxismo na história . São Paulo , Editora Aparte , 1987 .

- Márek , F. Gramsci e la cultura contemporanea in Atti del convegno Internazionale di Studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967 . Roma, Ed. Riuniti ,1969 .

- Márek , Franz . A desagregação do stalinismo em História do Marxismo , vol. 10 , (org: Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1987 .

- Marramao , Giacomo . Entre bolchevismo e social-democracia : Otto Bauer e a cultura política do austro- marxismo em História do Marxismo , vol. 5,(org: Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1985 .

- Marramao , Giacomo . O político e as transformações . Crítica do capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta . Belo Horizonte , Oficina de Livros , 1990 .

- Marx , Karl . Miséria da Filosofia . São Paulo , Editora Grijalbo , 1976 .

- Marx , Karl . O 18 Brumário de Louis Bonaparte . Coimbra , 1971 .

- Marx , Karl e Engels , Friedrich . A Ideologia alemã (vols.I e II). Crítica à filosofia alemã mais recente . Lisboa , Editorial Presença .

- Marx , Karl e Engels , Friedrich . A Sagrada Família ou Crítica da crítica crítica . Contra Bruno Bauer e consortes . Lisboa , Editorial Presença .

- Matthias , Erich . Kautsky e o kautskismo . A função da ideologia na social-democracia alemã até a Primeira Guerra Mundial em Kautsky e o marxismo . Belo Horizonte , Oficina de Livros , 1988 .

- Mattick , Paul . Karl Kautsky : de Marx a Hitler em Karl Kautsky e o marxismo . Belo Horizonte , Oficina de Livros , 1988 .
- Maximilien , Rubel . Cronica de Marx : dados sobre su vida y su obra .
- McCarthy , Thomas . Ideals and Illusions . On reconstruction and deconstruction in contemporary Critical Theory . Cambridge , MIT Press , 1995 .
- McCarthy , Thomas . A teoria crítica de Jürgen Habermas . Madrid , Editorial Tecnos , 1992 .
- Mclellan , David . A concepção materialista da história em História do Marxismo , vol 1 , (org. Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1985.
- Mclellan , David . As idéias de Engels . São Paulo , Editora Cultrix , 1977 .
- Meharv , Perez . Social-democracia e austro-marxismo em História do Marxismo , vol. 5 , (org: Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1985.
- Mehring , Franz . Ética socialista in Cuadernos de Pasado y Presente 58 . Buenos Aires , Siglo XXI Editores , 1975 .
- Montanari , Marcelo . Razionalità e tragicità del moderno in Gramsci e Weber . Critica Marxista , novembre -dicembre , 1987 , ano 25 .
- Nair , K. Marxisme ou structuralisme em Contre-Althusser .
- Netto , José Paulo. Lukács . São Paulo , Ed. Brasiliense .
- Offe , Claus . Capitalismo desorganizado . São Paulo , Edições Brasiliense , 1994 .
- Offe , Claus . Problemas estruturais do Estado Capitalista . Rio de Janeiro , Edições Tempo Brasileiro .
- Paris , Robert . Gramsci e la crise teorica del 1923 in Atti del convegno Internazionale di Studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967 . Roma , Ed. Riuniti , 1969 .
- Paula , João Antonio de . Determinismo e indeterminismo em Marx em Revista Brasileira de Economia , abril / junho de 1994 .
Rio de Janeiro , Ed. Paz e Terra , 1969 .

- Schmidt , Alfred . El concepto de naturaleza en Marx . Madrid . Siglo Veintiuno Editores , 1983 .
- Sichirolo , L. Hegel , Gramsci e marxismo in Studdi gramsciani . Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958. Roma , Ed. Riuniti ,1958 .
- Simionatto , Ivete . Gramsci : sua teoria , incidência no Brasil , influência no Serviço Social . São Paulo , Cortez , 1995 .
- Sochor , Lubomir . Lukács e Korsch : a discussão filosófica dos anos 20 em História do Marxismo , vol.9, (org: Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e terra , 1987 .
- Spriano , Paolo . Marxismo e história em Togliatti em História do Marxismo , vol. 10 , (org: Eric Hobsbawn) . Rio de Janeiro , Paz e Terra , 1987 .
- Stalin , Josef . Materialismo dialético e materialismo histórico . São Paulo, Global Editora .
- Therborg , Goran . Jürgen Habermas : a new ecletism in New Left Review,número 67 , 1971 .
- Therborg , Göran . The Frankfurt School em Western Marxism . A critical reader. London , Verso Edition , 1978 .
- Tucker , D.F.B. Marxismo e individualismo . Rio de Janeiro , Zahar Editores , 1983 .
- Verajano , Juan Trias (org.) Gramsci y la izquierda europea . Madrid , Fundación de Investigaciones Marxistas , 1992 .
- Vincent , Jean-Marie . Le teoricisme et sa rectification em Contre-Althusser.
- Vincent Jean-Marie. La theorie critique de l'Ecole du francfort.Paris,Éditions alilée,1976 .
- Weber , Max . A ética protestante e o espírito do capitalismo . São Paulo , Livraria Pioneira Editora , 1989 .
- Weber , Max . Economia y Sociedad . Mexico , Fondo de Cultura , 1964 .
- Weber , Max . O político e o cientista . Lisboa , Presença , 1973 .

- Weldes , Jutta . Marxism and methodological individualism . Theory and Society , número 18 , 1989 .

- White , Stephen (org.) The Cambridge companion to Habermas . New York, Cambridge Press , 1995 .

- Wright , Eric O . ; Levine A . ; Sober , E . Reconstruindo o marxismo. Ensaio sobre a explicação e teoria da história . Petrópolis , Ed. Vozes ,1993.

- Zanardo , A . Il “manuale” di Bukharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci in Studi gramsciani . Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958 . Roma , Ed. Riuniti ,1958 .

- Zangheri , Renato . Gramsci e la teoria del materialismo storico em Critica Marxista ,settembre/ottobre , 1983 ,ano 21 .