

# MARXISMO

GEOFF BOUCHER

pensamento  
moderno



EDITORA  
VOZES

GEOFF BOUCHER

# Marxismo

TRADUÇÃO DE NOÉLI CORREIA DE MELO SOBRINHO



---

Petrópolis



## **Série Pensamento Moderno**

Esta série provê introduções curtas, acessíveis e interessantes às principais escolas, movimentos e tradições da filosofia e da história das ideias, desde o início do Iluminismo. Todos os livros da série são escritos para que alunos de graduação tenham contato com o assunto pela primeira vez.

### **Títulos**

*Hermenêutica*

Lawrence Schmidt

*Fenomenologia*

David Cerbone

*Utilitarismo*

Tim Mulgan

*Existencialismo*

Jack Reynolds

*Naturalismo*

Jack Ritchie

*Pós-estruturalismo*

James Williams

*Racionalismo*

Charlie Huenemann

*Idealismo alemão*

Will Dudley

*Ética da virtude*

Stan van Hooft

*Marxismo*

Geoff Boucher



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Boucher, Geoff

Marxismo / Geoff Boucher ; tradução de Noéli  
Correia de Melo Sobrinho. – Petrópolis, RJ :  
Vozes, 2015. – (Série Pensamento Moderno)

Título original : Understanding Marxism

Bibliografia

ISBN 978-85-326-5123-5 – Edição digital

1. Filosofia 2. Filosofia marxista 3. Marx, Karl,  
1818-1883 4. Marx, Karl, 1818-1883 – Filosofia 5.  
Socialismo I. Título. II. Série.

15-02779

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia marxista 193

© 2012, Geoff Boucher

Tradução autorizada a partir da Acumen Publishing Ltd. Edition.

Edição brasileira publicada por intermédio da Agência Literária  
Eulama Internacional.

Título original inglês: *Understanding Marxism*

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:

2015, Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

[www.vozes.com.br](http://www.vozes.com.br)

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

### **Diretor editorial**

Frei Antônio Moser

### **Editores**

Aline dos Santos Carneiro

José Maria da Silva

Lídio Peretti

Marilac Loraine Oleniki

### **Secretário executivo**

João Batista Kreuch

*Editoração:* Fernando Sergio Olivetti da Rocha

*Diagramação:* Sheilandre Desenv. Gráfico

*Capa:* WM design

ISBN 978-85-326-5123-5 (edição brasileira digital)

ISBN 978-1-84465-520-5 (edição inglesa impressa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

---

# Sumário

*Agradecimentos*

*Abreviaturas*

*Introdução – Marx e o marxismo*

1 Marx antes do marxismo

2 Marxismo clássico

3 Marxismo hegeliano

4 A Escola de Frankfurt

5 Marxismo estruturalista

6 Marxismo analítico

7 Teoria Crítica

8 Pós-marxismo

*Leituras complementares*

*Referências*

*Textos de capa*



---

## Agradecimentos

Desejo agradecer a Deakin University por sua concessão dentro do Outside Studies Placement, que tornou possível uma pesquisa de seis meses para este livro. Eu também desejo agradecer ao Departamento de Filosofia da Macquarie University por ter generosamente me hospedado durante este período. Eu não poderia ter desejado melhores parceiros de discussão do que Nicholas Smith e Heikki Ikaheimo durante este período; agradecimentos especiais são devidos a Jean-Philippe Deranty, cujos apurados instintos políticos para questões teóricas e materialismo comprometido fizeram dele um interlocutor ideal, e a Robert Sinnerbrink, cuja amplitude do engajamento com a teoria radical e o apetite voraz pelo diálogo filosófico significam que nenhum *coffee break* é jamais desperdiçado. Os primeiros rascunhos de alguns capítulos deste livro apareceram como notas explicativas e trabalhos ocasionais para a Melbourne Hegel Summer School, e alguma coisa do meu *The Charmed Circle of Ideology* (O círculo encantado da ideologia) foi essencialmente reformulado aqui. Os diálogos com Jeff Sparrow e Matthew Sharpe me permitiram de alguma maneira esclarecer as posições manifestadas aqui. Jeremy Moss é outro amigo que generosamente compartilhou o seu conhecimento da filosofia política; os erros remanescentes são obviamente o resultado da minha incorreção. Christine McMahon preparou as ilustrações do texto, pelas quais eu agradeço. Andy Blunden, além de ser um grande amigo, é um interlocutor maravilhoso. Ele é também um dos editores do Marxist Internet Archive: toda gratidão ao MIA! O trabalho que foi realizado na sua base de dados é surpreendente, e eu pessoalmente sou profundamente grato ao seu conselho editorial. O que no mundo fizemos antes deste arquivo pesquisável? Frauke Hoffmann leu

partes do manuscrito e viveu muito mais coisas; por seu amor e apoio, o meu agradecimento admirado.

---

## Abreviaturas

MESW: MARX, K. & ENGELS, F. *Selected Works in One Volume*. 7. ed. Moscou: Progress, 1986.

MECW3: MARX, K. & ENGELS, F. *Collected Works*. Vol. 3 [de 50]. Nova York: International, 1976 [inclui os “Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844”].

MECW5: MARX, K. & ENGELS, F. *Collected Works*. Vol. 5 [de 50]. Nova York: International, 1976 [inclui “A ideologia alemã”].

MECW6: MARX, K. & ENGELS, F. *Collected Works*. Vol. 6 [de 50]. Nova York: International, 1976 [inclui “A miséria da filosofia”].

C1-3: MARX, K. *Capital: uma crítica da economia política*. 3 vols. Moscou: Foreign Languages, 1959-1961.

TSV1-3: MARX, K. *Teorias da mais-valia*. 3 vols. Moscou: Progress, 1963-1966.

---

# Introdução

## Marx e o marxismo

Atualmente, o pensamento radical sobre as alternativas sociais está proibido. De acordo com os defensores da transformação neoliberal de todos os aspectos da existência humana num mercado, o marxismo fracassou. A catástrofe do comunismo histórico – os abusos dos direitos humanos e a repressão totalitária característicos dos chamados “Estados socialistas” da antiga União Soviética e da China contemporânea – é apresentada como prova disso. Qualquer coisa que ultrapasse a defesa dos direitos humanos, afirma-se, necessariamente acaba em desastre. A democracia parlamentar é o horizonte final do bom governo; o capitalismo é a forma final da sociedade justa; Marx deveria ser diretamente responsável pelas atrocidades de Stalin e Mao; e se diz ainda que o marxismo, por mais humanitário que pudesse parecer, resultou numa ditadura totalitária. Qualquer um que ouse questionar isto é prontamente indiciado com acusações de irresponsabilidade moral e política.

Há não muito tempo, um filósofo pago por um assessor de uma multinacional ligada ao Departamento de Estado dos Estados Unidos triunfalmente anunciou que o capitalismo essencialmente de mercado livre era o “fim da história”. Estas opiniões foram silenciadas um pouco tarde, em face de crises financeiras sem precedentes e de contínuas guerras externas. Elas tinham pouco a dizer em relação à permanência dos incontáveis milhões de favelas no planeta, cuja miséria discreta silenciosamente refuta a grande mentira da nossa época, a de que o mercado é a maneira melhor e mais justa de trazer a prosperidade e a justiça para todos. Mas os

apologistas do *status quo* reaparecem num crescendo onde quer que o fantasma inquieto de Marx seja invocado. Marx está morto; o marxismo está acabado – *e devem permanecer assim!*

O objetivo deste livro é desafiar esta proibição do pensamento radical sobre as alternativas sociais. O marxismo como um movimento intelectual foi uma das mais importantes e férteis contribuições ao pensamento do século XX. A influência do marxismo foi deixada em todas as disciplinas nas ciências sociais e nas interpretações humanistas, desde a filosofia, através da sociologia e da história, até a literatura. Os movimentos sociais de emancipação do futuro vão tirar sua inspiração de Marx e do marxismo, dentre outras coisas. Isto porque o marxismo é uma política de luta de massa e mobilização popular em nome de uma alternativa social ao sistema do lucro, e isto provavelmente permanecerá como uma característica da vida política no futuro.

Os anúncios da morte do marxismo são gravemente prematuros. Na verdade, nenhuma teoria social no século XXI que conserve um objetivo libertador pode ser levada a sério, a menos que estabeleça um diálogo não somente com o legado de Marx, mas também com as inovações e as questões que brotam do movimento que ele desencadeou, ou seja, o marxismo. Pois o marxismo – como este livro afirmará – tem duas características que significam que o compromisso com ele é uma obrigação para qualquer pensamento moderno decidido.

1) O marxismo é o desafio normativo social-teórico mais sério às formas liberais de liberdade, mas que não rejeita ao mesmo tempo o mundo moderno.

2) O marxismo é o esforço mais constante até agora feito para pensar historicamente o presente e para uma compreensão reflexiva do próprio pensamento dentro de um contexto sócio-histórico.

(“Normativo” aqui tem o significado filosófico de tender a estabelecer um valor, que é um padrão de exatidão, pela prescrição

de regras que são mais de avaliação do que de prescrição. Uma teoria social normativa afirma como a sociedade deveria ser, e também como as coisas são agora. Isto não pode ser confundido com “normalizado”, significando estatisticamente regular e em conformidade com a distribuição normal, ou com uma “curva em forma de sino”).

Consequentemente, Marx e o marxismo afirmam explodir o horizonte da Modernidade através de uma progressiva radicalização de suas premissas, mais do que um repúdio reacionário da consciência histórica e da liberdade prática características do mundo moderno.

Firmemente convencido de que o marxismo importa, e continuará importando no futuro, este livro procura compreender a grandeza e as limitações de Marx e do marxismo. Marx é uma figura controversa cuja obra é às vezes acertadamente criticada, contudo, mais frequentemente simplesmente malcompreendida e até mesmo demonizada. Expressões como “a ditadura do proletariado”, que no seu contexto significava muito claramente uma nova forma radical de democracia participativa, se prestaram à fácil identificação de Marx com o totalitarismo. Marx não era um totalitário. Os Estados “socialistas” conduzidos por Stalin e Mao, por exemplo, não têm nenhuma semelhança com a descrição socialista de Marx. Mas este livro defende a autonomia intelectual, não a conversão política: ele não é uma defesa ou uma afirmação de Marx, mas um esforço lúcido para *compreender* e *explicar* o marxismo. Em primeiro lugar, explicarei como as limitações da posição de Marx deixaram aberta a porta para uma forma de política que é diretamente oposta à intenção libertadora que molda o materialismo histórico.

Se Karl Marx (1818-1883) é uma figura controversa, o marxismo é uma absoluta excitação de dissidência. Os violentos debates começam com o desenvolvimento do próprio pensamento de Marx. Por causa do caráter radicalmente histórico do seu pensamento, Marx foi “o filósofo dos eternos novos começos, deixando atrás de si *muitos* rascunhos e projetos incompletos” (BALIBAR, 1995, p. 6).

Em consequência disso, alguns distinguem entre o “jovem Marx” filosófico (1843-1858) e o “Marx maduro” cientista (1858-1883). Qual é a relação entre eles? Superação da ingenuidade da juventude, ou traição de uma compreensão original? Neste livro, eu rejeito a ficção de um muro de ferro entre a juventude e a maturidade, junto com a ideia de que Marx tinha um sistema incontornável. O pensamento de Marx é caracterizado por uma tensão irresolvida, assim como pelo seu poder surpreendente de síntese e integração.

Depois, há a colaboração permanente entre Karl Marx e Friedrich Engels (1820-1895). Engels foi um pensador independente, o primeiro marxista, ou o primeiro a distorcer o pensamento de Marx? É muito conveniente celebrar Marx como um gênio assistemático de posse de uma antifilosofia radical, para colocar uma capa de burro sobre Engels e fazê-lo desfilar como responsável pelos desastres produzidos sob a bandeira do marxismo. Neste livro, eu considero Engels como um pensador independente que influenciou Marx e que por sua vez sistematizou a pesquisa de Marx num material educativo partidário, ao mesmo tempo fazendo contribuições originais ao materialismo histórico. Há, contudo, uma tensão dentro do marxismo, entre a filosofia social e o “socialismo científico”. O materialismo histórico como uma filosofia social faz reivindicações normativas. O socialismo científico é um programa de pesquisa não filosófico que utiliza as metodologias das ciências naturais na sociologia e na política. Marx descrevia a classe operária como a solução da emancipação humana universal, enquanto que Engels inventava o termo “socialismo científico”. No entanto, embora esta oposição ajude a descrever a diferença entre Marx e Engels, ela é também inerente ao pensamento do Marx maduro.

Finalmente, há as diferenças entre os vários tipos de marxismo. Há um marxismo teórico e há a atividade prática do movimento comunista. Há um “marxismo ocidental” e um “marxismo soviético”, e há ainda o marxismo dos intelectuais e a teoria marxista dos líderes de partido. O que, então, o marxismo significa? Primeiro, podemos falar sobre o século do marxismo em termos do

movimento comunista (1890-1990). Estes são os cem anos dos partidos de massa, cujos programas estavam baseados exclusivamente no trabalho de uma única figura marxista, por exemplo, Lenin ou Mao, como sendo a interpretação “autêntica” de Marx. A história do movimento comunista é essencial para uma compreensão do marxismo, mas ele não é o foco central deste livro. Consequentemente, embora eu vá falar de Lenin, Trotsky, Luxemburgo, Gramsci, Stalin e Mao, alguns dos escritos teóricos mais fascinantes não canônicos de outros líderes de partido devem ser simplesmente mencionados de passagem. Em relação a esta decisão, em segundo lugar, a teoria marxista dos líderes partidários que eu discuto aqui não é o centro deste livro. O marxismo soviético, e mais geralmente o materialismo histórico como socialismo científico, é tratado como menos importante do que o marxismo como uma filosofia social. O que isto efetivamente significa é que este livro procura compreender o marxismo dos intelectuais, especialmente o chamado “marxismo ocidental”.

Há uma razão convincente para esta decisão. Dentro do marxismo dos intelectuais, podemos distinguir (algo esquematicamente) entre as abordagens social-científicas e as social-teóricas normativas. O materialismo histórico como uma abordagem das ciências sociais diz respeito totalmente ao papel dos fatores econômicos, visto como envolvendo uma relação entre as classes e a produção, nas explicações históricas. Esta é a contribuição mais importante de Marx para a pesquisa social científica contemporânea. Nenhum corpo de pensamento pode ser considerado como sendo uma forma de marxismo, se ele não inclui a referência fundamental à ideia (explicada no cap. 1) de uma compreensão baseada na classe da “determinação econômica em última instância” (MESW, p. 682-683). Na verdade, a maior parte da pesquisa de Marx estava orientada no sentido de formular uma teoria científica do sistema social e uma ciência da história capaz de explicar como as sociedades surgem, amadurecem e declinam. Com base na análise científica das contradições da economia política do capitalismo, Marx profetizou que o sistema caminhava



para uma profunda crise e uma estagnação de longa duração. Ele sustentou que o capitalismo seria derrubado pela classe explorada deste sistema, a classe operária, ou o “proletariado”, numa revolução socialista que lançaria as fundações de uma forma radicalmente nova de sociedade, o comunismo. O lado social científico do marxismo está preocupado com a revisão e a correção destas hipóteses e profecias, à luz do desenvolvimento econômico e dos dados histórico-políticos e sociológicos.

Mas isto não ocorre porque Marx é uma figura controversa, e esta não é a principal razão por que o marxismo permanecerá relevante no futuro. Marx foi também um militante político cuja fidelidade aos setores oprimidos da população o levou a participar na fundação de partidos internacionais com política comunista. O lado partidário da obra de Marx vem expresso nos seus escritos teóricos através de um genuíno interesse na estratégia política e na condenação moral daquilo que ele descreveu como sendo a exploração capitalista. No *Manifesto comunista*, Marx e Engels não somente afirmaram que a história pode ser explicada através da luta de classes – mas eles também advogam assumir o lado do proletariado na revolução que virá. Marx memoravelmente declarou que “os proletários não têm nada a perder, a não ser as suas correntes”, e incentivou a unidade internacional da classe operária para conquistar o mundo para o comunismo (MESW, p. 63). O materialismo histórico como teoria social normativa é uma filosofia da libertação. Ele faz uma série de afirmações surpreendentes que a pesquisa histórico-social científica se destinava a apoiar, não estabelecer. Estas afirmações envolvem ideias sobre o que devia ser a existência humana através do trabalho criativo, sobre como a classe operária encarnava a universalidade moral, sobre as raízes da desigualdade na exploração da mão de obra e sobre os interesses materiais representados pelo Estado capitalista. Elas determinam a realização da liberdade numa nova sociedade. Em outras palavras, o marxismo justifica a revolução. Mas *isto* é controverso – extremamente controverso. Esta é a razão fundamental por que Marx foi acusado de totalitarismo. Esta é

também a razão por que o encontro com Marx é transformador, não somente do modo como as pessoas pensam, mas das suas vidas também. O marxismo é uma teoria da história distinta, que normativamente desafia o liberalismo de uma maneira tal que nenhuma outra teoria faz. Este lado do marxismo, então, pode ser definido como uma série de esforços no sentido de atualizar e corrigir o esboço de Marx a propósito de uma filosofia social moderna que está baseada numa intenção libertadora prática para mudar o mundo.

## O materialismo histórico

No cerne da visão marxista está a ideia de que as lutas do proletariado representam potencialmente uma nova base ética para a sociedade humana além do capitalismo. Mas não podemos compreender este compromisso político fora do aspecto social científico da teoria de Marx, que, entre outras coisas, se supõe determinar o que é realisticamente possível. Para formular a posição materialista histórica sobre a sociedade, Marx usou a filosofia dialética (explicada no cap. 1), de modo a reunir três tópicos. Estes são os seguintes: uma compreensão do processo histórico como dirigido pela luta de classes para atingir formas cada vez mais elevadas de sociedade, uma teoria do terreno da luta de classes em termos de como a estrutura social é moldada pelos fatores econômicos, e um conceito das raízes da luta de classes como localizada na relação fundamental entre a humanidade e a natureza, no processo de trabalho. De acordo com o *Manifesto comunista* de Marx e Engels:

Até agora a história de todas as sociedades existentes foi a história das lutas de classe. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre artesão e jornaleiro – numa palavra, opressor e oprimido – estiveram em constante oposição uns aos outros, levados a uma luta ininterrupta, ora oculta, ora aberta, uma luta que, todas as vezes, terminava ou numa reconstituição revolucionária da sociedade em geral, ou na ruína comum das classes em luta (MESW, p. 35-36).

Para Marx, as classes sociais envolvidas em lutas historicamente decisivas são definidas através das relações antagônicas na produção econômica. No famoso “Prefácio de 1859” a *Uma contribuição para a crítica da economia política*, Marx resume a sua concepção das conexões entre classe, produção, sociedade e história. Ele também mapeou as categorias essenciais do materialismo histórico, e com isso definiu os principais parâmetros do que se tornaria o marxismo. Poucos resumos podem se

equiparar a este por sua concisão e clareza; vale a pena compreendê-lo cuidadosamente na sua inteireza:

A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez alcançada, se tornou o princípio orientador dos meus estudos pode ser resumida da seguinte maneira. Na produção social da sua existência, os homens inevitavelmente entram em relações determinadas, que são independentes da sua vontade, ou seja, relações de produção adequadas a uma dada etapa do desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, o fundamento real sobre a qual emerge a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a sua existência, mas é a sua existência social que determina a sua consciência. Num certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em conflito com as relações de produção existentes ou – o que apenas expressa a mesma coisa em termos jurídicos – com as relações de propriedade no interior da estrutura na qual elas funcionavam até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas que eram estas relações se transformam em correntes. Então começa uma era de revolução social. As transformações na base econômica levam mais cedo ou mais tarde à transformação de toda a imensa superestrutura. Para estudar estas transformações é sempre necessário distinguir entre a transformação material das condições econômicas de produção, que podem ser determinadas com a precisão da ciência natural, e as condições jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas – em suma, as formas ideológicas nas quais os homens se tornam conscientes do seu conflito e lutam. [...] Nenhuma ordem social é jamais destruída antes que todas as forças produtivas para as quais ela é adequada tenham se desenvolvido, e as novas relações de produção superiores nunca substituem as mais antigas antes que as condições materiais para a sua existência tenham maturado dentro da estrutura da velha sociedade. [...] Em linhas gerais, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês

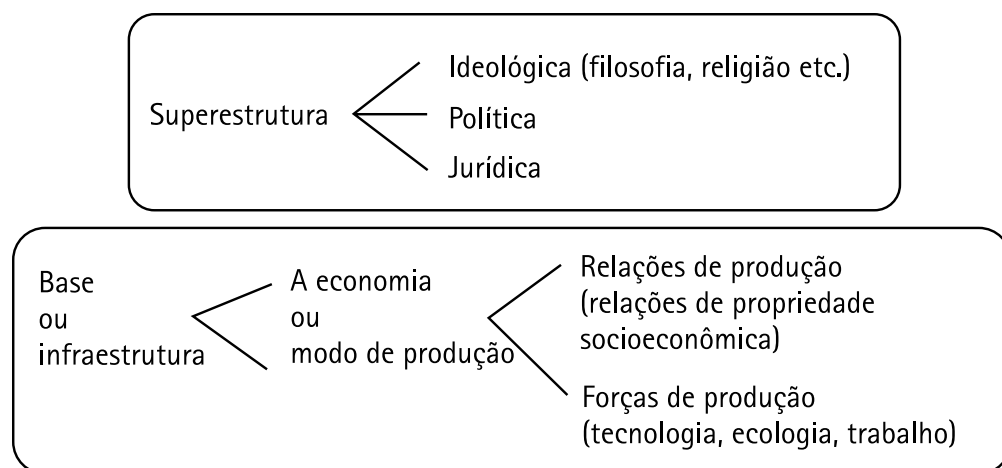
moderno podem ser designados como épocas que marcam o progresso no desenvolvimento econômico da sociedade. O modo de produção burguês é a última forma antagônica do processo social de produção... mas as forças produtivas que se desenvolvem dentro da sociedade burguesa criam também as condições materiais para uma solução deste antagonismo. A pré-história da sociedade humana, portanto, termina com esta formação social (MESW, p. 181-182).

O que Marx faz no *Prefácio de 1859* é estabelecer uma relação entre os três termos principais: produção, estrutura e história.

Marx se concentra na produção porque, para ele, a “práxis”, a transformação ativa do ambiente natural, da natureza humana e do mundo social, está centrada no trabalho social envolvido na “produção da existência material”. Em outras palavras, Marx sustenta uma teoria da práxis centrada na produção (para os fins atuais, a prática social) que é modelada no processo de trabalho. O processo de trabalho é, portanto, não somente o núcleo da prática econômica, mas também o modelo das práticas não econômicas (i. é, políticas, jurídicas e ideológicas).

Marx define as forças produtivas como a soma dos meios de produção (capacidade tecnológica, instalações e equipamento, instrumentos de trabalho, matérias-primas) e da força de trabalho (energia humana para realizar o trabalho, incluindo o conhecimento da técnica). Marx, impressionado pela conexão entre desenvolvimento tecnológico e progresso social, um dia brincou dizendo que “o moinho manual dá a você a sociedade com o senhor feudal; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial” (MECW6, p. 166). Isto soa como determinismo tecnológico, ou seja, a ideia de que o desenvolvimento social é causado pelos avanços tecnológicos. Mas a centralidade das relações sociais de produção, definidas como a propriedade dos meios de produção e, conseqüentemente, a capacidade de explorar o trabalho, demonstra que Marx não é um determinista tecnológico. São as relações de produção, ou as relações de propriedade, que alimentam, correspondem e depois atrasam o avanço das forças produtivas.

A estrutura, a totalidade resultante das instituições materiais e das relações sociais, pode por sua vez ser dividida em infraestrutura e superestrutura política, jurídica e ideológica. O modelo de base e superestrutura de Marx no *Prefácio de 1859* pode utilmente ser representado num diagrama (Figura 1).



**Figura 1 Modelo de base e superestrutura de Marx (baseado em Jameson 1981, p. 32)**

O conceito de estrutura de Marx no *Prefácio de 1859* envolve a ideia de que a base econômica coloca limites de variação dos níveis superestruturais. Marx sustenta que a base econômica tem leis particulares de movimento, leis necessárias de desenvolvimento econômico específico do modo de produção em questão, leis que dão conta do seu surgimento, funcionamento e degeneração. Ao contrário, os desenvolvimentos dos níveis superestruturais dependem da interação dos fatores econômicos com uma multidão de outros fatores. Portanto, em termos abstratos e formais, a base econômica é o espaço da necessidade lógica, enquanto que as superestruturas são um espaço de variações historicamente contingentes. Por conseguinte, no *Prefácio de 1859*, o progresso da sociedade através de uma série de modos de produção (asiático, antigo, feudal e burguês) representa um crescimento das forças produtivas, da escassez para o limiar da abundância, que se desdobra com a necessidade histórica através da evolução regida

por leis das infraestruturas econômicas. As revoluções políticas, as transformações jurídicas e as lutas ideológicas realizam (ou buscam retardar) esta necessidade histórica, sob circunstâncias nas quais, como Engels esclarece, “o movimento econômico finalmente se afirma como necessidade” (MESW, p. 682). Contudo, ao contrário do processo cego das revoluções pré-comunistas, a revolução comunista envolveria uma transformação consciente da sociedade, primeiro com o socialismo (erradicação das desigualdades residuais), depois com o comunismo (total abundância material e extinção do Estado). Embora o comunismo represente a conclusão logicamente necessária da história das classes, a luta política, jurídica e ideológica conscientes é essencial para a realização das potencialidades históricas liberadas pelo capitalismo. Tomando o Estado como a alavanca da transformação social numa insurreição revolucionária, os comunistas definem a renovação planejada e deliberada da sociedade. Os homens, sob a bandeira do comunismo, embora eles não façam a história sob circunstâncias de sua própria escolha, não obstante, se tornam totalmente os autores e os agentes do seu próprio destino.

## **De Marx... ao marxismo**

Assim, a tese fundamental deste livro é que há três tópicos em Marx: história, estrutura e práxis. Contra o pano de fundo da influência da filosofia dialética de Hegel, Marx conseguiu produzir uma síntese desses elementos, que forneceu uma visão normativa convincente de uma humanidade libertada, reconciliada com o mundo natural. Ele também produziu um programa de pesquisa social científica, delineado no *Prefácio de 1859*, que forneceu um poderoso quadro explicativo para compreender a transformação histórica. Ele pretendia situar a sua visão normativa dentro dos limites do realismo político, como algo oposto à especulação utópica.

Para Marx, o materialismo histórico como uma teoria social abrangente representava o fim da filosofia. Os sistemas filosóficos tinham interpretado o mundo e indicado o potencial para a realização da razão na sociedade. Mas a realização da sociedade racional podia apenas ocorrer através da ação política guiada pela consciência esclarecida. A filosofia, com sua postura contemplativa e seu tratamento do mundo historicamente desenvolvido como um fato social, foi condenada como pouco mais do que uma apologia das condições sociais alienadas. Porém, paradoxalmente, a síntese feita por Marx dos elementos potencialmente díspares de história, estrutura e práxis de fato representava uma nova filosofia social, integrada através de uma interpretação materialista da dialética hegeliana. Como as condições sociais e políticas mudaram e novos desafios intelectuais à filosofia social de Marx surgiram, os teóricos marxistas procuraram atualizar a sua teoria social, retificar as posições sociológicas do materialismo histórico e responder à filosofia com uma réplica marxista. O seu questionamento da filosofia permanece um dos desafios moralmente mais sérios e intelectualmente abrangentes dos últimos cem anos, e o resultado disso foi que o marxismo se tornou uma corrente intelectual no pensamento do século XX.



Depois de uma explicação concisa da teoria de Marx (cap. 1), eu me volto para o desenvolvimento do marxismo na maior parte do livro. Embora dando atenção à complexidade do marxismo como movimento, eu pretendo ajustar um esquema inicialmente desenvolvido pelo filósofo neomarxista Jürgen Habermas como um dispositivo interpretativo (HABERMAS, 1979a, p. 130-137). (Eu trato de Habermas no capítulo sobre a Teoria Crítica.) A minha intenção é proporcionar um livro com uma forte narrativa que explique como e por que a síntese original de Marx se rompeu e esclarecer por que o marxismo hoje é necessariamente uma dispersão da unidade teórica original de Marx. A ideia é que a evolução de um programa de pesquisa ocorre através das etapas de “restauração”, “renascimento” e “reconstrução”. A restauração significa o resgate de uma doutrina original das suas distorções posteriores, que ocorre quando a conexão entre práxis, estrutura e história é reafirmada. O renascimento significa abrir novas orientações através de uma variação de premissas de argumento; nesse caso, adotando dois termos de práxis, estrutura e história, e variando o terceiro. A restauração significa a completa reformulação de um argumento para ajustar os seus objetivos às novas premissas; em outras palavras, repensar a práxis, a estrutura e a história, e também a sua conexão, a partir do zero. Habermas propõe isto como uma descrição teórica do campo marxista, sem discutir a complexidade empírica do movimento e as muitas variantes do renascimento marxista e dos esforços para a sua reconstrução, tal como eu faço.

Os desenvolvimentos relevantes são:

- A tentativa de *restauração* da doutrina de Marx no marxismo clássico ou “ortodoxo” da Segunda, Terceira e Quarta Internacionais (cap. 2). Marx integrou a práxis, a estrutura e a história através da filosofia dialética. Estes pensadores e líderes responderam às novas condições que pareciam invalidar a síntese de Marx e, para tanto, exigiram a reintegração da história, da estrutura e da práxis através dos procedimentos das ciências naturais.

- O *renascimento* no materialismo histórico buscado pelos marxistas ocidentais, que seletivamente destacaram determinados elementos da combinação de Marx e trouxeram novamente ideias filosóficas, para integrar as partes numa nova síntese. No contexto de um retorno às raízes hegelianas do marxismo, os marxistas hegelianos destacaram a práxis e a história em Marx, o que permitiu uma nova conceituação da estrutura (cap. 3). Em contrapartida, a Escola de Frankfurt estava mais interessada na relação entre estrutura e história, que logo levou a uma interrogação radical da própria práxis, com resultados surpreendentes (cap. 4). O marxismo estruturalista rejeitou totalmente as implicações teleológicas da concepção de história de Marx, gerando um rico programa de pesquisa da relação entre prática e estrutura, o que tornou possível uma notável reconceituação do processo histórico (cap. 5).

- Embora esta estratégia produzisse resultados impressionantes, ela finalmente seguiu seu curso e cedeu lugar aos esforços para *reconstruir* as percepções de Marx sobre a alienação social e a libertação política em torno de novos conceitos de história, estrutura e prática. Embora o marxismo analítico tivesse posto desafios significativos às partes fundamentais da síntese de Marx, em vez de se desviar do marxismo, ele procurou reconstruir o materialismo histórico a partir da perspectiva do individualismo metodológico e utilizou os métodos da pesquisa filosófica contemporânea (cap. 6). Os esforços dos sucessores da Escola de Frankfurt na Teoria Crítica, e principalmente Jürgen Habermas, buscaram gerar uma “teoria crítica da sociedade com um objetivo emancipatório”, comprometendo-se com uma ampla variedade de fontes não marxistas numa reconstrução grandemente crítica do materialismo histórico (cap. 7). Finalmente, o pós-marxismo, que surgiu inicialmente de uma reconstrução crítica do marxismo estruturalista, é examinado, para ilustrar as possibilidades de encontros entre o pós-estruturalismo e o renascimento marxista para uma futura pesquisa (cap. 8).

Em toda parte, o objetivo é posicionar o leitor para compreender as participações em muitos debates atuais e o fundo conceitual essencial de alguns dos mais estimulantes e importantes pensadores contemporâneos. Para alcançar estes objetivos, foi necessário restringir o alcance do tratamento. Embora eu quisesse integrar a história social, o desenvolvimento teórico e os argumentos filosóficos numa análise concisa e acessível do materialismo histórico, eu não pude falar de todos os pensadores ou da história mais ampla do movimento socialista. Concentrando-me no marxismo como uma contribuição para o projeto intelectual do pensamento moderno, eu fui forçado a deixar de lado o tratamento geográfico e histórico detalhado da política socialista no século XX. Da mesma forma, há muitas contribuições importantes à historiografia, à sociologia, à antropologia, à ciência política e à filosofia vindas da ciência marxista que eu tive de passar em silêncio. Vários pensadores importantes do marxismo do século XX, como o Grupo da Práxis, o Austro-Marxismo, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, Ernst Bloch e Walter Benjamin, Giovanni Della Volpe e Lucio Colletti, foram deixados de lado no interesse da precisão da exposição e da clareza da explicação. Finalmente, eu não pude cobrir o marxismo clássico contemporâneo, embora eu sugira uma leitura adicional na minha conclusão.

Na sua exposição de Marx e do marxismo, o livro destaca uma série de temas teórico-sociais e filosóficos fundamentais que estiveram no cerne do debate no século XX. A teoria marxista da história, a sua tese da primazia das determinações econômicas, os conceitos de ideologia e classe social, a teoria marxista do Estado e a visão libertadora do marxismo são introduzidos, e depois a revisão progressiva destas ideias é explicada quando cada escola de pensamento é discutida. Cada capítulo é relativamente autônomo, com um exame do movimento no posicionamento das questões sobre os principais tópicos da filosofia social marxista. Embora com isso eu introduza as principais escolas do pensamento social marxista e avalie criticamente as suas forças e as suas fraquezas, este não é um argumento partidário destinado a avaliar que parte da

tradição é a mais autêntica ou correta. Em vez disso, o livro procura compreender como e por que o marxismo se desenvolveu como fez e posicionar os leitores para tirar as suas próprias conclusões sobre as vantagens e as limitações do marxismo.

---

## Marx antes do marxismo

A filosofia social de Marx é uma teoria da liberdade no espírito do Iluminismo, que sustenta que somente a sociedade racional torna possível o viver bem. Conectando a autonomia moral e a realização individual com a conduta racional e o debate fundamentado, o Iluminismo inaugurou a teoria social crítica, o estudo do grau no qual as condições sociais necessárias para a vida racional podem ser alcançadas. A inovação de Marx neste programa é ter visto que a realização da razão na sociedade significa que a teoria social deve brotar da estratégia política, se ela não quer se tornar uma apologia das condições irracionais que ela detecta (MARCUSE, 1999, p. 252-257). A filosofia social de Marx, portanto, desenvolveu uma teoria da sequência histórica dos modos de produção, que amadureceu através de várias etapas, quando a sua pesquisa se voltou da prática política para a economia política, e vice-versa. Em todo lugar, é a relação entre práxis, estrutura e história que orienta a concepção de Marx sobre as lutas sociais e a liberdade política.

Este capítulo explora as ideias principais de Marx – a alienação, a teoria do valor do trabalho, as contradições do capitalismo, o Estado e a ideologia, as classes e a revolução – como sendo o fundamento essencial para a compreensão do marxismo. Eu traço o desenvolvimento de Marx a partir da inversão materialista da filosofia hegeliana do “jovem Marx” até a teoria mais científica do “Marx maduro”, indicando as rupturas e as continuidades entre os “dois Marx”. Eu termino com uma extensa reflexão sobre a tensão entre as explicações descritivo-explicativas e as normativo-avaliativas em Marx. Eu proponho que estas explicações são

cruciais para compreender o impacto das experiências históricas e os desafios intelectuais que surgiram depois de Marx.

## **Filosofia dialética**

A filosofia dialética de G.W.F. Hegel (1770-1831) foi a principal inspiração intelectual de Marx. O significado descritivo mais importante da “dialética” é que a filosofia de Hegel está focalizada na ideia do desenvolvimento histórico através das contradições sociais e intelectuais, em que a contradição entre as forças antagônicas é praticamente resolvida por meio da mudança revolucionária. O esquema básico de funcionamento do modelo de história de Hegel é que a evolução social começa a partir de uma unidade primordial, depois se divide e se torna alienada, opondo os indivíduos à sociedade, antes de finalmente reconciliar o indivíduo com a sociedade. Todas as etapas do desenvolvimento envolvem não somente o crescente antagonismo entre o indivíduo e a sociedade, mas também as possibilidades crescentes do autocrescimento individual. A forma social final conserva a individualidade que a alienação tornou possível, mas resolve as divisões contraditórias que geraram a alienação. Na medida em que para Hegel a liberdade significa a capacidade de os indivíduos se realizarem sob condições de autonomia moral, ele descreve o processo histórico como uma série de etapas de progresso na consciência da liberdade (HEGEL, 1956, p. 19). A história, da perspectiva de Hegel, tem um objetivo oculto subjacente (ou “teleologia”), que funciona independentemente das intenções individuais, incluindo uma etapa final da história numa sociedade livre e racional. Para Hegel, o capitalismo é o “final da história” (HEGEL, 1956, p. 103, 442), o que autoriza mais uma reforma do capitalismo do que uma revolução anticapitalista.

Embora a complexidade da filosofia hegeliana signifique que ela desafia um resumo prematuro (cf. SINERBRINK, 2007), o seu núcleo normativo pode ser economicamente afirmado. Hegel acha que as condições sociais necessárias para a autonomia moral e a autorrealização individual, que juntas ele chama de liberdade, se desenvolveram historicamente. O filósofo do Iluminismo, Immanuel

Kant (1724-1804), definiu a autonomia moral como autodeterminação individual através da reflexão racional sobre as normas da ação. Recusando serem elas prescritas pelas autoridades, o indivíduo moralmente autônomo examinaria as ações práticas por sua universalidade, desta maneira se tornando uma pessoa racionalmente autolegisladora somente pelos princípios universais. Este ideal iluminista é crucial para a visão liberal de um contrato social envolvendo a “liberdade negativa”, que é a proteção da liberdade dos indivíduos autônomos contra a interferência e o governo representativo.

Embora não haja dúvida de que Hegel fosse uma espécie de liberal, ele achou a realização filosófica do programa de Kant extremamente decepcionante. Hegel afirmou que a ideia de Kant do sujeito autônomo não permitia compreender as suas condições sociais e históricas (HEGEL, 1977, p. 355-374). Além disso, a alienação sócio-histórica está ainda presente na descrição de Kant. Sabidamente, a *Crítica da razão pura* (teoria), a *Crítica da razão pura prática* (prática ou moral) e a *Crítica do juízo* (arte) de Kant apresentam tensões significativas entre si. Para Kant, o raciocínio teórico sobre o ambiente natural vê o mundo como determinado pelas leis naturais, ao passo que o raciocínio prático (moral) sobre a ação social considera o mundo como uma arena para a livre autodeterminação. A estética de Kant, ao pretender resolver a potencial contradição entre a liberdade (razão prática) e o determinismo (razão teórica), apenas demonstrou que a ideia de teleologia fornecia uma possível via para sair do impasse, mas não foi adiante. Além disso, no cerne da autonomia moral de Kant espreita uma divisão entre a virtude e a felicidade, entre cumprir o dever universal e satisfazer a finalidade humana básica de atingir o bem-estar. Isto destrói as motivações da autolegislação do agente racional que se supõe apoiar o contrato social e o governo representativo. A menos que pudesse ser mostrado que a prosperidade geral resultava das mesmas condições que ordenavam agir de acordo com princípios universais, pensava Hegel, muitos concluiriam que a estrada para a felicidade humana



está no comportamento irracional e imoral (p. ex., explorar os outros).

Contra este pano de fundo intelectual, talvez não surpreenda que Hegel tivesse a ideia de uma teleologia histórica, aquela que gerou uma série de etapas sociais na evolução da liberdade e cujo resultado final seria a reunificação da prosperidade social (i. é, a felicidade humana) e dos princípios universais (i. é, a autonomia moral). O núcleo condutor deste processo é a evolução das condições sociais da autonomia moral e a prosperidade social naquilo que Hegel chamou de “reconhecimento mútuo”, a capacidade de cada indivíduo de reconhecer o outro como livre e aceitar racionalmente a liberdade de cada um como a condição da liberdade de todos. Hegel insistiu que este não era somente um processo intelectual, mas estava, ao contrário, institucionalmente implantado nas estruturas sociais da “vida ética”, ou seja, o arranjo normativamente rico da família, da sociedade civil (envolvendo as organizações econômicas e as associações civis) e do Estado. As lutas pelo reconhecimento por parte dos indivíduos que buscam a plena realização da sua autonomia moral e a felicidade humana eram formadas por sua localização institucional nas estruturas sociais alienadas da vida ética. Estas estruturas amadureceram através de uma série de transformações históricas que expressam uma consciência crescente da liberdade, até que finalmente surgiu uma sociedade que autoconscientemente representava uma condição desalienada. Na *Filosofia do Direito* (1821), Hegel descreveu o capitalismo como sendo esta sociedade: racional, livre e universal.

A síntese de Hegel das práticas sociais de reconhecimento mútuo, das estruturas sociais da vida ética e da teleologia histórica da realização da liberdade influenciou enormemente Marx. Porém, desde o começo, Marx detectou uma tensão na filosofia de Hegel, que Engels depois explicitou em termos de uma contradição entre o sistema e o método (MESW, p. 591). Por um lado, havia o seu caráter como um sistema acabado, anunciando estas realizações barrocas como “conhecimento absoluto” da “racionalidade do real”

no capitalismo como “fim da história”. Por outro lado, havia o seu caráter implacavelmente histórico, como um esforço de pensar através das contradições sociais em constante mudança. Hegel via os antagonismos sociais como uma “unidade de contrários”, isto é, como uma contradição entre forças opostas, gerada pelas limitações históricas da situação do conflito. O método dialético propunha que a resolução destas contradições ocorria através da “negação determinada” das limitações atuais. Intelectualmente, isto expressa o processo de especificar holisticamente as determinações causais dos fenômenos isolados e das ideias abstratas, com isso localizando-as no seu contexto social e histórico. Praticamente, ele descreve a emergência e a realização das potencialidades latentes para uma liberdade ampliada a partir do próprio núcleo da situação de conflito existente, através de processos históricos concretos de luta que formaram uma série ascendente de etapas cada vez mais elevadas na libertação da humanidade. Na filosofia de Hegel, a metodologia está subordinada ao sistema através da figura da “negação da negação”, a ideia de que a sequência das negações determinadas que constituem as etapas da história tem um objetivo teleológico, numa sociedade positiva final, ausente de todas as contradições. Polemicamente, Marx conservou este esquema básico de uma série de negações determinadas como progresso para uma sociedade livre de contradições, mas insistiu que, na medida em que ele não tinha um projeto para a futura sociedade, ele não era uma teleologia histórica.

## A inversão de Hegel de Marx

A morte de Hegel trouxe como resultado uma divisão política dos seus seguidores, entre “hegelianos de direita” conservadores e “hegelianos de esquerda” progressistas. Entre os hegelianos de esquerda estava o jovem Doutor Marx, que tinha exatamente acabado a sua tese sobre a filosofia materialista grega. Depois de se graduar, Marx ficou envolvido com a esquerda hegeliana e com as revistas pró-democracia, mas, ao seguir um precoce e importante envolvimento na Alemanha com a *Rheinische Zeitung*, ele foi forçado pela censura policial a se mudar para Paris para trabalhar na *Deutsche-Französische Jahrbücher* em 1843. Na esquerda francesa, Marx fez contato não somente com outros exilados progressistas, mas também com o movimento socialista da classe operária francesa, que tinha se desenvolvido como resultado das condições sociais criadas pela Revolução Industrial. Aqui, Marx começou a divergir da esquerda hegeliana em duas questões decisivas.

Primeiro, coerentes com a sua hipótese idealista de que a história era o desenvolvimento progressivo da liberdade racional, os hegelianos de esquerda defendiam uma revolução intelectual como o fundamento da “democracia verdadeira” (i. é, o sistema parlamentar representativo de governo). Eles consideravam a religião, ainda utilizada nos anos de 1800, para justificar o governo dos príncipes, o principal obstáculo à democracia. As propostas dos hegelianos de esquerda, contudo, foram além das denúncias iluministas da superstição religiosa num aspecto essencial. Eles consideravam que o núcleo dos ideais religiosos era legítimo, mas distorcido, uma expressão da solidariedade humana. Marx adotou estas ideias nas suas famosas *Teses sobre Feuerbach*, mas ele criticou a ideia de que uma pura compreensão intelectual do que ele estava prestes a chamar de “ideologia” fosse o principal. A nova filosofia deve fornecer uma interpretação materialista das ideias distorcidas sobre a essência humana – como são as crenças

religiosas e as filosofias idealistas. Isto significava que era preciso se concentrar nas práticas sociais em relação ao ambiente natural, especialmente a produção material. Como Marx depois escreveu, isto permitiria uma recuperação da filosofia hegeliana para fins materialistas: “a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel de maneira nenhuma impede que ele... apresente a sua forma geral... [mas] se deve colocá-la de cabeça para cima novamente, se é que se quer descobrir o núcleo racional no interior de um invólucro místico” (C1, p. 20).

Segundo, os hegelianos de esquerda seguiram Hegel ao sustentar que o Estado é (ou deveria ser) um árbitro universal neutro acima da sociedade, que representa o interesse público. A partir da sua revolução intelectual, tal como os hegelianos de esquerda propunham, fluiria a reforma do Estado, de modo que o Estado finalmente alcançaria o seu objetivo filosófico na representação dos interesses humanos universais. Mas, através do contato com o movimento socialista francês, Marx começou a perceber plenamente as limitações da esquerda hegeliana. Na sua *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844), Marx contestou a neutralidade e a universalidade do Estado capitalista. Era improvável a reforma moral através de uma revolução intelectual que fosse bem-sucedida, quando o Estado defendia a propriedade privada.

As revoluções políticas modeladas pela Revolução Francesa criaram os indivíduos privados “separados da comunidade”, dizia Marx, ao passo que uma revolução social que abolisse a propriedade privada alcançaria a “emancipação humana” (MECW3, p. 164, 168). Ele propôs que a revolução social na Alemanha devia ser empreendida pelo proletariado, porque este era o movimento social com “cadeias radicais”, cuja emancipação permitiria a completa reestruturação da sociedade (MECW3, p. 186). A nova filosofia deve conduzir este “elemento passivo”, de modo que “a liderança desta emancipação é a filosofia, mas o seu coração é o proletariado” (MECW3, p. 187). Num encontro decisivo em 1844, Marx conheceu Friedrich Engels e leu a sua *A condição da classe*

*trabalhadora inglesa* (1843), começando uma colaboração intelectual que durou a vida toda.

Em 1844, então, Marx se tornou comunista. Diferentemente dos hegelianos de esquerda, os compromissos políticos de Marx não permaneciam convicções de gabinete, mas formavam a base de um intenso trabalho organizacional que levou, junto com Engels, ao *Manifesto comunista* em 1848. A derrota da Revolução de 1848 e a subsequente reação política confirmaram a principal tese do *Manifesto* de que a história era o resultado das lutas de classe. Esta posição radical significou que Marx foi forçado a um novo exílio, agora para a Inglaterra, e um longo período de novas pesquisas na área da economia política.

Ironicamente, ao se voltar para a economia política para compreender o fracasso revolucionário, Marx seguiu Hegel, cuja “dialética do senhorio e a da servidão” (i. é, a dialética do senhor e do escravo) está baseada numa leitura dos clássicos da economia política, como Adam Smith e David Ricardo (LUKÁCS, 1975, p. 301-466). Sem conhecer esta história, Marx via isto como uma ruptura radical com Hegel, afirmando que:

O meu método dialético não é somente diferente do hegeliano, mas é o seu contrário direto. Para Hegel... o processo do pensamento, que com o nome de “a Ideia” ele também transforma num sujeito independente, é o demiurgo do mundo real, e o mundo real é somente a forma externa, fenomênica da “Ideia”. Em mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais do que o mundo material refletido pela mente humana e traduzida em formas de pensamento (C1, p. 19).

Há uma considerável evidência de que o conteúdo materialista da crítica de Marx da economia política é expresso dentro de formas dialéticas diretamente derivadas da filosofia de Hegel (ROSDOLSKI, 1977). A obra preparatória de Marx para o *Capital*, os *Grundrisse*, emprega um esquema dialético extraído da *Lógica* de Hegel (UCHIDA, 1988), e o próprio *Capital* é melhor reconstruído através de formas dialéticas (SMITH, 1989). Isto não surpreende porque, como Marx diz, a sua metodologia é formalmente hegeliana e a sua

concepção da “ciência” está baseada na ideia de Hegel de uma reconstrução dialética dos resultados das ciências naturais e sociais (ZELENY, 1980). A ruptura de Marx com Hegel é também um retorno a Hegel.

## **Espécies existentes e práxis criativa**

Muitas introduções rápidas a Marx raramente mencionam Ludwig Feuerbach (1804-1872), o filósofo radical que inspirou Marx (e Engels) a se voltar para o materialismo. Em *A essência do cristianismo* (1841), Feuerbach inverteu Hegel usando o método dialético junto com uma antropologia materialista. Em vez de estudar as formas históricas da consciência, Feuerbach via o “sujeito” como sendo o animal humano no ambiente natural. Como Engels depois resumiu, Feuerbach sustenta que “nada existe fora da natureza e do homem, e os seres superiores que as nossas fantasias religiosas criaram são somente o reflexo fantástico da nossa própria essência” (MESW, p. 592). O animal humano projeta as suas capacidades naturais em ideias abstratas e num ser imaginário: o amor divino e a moral cristã são realmente a capacidade humana de afecção natural e solidariedade social. Cristo é a “espécie existente” de humanidade numa forma alienada, invertida.

Assim, de acordo com a leitura de Feuerbach, a filosofia idealista se tornou uma expressão alienada das capacidades sociais enraizadas na natureza humana. Por conseguinte, Feuerbach exige uma radical “nova filosofia [que] torne os seres humanos (incluindo a natureza, como a base dos seres humanos) o objeto único, universal e mais elevado da filosofia. Isto, portanto, torna a antropologia, incluindo a psicologia, uma ciência universal” (SCHMIDT, 1971, p. 25 – citação de Feuerbach). No conceito de espécie existente de Feuerbach, Marx encontrou a inspiração para uma nova filosofia. O que Feuerbach não tinha inexoravelmente, no entanto, de acordo com Marx, era a abordagem *histórica* de Hegel. O filósofo idealista tinha compreendido o desenvolvimento histórico da essência humana, mas não pôde compreender isto em termos da espécie natural existente de humanidade. O materialismo de Feuerbach tinha compreendido a espécie natural da humanidade,

mas ele tinha imaginado que isto era algo estático e a-histórico (MESW, p. 29).

Para Marx, a ideia de que os seres humanos são animais naturais, que devem satisfazer necessidades básicas através da transformação coletiva do ambiente natural, tinha implicações revolucionárias. O ser humano é um animal trabalhador, cuja espécie existente consiste na transformação social do mundo natural (MECW, p. 277), de modo que “*o trabalho [é] a essência do homem*” (MECW, p. 333). O ser humano, Marx chegou a afirmar, é um “animal universal” que, na medida em que ele é consciente, pode imitar as transformações da natureza realizadas por qualquer outro animal e, na verdade, pode imaginariamente superar o “trabalho” orientado pelo instinto do reino animal. O trabalho, no entanto, é histórico: como os instrumentos e os métodos de trabalho variam, os seres humanos alteram a expressão da sua essência. A consequência disso é que o trabalho é gerado pela espécie humana que, por sua vez, forma esta espécie existente como um produto histórico. Além disso, o trabalho é coletivo e, portanto, social:

O ser humano é no sentido mais literal um *zoon politikon* [um animal sociopolítico], não simplesmente um animal gregário, mas um animal que pode se individualizar somente no interior da sociedade. A produção por um indivíduo isolado fora da sociedade... é no máximo um absurdo, tal como é o desenvolvimento da linguagem sem seres humanos vivendo *juntos* (MARX, 1973, p. 84).

Para resumir, o trabalho social deste animal universal transforma o ambiente natural numa condição material da sociedade humana e, ao mesmo tempo, transforma a expressão histórica da essência dos trabalhadores através da realização do potencial humano.

O materialismo de Marx foi descrito como “não ontológico” (SCHMIDT, 1971). Esta descrição pretendeu ressaltar algo importante sobre a ideia de Marx a respeito da natureza humana. Marx definitivamente tem uma teoria da natureza humana, mas, como Norman Geras (1983) apontou, ela é mais o conceito grego de



*physis* (poderes potenciais) do que a ideia romana de *natura naturans* (natureza fixa). Marx está propondo um equilíbrio mutante entre o ambiente natural e a sociedade humana, no qual o “recuo da fronteira humana”, que é a gradual superação da necessidade natural pelo trabalho criativo, molda a humanidade, enquanto forma a sociedade e transforma a natureza. A história significa o desenvolvimento da natureza humana, dos poderes, capacidades e necessidades humanos (SAYERS, 1998, p. 164). Este é o significado fundamental da famosa sentença de Marx de que “a natureza humana é... o conjunto das relações sociais” (MESW, p. 29).

A insistência de Marx de que o trabalho social é a autotransformação criativa, ao mesmo tempo em que é a transformação da natureza e da produção da sociedade, informa a concepção normativa de “práxis” que orienta o marxismo. Para Marx, a práxis é não somente a atividade material, mas também representa uma síntese intelectual da teoria, da prática e da arte. A práxis como transformação completamente livre e criativa da natureza, da sociedade e da humanidade pode somente acontecer numa condição social de abundância material, pensa Marx. Portanto, Marx frequentemente diferencia a práxis, como um padrão normativo, do trabalho, como a realidade histórica da labuta brutal em condições de semi-inanição e dominação social.

A inversão materialista de Hegel feita por Marx, um prolongamento do avanço de Feuerbach, o levou a se concentrar na história do trabalho como sendo a chave da história humana. A história do trabalho, empreendida através de uma investigação da economia política, especialmente as obras de Adam Smith e David Ricardo, revela a extensão em que a práxis, como potencial da natureza humana, foi percebida nas sociedades reais.

Contra o pano de fundo das suas preocupações sociais e políticas, Marx compreendeu que o desenvolvimento histórico do processo de trabalho era benéfico, mas também destrutivo. Seguindo os economistas políticos, Marx sustenta que a divisão do

trabalho – a prática social do trabalho especializado, começando pela divisão entre trabalho doméstico e trabalho público, e depois com a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual – é a chave do aumento de produtividade e, portanto, da prosperidade social. O processo de trabalho se desenvolve historicamente somente através da crescente especialização dentro da divisão social do trabalho. Isto é crucial para criar uma situação de abundância material, libertação da escassez, ou seja, para liberar as potencialidades criativas humanas. Mas ao mesmo tempo, diferentemente dos economistas políticos, Marx sustenta que a divisão do trabalho é também a chave para gerar uma sociedade de classe. A polarização da riqueza observada por Marx e Engels durante a Revolução Industrial, ambos afirmaram, tinha raízes históricas no desenvolvimento da divisão do trabalho. Isto levava diretamente de volta ao desenvolvimento das sociedades pré-históricas, com uma divisão baseada no trabalho entre homens e mulheres. Sobre este fundamento, eles afirmavam, a sociedade de classe surgiu da divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, com a criação de um grupo diferenciado para cuidar dos assuntos da sociedade como um todo.

## Trabalho alienado

Nos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, Marx construiu a versão histórica e materialista da “nova filosofia” como uma reflexão sobre a “alienação” da práxis no trabalho. Para Hegel, a alienação descreve o modo como uma ideia, uma vez exteriorizada num objeto, pode aparecer como algo estranho ao sujeito. Em particular, a sociedade é criada a partir da ideia de liberdade da espécie humana como sujeito coletivo, mas, por causa da limitação no desenvolvimento da liberdade, a sociedade aparece para o indivíduo como algo alheio, como uma realidade coercitiva. Obviamente, quando Hegel formulou esta ideia, ele estava também comprometido com a pesquisa da economia política (LUKÁCS, 1975). Mas diferentemente de Hegel, Marx supõe que esta condição de alienação está fundada em condições materiais, não exatamente nas ideias históricas. Por conseguinte, o termo marxista para “alienação” não deve ser confundido com o sofrimento psicológico e com o sentimento pessoal de anomia do indivíduo (ausência de integração na sociedade).

Para Marx, a alienação é causada pela ligação entre a divisão social do trabalho e a instituição da propriedade privada na sociedade capitalista. A instituição da propriedade privada aparece como o “produto, o resultado e a inevitável consequência do modo alienado de trabalho” e deriva dos mecanismos da divisão social do trabalho, no interior da qual “cada homem tem uma esfera de atividade particular e exclusiva, que é imposta a ele e da qual ele não pode escapar” (MECW5, p. 47). No famoso exemplo de Adam Smith da fábrica de alfinetes, quebrar todo o processo de trabalho (qualificado) em tarefas de detalhe e atribuir aos trabalhadores individuais estas rotinas repetitivas e não qualificadas produzem enorme eficiência e grandes lucros. De fato, o princípio geral da divisão do trabalho funciona através de economias inteiras, com maiores divisões entre agricultura, manufatura e comércio, e ramificando distinções entre as indústrias especializadas. Da

perspectiva destes indivíduos condenados, no interior da divisão do trabalho, ao trabalho não especializado e manual, o capitalismo envolve a perda de controle sobre o processo de trabalho e o empobrecimento material. Mas do ponto de vista do “trabalhador coletivo”, da sociedade como um todo, o contrário é que é verdadeiro: há uma expansão maciça da riqueza material, um imenso crescimento da sofisticação tecnológica, revoluções intelectuais e culturais sem precedentes na história humana, e uma impressionante série de direitos e instituições, que apontam o caminho para o autogoverno. Quando não é simplesmente trágica, a história vista através destas lentes é um paradoxo, um enigma.

Para resolver este “enigma da história”, Marx conceitua o trabalho alienado como uma condição existencial, enraizada na mutilação da práxis causada pela divisão do trabalho. De acordo com Marx, a alienação tem quatro aspectos (MECW3, p. 275-277):

- 1) Do produto do trabalho (que, como riqueza social, contribui somente para o empobrecimento do trabalhador).
- 2) Do mundo natural (que aparece somente como matérias-primas).
- 3) Da outra pessoa (as relações mútuas dos seres humanos são mediadas pelas mercadorias).
- 4) De si mesmos (as funções animais do trabalhador se tornam o refúgio de sua humanidade, ao passo que a sua criatividade humana é animalizada no trabalho).

No trabalho alienado, o trabalhador “não afirma, mas contradiz a sua essência” – “em vez de desenvolver as suas livres energias físicas e intelectuais, ele mortifica o seu corpo e arruína a sua mente” (MECW3, p. 274). Isto significa que “quanto mais o trabalhador labuta, mais poderoso se torna o mundo estranhado dos objetos que ele produz para se opor a ele, e mais pobre ele próprio se torna” (MECW3, p. 272).

A alienação do trabalho, a mutilação da práxis causada pela divisão do trabalho e pela propriedade privada, é a negação da

autorrealização do trabalhador como um indivíduo livre e criativo. Como Herbert Marcuse aponta (MARCUSE, 1999, p. 282), isto fornece uma poderosa percepção da versão de Marx sobre o método dialético, e em particular dos termos de outro modo misterioso da “unidade dos contrários” e da “negação da negação”. A oposição entre trabalho e capital é aquela na qual o capital “nega” o trabalho. Mas esta é uma unidade de contrários, porque os dois polos da oposição derivam da natureza contraditória do capitalismo. Mas, Marx acrescenta, a negação do trabalho pelo capital será ela mesma negada com a abolição do trabalho alienado, através da eliminação da instituição da propriedade privada e da sua imposta divisão do trabalho (MECW3, p. 342).

Agora, há algo importante a observar sobre tudo isso. Até os anos de 1850, Marx acha que o problema do capitalismo é o trabalho alienado, que leva à má distribuição da riqueza econômica e à mutilação existencial da classe operária. Consequentemente, Marx reivindica que o proletariado é:

*uma classe com cadeias radicais... que tem um caráter universal por seu sofrimento universal e não reivindica qualquer direito particular porque nenhum mal particular é perpetrado contra ela, mas o mal geral; que não pode invocar qualquer título histórico, mas somente humano; ... que... é a completa perda do homem, que portanto pode ser vencida somente através da completa reconquista do homem* (MECW3, p. 186).

Por conseguinte, muitas coisas deviam ser ditas a respeito do capitalismo – ele é desnaturado, imoral e opressivo. A existência das classes, que surgem da divisão do trabalho e da propriedade privada, transforma a liberdade numa abstração vazia. *O que Marx não diz aqui* é que ele é explorador. Marx acha que a produção de mercadorias, sob o sistema de concorrência livre e trabalho assalariado, significa que o contrato de trabalho representa uma troca igual: salários em dinheiro em troca de mercadorias produzidas.

Durante os anos de 1850, quando a pesquisa de Marx na economia política foi aprofundada, ele percebeu que o contrato de assalariamento envolvia a exploração econômica e não somente as condições de trabalho alienado. Esta mudança foi acelerada pelos desenvolvimentos históricos, pois nas revoluções europeias de 1848 a burguesia mudou decisivamente para o lado das aristocracias antiliberais, rompendo a sua aliança com o emergente proletariado e abandonando as barricadas. A burguesia tinha alcançado a dominação econômica e, mais assustada com a insurreição proletária do que com a reação aristocrática, se tornou uma classe conservadora. Esta mudança importante desencadeou uma transição maior em Marx, da inversão materialista de Hegel para um materialismo histórico próprio, e isto alterou profundamente a sua concepção da relação entre prática, estrutura e história.

A percepção de Marx sobre a exploração capitalista está baseada numa leitura crítica dos *Princípios de economia política* (1817) de David Ricardo. Em muitos aspectos, contudo, Marx agora rompe com a normativamente rica teoria da alienação, movendo-se na direção da ciência social descritiva. Pois se o jovem Marx tinha pensado que a alienação era uma iniquidade moral, talvez surpreendentemente o Marx maduro sustenta que a exploração é “uma consequência natural das relações de produção” (C3, p. 333). No entanto, a ideia de exploração se apoia naquilo que Marx descreve como sendo a sua mais importante contribuição à crítica da economia política, no primeiro volume do *Capital* (1867). Aqui temos a análise filosófica de Marx das oposições entre valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, tempo de trabalho remunerado e tempo de trabalho não remunerado. Estas oposições, explicadas num determinado momento, efetivamente remodelam, nos termos da economia política, a oposição entre práxis e trabalho, que era central para a ideia de alienação. O resultado disso é contraditório. Por um lado, Marx rejeita a linguagem moral ao descrever a exploração. Por outro lado, na medida em que a exploração remodela a alienação nos termos da economia política, toda a ideia se apoia na antropologia filosófica

normativamente rica das primeiras obras de Marx. O Marx maduro tem e não tem uma teoria da natureza humana com implicações morais.

## A Teoria do Valor do Trabalho

A crítica de Marx a Ricardo é crucial para a diferença entre Hegel e Marx, pois Hegel tinha adotado acriticamente os resultados de Ricardo. Ricardo remodela a economia política de Adam Smith de duas maneiras decisivas. Primeiro, ele vê a fonte da riqueza de capitalistas, trabalhadores e proprietários de terra como surgindo de diferentes coisas (lucros, salários e renda), rompendo as conexões indiferenciadas de Smith entre toda a população e a “riqueza das nações” em três partes componentes. A implicação disso é que o capitalismo é mais uma *sociedade de classes*, em que diferentes grupos possuem interesses materiais distintos, do que é uma sociedade como um agregado nacional de papéis no processo de produção social total. Segundo, Ricardo rejeita como absurda a ideia de Smith de que as mercadorias possuem um valor natural, expresso como preço monetário, que está baseado na oferta e na demanda. De acordo com Ricardo, o valor natural de uma mercadoria é o tempo de trabalho social médio (“necessário”) que entrou na fabricação do bem.

De acordo com Ricardo, o capitalismo é justo porque, embora o trabalho seja a fonte do valor, a proporcionalidade é preservada. Aos trabalhadores é pago o equivalente em salários monetários do valor das mercadorias que eles produzem (menos os custos e a renda). Mas então o que é o lucro? Brilhante como era, a teoria de Ricardo tinha um papel importante nisso: se o trabalho é a fonte do valor e o lucro é um excedente além do resgate dos custos do capitalista e da despesa com salários, então o lucro deve ser um *valor excedente extraído do trabalho* além da participação do produto total que os salários, a renda e a despesa do capitalista representam. O lucro deve finalmente vir do *trabalho realizado gratuitamente*. Este é o germe da versão especificamente marxista da Teoria do Valor do Trabalho.

Para explicar teoricamente esta compreensão, Marx precisa desenvolver uma análise filosófica da forma mercadoria do produto



social e relacionar isto com a capacidade ou o poder do trabalhador para realizar socialmente trabalho útil. As mercadorias são bens que satisfazem necessidades humanas socialmente definidas e que são produzidas sob duas condições especiais: as unidades de produção não são comunitárias, mas reciprocamente separadas (“propriedade privada”), e a troca geralmente acontece através do meio dinheiro. Assim, a definição da mercadoria como “uma utilidade feita por produtores privados para venda no mercado” implica uma divisão conceitual do objeto entre a sua utilidade para satisfazer uma necessidade humana socialmente determinada (o seu *valor de uso*, ou utilidade para o consumidor) e o fim para o qual ela foi produzida (o seu *valor de troca*, ou valor negociável). O dinheiro, como “encarnação do trabalho social” (TSV3, p. 130), é uma mercadoria especial que reflete o valor de troca de outras mercadorias funcionando como um equivalente universal, ele é um meio para a representação do valor, assim como é algo que pode ser comprado e vendido no mercado.

A separação das unidades de produção e a integração dos seus produtos através do processo de troca significam que o capitalismo é paradoxalmente mais e menos social do que outros modos de produção. O trabalho é um processo social não somente porque os indivíduos devem cooperar no local de trabalho, mas porque, numa sociedade capitalista com uma extensa divisão do trabalho, a satisfação da totalidade de necessidades da comunidade exige uma vasta colaboração de toda a sociedade. Porém, esta colaboração é realizada através dos mecanismos cegos do mercado e é acompanhada pela apropriação privada do produto social excedente. Embora o capitalismo vá além da produção comunitária e dos sistemas de troca na sua socialização do trabalho, ele é ao mesmo tempo profundamente anárquico e individualista na sua organização respectivamente da produção e da distribuição.

A diferença entre uso e troca reflete outra distinção, ou seja, entre trabalho concreto e trabalho abstrato. O *trabalho concreto* é o dispêndio do esforço humano por um indivíduo específico na produção de um determinado bem com um valor de uso social

definido, enquanto que o *trabalho abstrato* é o tempo de trabalho socialmente necessário exigido por um indivíduo médio, que determina o valor de troca do bem. Modificando Ricardo significativamente, Marx afirma que o valor de troca de uma mercadoria reflete o tempo de trabalho socialmente necessário exigido para a sua produção *no momento da troca*. Assim, de acordo com a teoria do valor do trabalho, os avanços nas técnicas de produção realmente desvalorizam as mercadorias existentes. Com a distinção entre trabalho abstrato e trabalho concreto em mente, o que Marx quer dizer com “socialmente necessário” é o tempo de trabalho médio exigido por um trabalhador de capacidade média sob as condições geralmente obtidas na indústria em questão para produzir a coisa em questão (C1, p. 44-45). O que Marx chama de “abstração real” é a dominação social do trabalho abstrato sobre o trabalho concreto:

Todo trabalho é, falando fisiologicamente, um dispêndio da força de trabalho humano e, no seu caráter de trabalho humano abstrato idêntico, ele cria e forma o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio da força de trabalho humano numa forma especial e com um objetivo definido, e nisso, no seu caráter de trabalho concreto útil, ele produz valores de uso (C1, p. 46).

Seguindo o caráter duplo do trabalho e a diferença entre uso e troca, Marx introduz mais uma distinção dentro da noção de trabalho. O valor de troca da mercadoria força de trabalho, refletido no salário, é a quantidade exigida para sustentar os trabalhadores e seus dependentes (que é o valor requerido para reproduzir a força de trabalho). O valor de uso da força de trabalho é o próprio trabalho, a transformação da natureza em bens de utilidade. A implicação disso é que durante uma parte do dia o trabalhador reproduz a sua força de trabalho. No resto do dia, eles realizam trabalho para o capitalista. Portanto, o valor produzido pelo trabalhador consiste de duas partes: o trabalho remunerado que é refletido nos salários e o *trabalho não remunerado* ou *excedente*,

apropriado pelo patrão como lucro, na forma exclusivamente capitalista de extração do produto social excedente:

[Uma] falsa aparência distingue o trabalho assalariado das outras formas históricas de trabalho. Com base no sistema de assalariamento, mesmo o trabalho não remunerado parece ser trabalho remunerado. Com o escravo, pelo contrário, mesmo aquela parte do seu trabalho que é paga parece ser não remunerada. Naturalmente, para trabalhar o escravo precisa viver, e durante uma parte do dia de trabalho ele vai repor o valor da sua própria manutenção. Mas uma vez que nenhuma barganha é estabelecida entre ele e o seu senhor, nenhum ato de vender e comprar ocorre entre as duas partes, todo esse trabalho parece ser doado por nada. Tome-se, por outro lado, o servo camponês... O camponês trabalhava, por exemplo, três dias para si no seu próprio campo ou no o campo alugado para ele, e os três outros dias ele executava trabalho compulsório e gratuito na propriedade do senhor. Aqui, então, as partes remuneradas e não remuneradas do trabalho estavam sensivelmente separadas, separadas no tempo e no espaço... De fato, contudo, se um homem trabalha três dias da semana para si no seu próprio campo e três dias por nada na propriedade do senhor, ou se ele trabalha na fábrica ou na oficina seis horas diárias para si e seis para seu empregador, isto dá no mesmo, embora neste último caso as partes remuneradas e não remuneradas do trabalho estejam inseparavelmente misturadas umas com as outras, e a natureza de toda a transação está completamente mascarada pela intervenção de um contrato e da remuneração recebida no final da semana. O trabalho gratuito parece ser fornecido voluntariamente numa instância e compulsoriamente na outra. Isto faz toda a diferença (MESW, p. 211).

A forma mercadoria da força de trabalho – a capacidade dos trabalhadores de executar múltiplos tempos médios de trabalho socialmente – depende da sua liberdade. Isto significa tanto a sua liberdade em relação à coerção extraeconômica, diferentemente do escravo e do servo, mas também a sua “liberdade” em relação à posse dos meios de produção. Finalmente, o valor do salário, o valor da mercadoria força de trabalho, reflete um equilíbrio dinâmico.

Há uma tendência a decrescer por causa dos avanços nas técnicas de produzir as necessidades dos trabalhadores. Há também uma tendência de aumentar por causa daquilo que Marx chamava de um “elemento histórico e moral”, isto é, melhorias na educação e no treinamento resultantes da produção de alta tecnologia e ganhos que refletem lutas sindicais bem-sucedidas.

## Acumulação de capital e declínio histórico

Os detalhes da discussão de Marx sobre a força de trabalho e sobre a forma mercadoria são cruciais para compreender o marxismo. Ao contrário, quando nos voltamos para os outros volumes do *Capital*, somente os resultados da investigação de Marx sobre a acumulação de capital e as tendências de crise do sistema são importantes para os objetivos presentes. Está além do alcance deste livro examinar as fórmulas de Marx, ou considerar as questões relativas à transformação dos valores em preços, a forma matemática da tendência à queda da taxa de lucro ou outras questões específicas.

Não se trata de sugerir que a economia marxista é desimportante. Ao lado do desenvolvimento da filosofia social de Marx, naturalmente, a economia marxista é hoje um campo completamente matemático e altamente especializado, em que a capacidade afirmativa e o modelo sofisticado rivalizam com a economia neoclássica. Os destaques incluem a reconstrução neorricardiana de Piero Sraffa da economia marxista (SRAFFA, 1975), a explicação matemática da economia marxista de Makoto Itō (ITŌ, 1988), a análise do capitalismo americano pós-guerra de Michel Aglietta (AGLIETTA, 1979), o exame da economia mundial de Samir Amim (AMIM, 1974) e o estudo do capitalismo financeiro no século XX de Giovanni Arrighi (ARRIGHI, 1994).

A “lei geral da acumulação capitalista” de Marx descreve a substituição do capital variável, ou “trabalho vivo”, no processo de produção, pelo capital constante, ou “trabalho morto”. Marx propõe que, embora o *valor excedente absoluto* possa ser gerado pelo aumento da duração e da intensidade do trabalho, a forma especificamente capitalista de exploração é a geração do *valor excedente relativo*, através do melhoramento da produtividade do trabalho (C1, p. 508-518). Através da introdução de uma nova maquinaria, o capitalismo estimula a inovação tecnológica, mas “como qualquer outro instrumento de aumento da produtividade do

trabalho, a maquinaria é tendente a baratear as mercadorias e, encurtando a parte do dia de trabalho na qual o trabalhador trabalha para si, aumenta a parte que ele dá ao capitalista por nada” (C1, p. 371). O movimento no sentido da inovação tecnológica, cujo mecanismo é a exploração através da produção de valor excedente, aumenta a produtividade do trabalho (novas técnicas, maquinaria avançada) e reduz o valor da força de trabalho (produtos baratos, sindicatos enfraquecidos). A principal questão filosófica é que a luta de classes e a exploração do trabalho são, portanto, a mesma coisa que a acumulação de capital e a expansão do valor. A exploração capitalista é dirigida pelo “espírito mundial” do dinheiro, isto é, pela dinâmica da acumulação e pela lógica do valor. “Acumular, acumular!”, escreve Marx: “A acumulação por causa da acumulação, produção por causa da produção: com esta fórmula [é] expressa a missão histórica da burguesia” (C1, p. 595).

Marx dedica o segundo volume do *Capital* ao processo complexo de reprodução ampliada, que envolve um equilíbrio dinâmico entre os diferentes setores econômicos, que ele divide, para simplificar, em Departamento I (meios de produção) e Departamento II (bens de consumo). No terceiro volume do *Capital*, Marx introduz a concorrência e apresenta os dois aspectos da acumulação – a geração do valor excedente relativo através da inovação tecnológica e a canibalização das empresas em concorrência – juntos. A “concentração e a centralização do capital” significam a concentração dos meios de produção através da inovação tecnológica e a centralização de muitos capitais em grandes corporações.

Marx demonstra que há uma relação entre a concorrência do mercado e a dimensão de classe da exploração, porque a concorrência impõe a disciplina capitalista aos “capitais individuais”, que então “devem se comportar como capital” (MARX, 1973, p. 657). Embora a concorrência imponha as tendências inerentes do capitalismo aos empresários individuais, o principal mecanismo que gera a concentração e a centralização do capital são as crises periódicas que assolam o sistema. De acordo com Marx, as crises

periódicas de superprodução de mercadorias ocorrem como uma consequência natural da anarquia da produção capitalista, graças à tendência do capital de migrar na direção das taxas de lucro mais elevadas, combinada com a incapacidade de planejar racionalmente a economia capitalista. Quando isto acontece, uma “falência” econômica ou crise é desencadeada em seguida a um crescimento espetacular, com o resultado de que muitas empresas entram em falência e são canibalizadas pelos sobreviventes. “A destruição violenta de capital”, escreve ele nos *Grundrisse*, “não por relações externas a ele, mas antes como condição de sua autopreservação, é a forma mais surpreendente na qual é próprio dele desaparecer e dar lugar a um estágio mais elevado da produção social” (MARX, p. 749-750).

As crises periódicas resultam num crescimento temporário da taxa geral de lucro, como consequência da destruição de alguns capitais (além de, por vezes, uma diminuição dos salários, por causa do alto desemprego). O processo precipita uma nova rodada de inovação tecnológica junto com a concentração e a centralização do capital, até alcançar um determinado ponto em que o capitalismo elimina as áreas atrasadas. Então, as empresas remanescentes são tão grandes que o seu fracasso, acelerado pela superprodução, mas fundamentalmente causado pelos lucros declinantes, indicaria o colapso completo da economia. Uma vez que isto ocorra, o dinamismo do capitalismo está perdido. Para Marx, portanto, as crises periódicas do capitalismo culminam numa tendência histórica de longo prazo à estagnação do modo de produção capitalista.

Para explicar isto, Marx desenvolve uma análise da tendência do capital de migrar de setores, indústrias e países econômicos avançados para setores, indústrias e países atrasados, à busca de taxas de lucro mais elevadas. Marx acredita que ele pode demonstrar uma tendência de crescimento dos custos de investimento com a inovação tecnológica. Quando combinado com uma taxa equilibrada de lucro generalizada através de toda a economia, isto significa uma tendência geral de queda da taxa de lucro (Tendência de Queda da Taxa de Lucro: TQTL). Marx afirmava

que “esta é em todos os aspectos a lei mais importante da economia política, e a mais essencial para a compreensão das relações mais difíceis. Esta é a lei mais importante do ponto de vista histórico” (MARX, p. 748).

As implicações da TQTL são históricas no sentido hegeliano de que isto indica o surgimento e a queda histórica do capitalismo. Na medida em que a dinâmica do capitalismo leva à migração do capital para os setores subdesenvolvidos, esta industrialização se espalha nacionalmente e depois internacionalmente, mas no final, “além de um determinado ponto, o desenvolvimento das forças produtivas se torna uma barreira para o capital; por isso, a relação capitalista se torna uma barreira para o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho” (MARX, p. 749). Esta barreira assume a aparência fenomênica da TQTL, cuja consequência é a estagnação generalizada, na versão capitalista da longa crise do feudalismo. Para explicar por que isto ainda não aconteceu, Marx levantou a hipótese de que existiam várias contratendências à TQTL, que prolongavam a expectativa de vida do capitalismo através da elevação temporária dos lucros. Provavelmente, o mais importante nisso a partir da perspectiva histórica é o investimento externo e a exploração colonial, já que estas coisas fornecem potencialmente grandes oportunidades para a geração de superlucros.

Marx e Engels anteciparam o colapso do capitalismo durante as suas vidas. O volume I do *Capital* fecha exatamente com esta nota de esperança: “a sentença [de morte] da propriedade capitalista ressoa; os expropriadores são expropriados” (C1, p. 763). Muitos marxistas continuaram esta tradição, com toda geração produzindo uma nova previsão do fim iminente da exploração num cenário catastrófico.



## Classes sociais

A intenção oculta no *Capital* está agora clara: a revolução proletária simplesmente processa a contradição inerente ao modo de produção capitalista, a sua tendência histórica à estagnação, até a sua consequência final. Por conseguinte, o conceito de classe de Marx é aquele que está baseado na exploração e é *relacional* e *antagônico*, no qual as classes encarnam o movimento histórico da contradição social. Ele escreve que o proletário e o capitalista são simplesmente “personificações” das forças produtivas e das relações de produção (respectivamente) (MARX, 1973, p. 303-304). A principal ideia é que a relação de exploração é a base dos interesses objetivos materiais das classes sociais. Não se trata certamente de uma estratificação de renda ou modelo de *status* ocupacional. Portanto, é muito diferente das concepções sociológicas comuns e populares de “classe”. Isto é também incompleto: o volume 3 do *Capital* aborda a questão das definições – e aqui o manuscrito some nas reticências da morte de Marx. Numa incrível ironia da história, a influente teoria da luta de classes de Marx não forneceu uma plena definição de classe social.

Não obstante, Marx proporcionou escritos históricos volumosos sobre a luta de classes (DRAPER, 1977). Tomando os escritos históricos de Marx como base, um modelo sério das classes como formadas através da exploração permitiu que a produção fosse aplicada com sucesso à sociedade antiga e à produção baseada no escravo (DE STE CROIX, 1981) e à sociedade feudal na Idade Média tardia (BOIS, 1984). No entanto, Marx admite nos seus escritos históricos que as gradações de *status* e controle sobre o processo de trabalho desempenham um importante papel nas complicadas classes sociais historicamente existentes.

Voltando-se para o capitalismo, a classe operária, de acordo com Marx, é o trabalhador assalariado e coletivo que se compromete com o trabalho produtivo e improdutivo e que gera um produto social excedente. Por causa da ausência de propriedade dos meios de

produção, este produto excedente é apropriado indiretamente pelo capitalista através da forma salário. Marx considera não somente a produção manual do valor excedente, mas também o trabalho assalariado improdutivo dos empregados domésticos, dos empregados no comércio e dos funcionários administrativos (MARX, 1973, p. 305-306). A classe capitalista é a classe que explora o trabalho assalariado através da sua propriedade dos meios de produção. Marx afirma que toda a classe de exploradores redistribui o produto excedente social através dos mecanismos do mercado, de modo que os industriais capitalistas, os capitalistas financeiros e os “rentistas” donos de estoque fazem parte da mesma classe (TSV2, p. 29). Os capitalistas geralmente delegam a função de controle implícita na propriedade a gerentes que não podem ser membros da classe dominante. E, em terceiro lugar, existe a aristocracia da terra, que vive de explorar a renda da terra dos arrendatários rurais. Marx em geral admite que, embora haja “três grandes classes na sociedade moderna”, há muitos “estratos intermediários e transitórios [que] apagam a linha de demarcação (de classe)” (C3, p. 794, 862). Há, além disso, os empresários familiares (*petite bourgeoisie*), que são em termos de Marx pequenos capitalistas, porque eles trabalham coletivamente e repartem os lucros, quando possuem os seus próprios meios de produção. Finalmente, Marx descreve como o *lumpenproletariat* aqueles que são semipermanentes não num emprego legal, incluindo criminosos e mendigos.

De fato, muitas das “classes” do *Manifesto comunista* (e em outros lugares) são realmente grupos de *status* e não classes sociais. Marx e Engels admitem que a “gradação múltipla de posição social” tem um importante papel nas sociedades pré-capitalistas. Os “estratos intermediários” do capitalismo sugerem que a situação permaneceu complicada. Às vezes, Marx realmente reconhece que o proletariado “constitui constantemente [uma] proporção declinante (ainda que ele cresça absolutamente) da população total” (TSV3, p. 63). Há um extenso debate na teoria marxista sobre como definir os estratos médios, assim chamados porque, primeiro, a classe média

não é uma classe fundamental da produção, mas antes uma série de gradações entre a burguesia e o proletariado, e, segundo, o termo “classe média” é às vezes confundido com a burguesia, visto que a burguesia era a classe intermediária entre o campesinato e a aristocracia no modo de produção feudal. Erik Olin Wright solicitamente define as classes principalmente pela relação de exploração (p. ex., salários), em segundo lugar, pela relação de controle dos meios de produção (p. ex., gerentes e funcionários) e, em terceiro lugar, pelo controle sobre o próprio processo de trabalho (p. ex., ocupações profissionais, empregados assalariados e trabalhadores assalariados) (WRIGHT, 1979, p. 14-21). Estas definições fornecem uma escala segmentada com a burguesia e o proletariado em ambas as extremidades, e uma série de “localizações de classe contraditórias” que ocultam parcialmente desde as frações da classe dominante (p. ex., executivos corporativos superiores), passando pelos amplos estratos médios, até as frações da classe operária (p. ex., funcionários de escritório). Muitos profissionais assalariados com credenciais educacionais se qualificariam nestas definições como membros dos estratos médios, por causa do seu controle do processo e da sua direção do trabalho de outros empregados, junto com a permanência no emprego e privilégios materiais associados com o prestígio social.

Apesar da complexidade ramificada das sociedades de classe, Marx e Engels anunciam no *Manifesto comunista* que “a sociedade [capitalista] como um todo é cada vez mais dividida em dois grandes campos hostis” (MESW, p. 36). No *Capital*, Marx sustenta que um processo histórico de proletarização da população trabalhadora é uma consequência natural da lei geral da acumulação capitalista (C1, p. 763). Esta tese sobre a simplificação da formação de classe no capitalismo avançado é afirmado com limitações, mas ela realiza um importante trabalho teórico, porque ela claramente liga a história econômica com a estratégia política.

## A libertação das mulheres

A formação de classe – já complexa – é mais complicada ainda pela divisão de gênero no trabalho, envolvendo (principalmente) o trabalho doméstico não remunerado, realizado principalmente pelas mulheres, e o trabalho produtivo assalariado, realizado mais frequentemente pelos homens. De acordo com Lise Vogel, “Marx apresenta posições que sustentavam os direitos das mulheres e protegiam, com o melhor de sua compreensão, os interesses e o futuro de todos os membros da classe operária” (VOGEL, 1983, p. 70). Marx era um defensor coerente da libertação das mulheres, e a obra de Engels *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) é a principal afirmação marxista sobre a opressão das mulheres, que está fundamentada nos cadernos etnográficos de Marx de 1880-1881. Marx e Engels identificaram a subordinação das mulheres como envolvendo ausência de direitos políticos, negação do acesso ao trabalho socialmente reconhecido e monetariamente remunerado e perda de controle sobre suas ações e corpos na família patriarcal. Eles também denunciaram o sistema de participação forçada num sistema assimétrico da moral sexual – a monogamia – que restringia a sexualidade das mulheres, ao passo que incentivava a promiscuidade masculina. Apesar de descrever a posição da mulher na vida doméstica das famílias da burguesia e também do proletariado como “escravidão”, contudo, Marx não vê a relação moderna entre homens e mulheres como uma relação de classe.

O jovem Marx vê a relação entre homens e mulheres como um indicador elementar da emancipação em geral, pois “a extensão em que a outra pessoa, enquanto pessoa, se tornou para alguém uma necessidade [é] a extensão em que este alguém na sua existência individual é um ser social” (MECW3, p. 296). Nestas passagens (como em outros lugares), Marx usa mais a palavra alemã *Mensch*, que significa “ser humano”, do que *Männer*, que significa “homens”, mas as traduções inglesas dos anos de 1950 e 1960 dão a falsa

impressão de que Marx acha que os homens exemplificam a humanidade e que as mulheres são simplesmente uma especificação adicional. De fato, Marx era altamente radical nesta época, acreditando que a libertação dos homens e das mulheres não somente eliminaria as desigualdades sociais, mas também culminaria na abolição da família e numa sexualidade não excludente. Ao contrário, Engels, talvez mais conservadoramente, sustenta que a emancipação humana tornaria as ligações sexuais ao longo da vida possíveis pela primeira vez na história desde o advento da sociedade de classe (DRAPER, 1972).

Tanto Marx quanto Engels documentaram as terríveis condições sociais das classes operárias europeias. Eles descreveram o trabalho infantil generalizado, a impossibilidade de mulheres grávidas pararem de trabalhar e o salto na prostituição e no alcoolismo durante o século XIX como animalização e desmoralização. Eles também descreveram a “escravidão latente na família” que envolvia o trabalho doméstico e a atividade do trabalhador masculino como um corretor do trabalho da sua mulher e dos seus filhos (VOGEL, 1983, p. 44-50). Mas, na realidade, como Marx e Engels sustentaram, o autoritarismo patriarcal e as relações de propriedade foram combinados muito antes do capitalismo.

A explicação de Engels para esta situação, baseada nos cadernos de Marx, era que a subordinação das mulheres surgiu com o advento das classes e que de fato as condições da opressão das mulheres aumentaram com o progresso das forças produtivas. A instituição do casamento burguês era basicamente uma transação de propriedade envolvendo a prostituição legalizada, mas a dissolução dos laços familiares tradicionais pelo menos enfraqueceu fatalmente a autoridade patriarcal do chefe masculino da família (MESW, p. 499, 507).

Traçando a evolução da família e a sua relação com a propriedade, Engels afirmou que a divisão do trabalho, com o advento das comunidades agrárias, era a base da sociedade de classes, porque ela permitia a produção do excedente social. Engels

propôs que a apropriação do excedente social implicava diretamente relações de propriedade, com a consequência de que a acumulação da riqueza se tornava uma questão social para a minoria capaz de dominar o excedente. Esta minoria, Engels conjecturava, consistia de homens que tinham sido encarregados da divisão natural do trabalho para suprir a família de comida e defendê-la de ataques. A produção de um excedente tornava possível a consolidação do poder nas mãos dos homens, com a consequência de que o “direito materno”, a supremacia da mulher chefe da família, foi derrotado. “A derrubada do direito materno foi a derrota histórica mundial do sexo feminino”; Engels escreveu: “o homem agarrou as rédeas da casa; a mulher foi degradada, sujeitada como a escrava do desejo do homem, como um mero instrumento para fazer filhos” (MESW, p. 488).

Nesse contexto, Engels reivindicou que a família monogâmica foi “a primeira forma da família que se baseou não nas condições naturais, mas econômicas – na vitória da propriedade privada sobre a propriedade primitiva, natural, comunal” (MESW, p. 494). Ele, portanto, sustenta que “o primeiro antagonismo de classe que aparece na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher no casamento monogâmico, e a primeira opressão de classe é aquela do sexo feminino pelo masculino” (MESW, p. 495). As primeiras classes, em outras palavras, são homens e mulheres. Por esta razão, o casamento monogâmico apareceu no final da era pré-histórica “como a sujeição de um sexo pelo outro, como a proclamação de um conflito entre sexos totalmente desconhecido até então” (MESW, p. 494).

A luta para superar os remanescentes do direito materno e da sucessão matrilinear foi historicamente longa, Engels afirma, e continuou na Antiguidade. Mas o antagonismo sexual de classe rapidamente permitiu a produção com base no escravo, enquanto a divisão social do trabalho se ramificava e as forças produtivas aumentavam. Marx e Engels aceitam a complicação das principais teses do materialismo histórico que isto implica. Contudo, eles

afirmam que, embora o membro masculino de uma classe explorada (escravo, servo, operário) tivesse o membro mulher desta classe para realizar o trabalho doméstico para ele, este trabalho reproduz a força de trabalho do homem, que é então explorado pela classe dominante. Assim, Marx e Engels parecem raciocinar, as relações familiares são opressivas (política e ideologicamente), mas não são economicamente exploradoras. Não obstante, a sua hipótese sugere que a família representa uma opressão quase de classe, com características potencialmente exploradoras, algo que assenta desconfortavelmente com a demanda de unidade proletária.

Em todo caso, o programa político de Marx e Engels é claro: a revolução proletária deve envolver a libertação da mulher. Eles exigem a transformação do trabalho doméstico em serviços publicamente reconhecidos e materialmente remunerados, a socialização das crianças e a educação das crianças, a abolição da herança de propriedade e plenos direitos políticos, o acesso ao mercado de trabalho e a participação cívica das mulheres. Com a racionalização da propriedade, Engels prevê, “a família única deixa de ser a unidade econômica [e] o governo da casa é transformado numa indústria social” (MESW, p. 503). A base econômica da opressão das mulheres é eliminada.

## O Estado

Marx acredita que os pontos críticos em torno do dia de trabalho e do sistema de salários tendem espontaneamente a se tornar um conflito político, não menos importante por causa da necessidade de lutar contra as leis injustas destinadas a apoiar o interesse capitalista. A restrição da exploração ilimitada através da organização de sindicatos, culminando na legislação sobre o dia de oito horas, por exemplo, foi o resultado de “uma guerra civil prolongada e mais ou menos oculta entre a classe capitalista e a classe operária” (C1, p. 412-413). Desta perspectiva, Marx vê o Estado nacional moderno como um instrumento da classe capitalista para a aplicação legal das endógenas “leis de movimento” da acumulação de capital e para a defesa armada da instituição da propriedade privada dos meios de produção. O braço executivo do Estado, Marx e Engels escrevem, é uma expressão da exploração coletiva da classe operária pela classe capitalista, um “comitê para administrar os assuntos comuns de toda a burguesia” (MESW, p. 37), cujo centro de gravidade são “os corpos armados de homens” expressamente destinados à supressão da revolta proletária contra a classe capitalista. O Estado é um instrumento de dominação de classe porque “o poder político, propriamente dito, é simplesmente o poder organizado de uma classe para oprimir a outra” (MESW, p. 53) e, na verdade, é a posse de um aparelho de Estado que transforma uma classe economicamente dominante numa classe dominante propriamente dita. Então, de acordo com Marx e Engels, a política é principalmente um reflexo da economia – especificamente, a política é o resultado da generalização dos interesses econômicos da classe exploradora e a institucionalização destes interesses num corpo especial de homens e mulheres cuja separação dos interesses particulares permite a eles representar os interesses daquela classe como um todo (MESW, p. 577).

Não obstante, especialmente nos seus escritos históricos, Marx também admitiu que o aparelho de Estado, enquanto baseado nos



interesses econômicos, tem uma autonomia relativa de ação, não somente em relação às frações particulares da classe dominante, mas na verdade em relação à classe como um todo. Marx é muito claro sobre esta consequência da exploração, uma “enorme organização burocrática e militar, com sua extensa e artificial maquinaria estatal, [um] terrível organismo parasitário” (MESW, p. 169), que tem a capacidade, em circunstâncias excepcionais, de agir como um árbitro neutro entre as classes conflitantes. Ainda em 1852, a “máquina do Estado” tinha à sua disposição “um exército de meio milhão de funcionários” ao lado das suas forças militares. O aparelho institucional torna possível o fenômeno do “bonapartismo”, uma ditadura militar conduzida por figuras carismáticas, em que o Estado mantém a estabilidade da ordem social evitando os conflitos de classe. Embora isto implique que o aparelho relativamente autônomo do Estado tem a função subordinada de regular a unidade da formação social, deve ser observado que, para Marx, o Estado bonapartista, evitando o conflito de classe, efetivamente preserva a propriedade privada. Por esta razão, Marx insiste que o Estado nacional moderno, independentemente da sua forma de governo, é uma “ditadura da burguesia”, porque a distinção entre democracia e autoritarismo, embora isto faça uma diferença política tática, não altera o fundamento de classe do Estado.

Os vários debates posteriores no marxismo – começando com Engels – sobre a “autonomia relativa” do Estado em relação ao capital e a capacidade da política de “retornar” à sua base econômica são uma tentativa de capturar analiticamente estas posições descritivas. Ao lado de uma posição instrumental que vê o Estado como uma máquina de manutenção da dominação de classe e da exploração econômica (p. ex., MESW, p. 37, 169), há também o que tem sido chamado, mais por causa da sua primazia lógica do que pela frequência de sua presença na obra de Marx, de “a teoria geral do Estado de Marx” (DRAPER, 1977, p. 584). A alegação geral é que, embora o Estado possa às vezes ser diretamente manipulado pela classe dominante, o seu caráter de classe é fundamentalmente determinado pelas relações de propriedade dominante (p. ex.,

MESW, p. 181-182). As democracias parlamentares às vezes decretam reformas contra os interesses da classe capitalista, mas elas permanecem estados capitalistas em virtude da sua defesa jurídica da propriedade privada e do seu investimento econômico na infraestrutura, que são ambas benéficas à classe capitalista (p. ex., C1, p. 229, 461).

Para Marx, o aparelho de Estado burguês é uma “excrecência parasitária” (MESW, p. 288), não algo que o partido do proletariado deva capturar e implantar no interesse da transformação do capitalismo em socialismo. Marx é inflexível no fato de que “o primeiro passo na revolução da classe operária deve ser o erguimento do proletariado à posição de classe dominante” (MESW, p. 52), e que o segundo passo é dismantelar o aparelho de Estado burguês (MESW, p. 288-290). O Estado proletário é uma “república social” (MESW, p. 287) baseada na democracia participativa da população armada, que abole a “escravidão social” da classe operária através da nacionalização da propriedade (MESW, p. 290-291). (Organismos participativos de massa com eleição direta e debate aberto surgidos na maioria das revoluções desde 1871, e que foram posteriormente chamados de “soviets”, “conselhos operários”, “shoras”, e assim por diante.) A substituição do Estado nacional e da propriedade privada por uma república democrática social participativa baseada na propriedade socializada fornece o ponto-chave do significado da notória expressão de Marx da “ditadura do proletariado” (MESW, p. 259).

Para Marx, todo Estado é por natureza uma ditadura de classe, porque é a expressão política das relações econômicas que formam a anatomia da sociedade, de modo que todos os estados defendem – com a força coercitiva que necessariamente apoia as relações jurídicas – os interesses materiais da sua classe dominante. Então, o termo “ditadura” não é usado em oposição à “democracia” (para Marx, tanto as democracias parlamentares quanto os regimes autoritários são ditaduras, na medida em que eles expressam os interesses da classe dominante), mas em oposição à “extinção do Estado” (MESW, p. 327-328). Para Marx, a “república social”

organiza a eliminação da propriedade capitalista, a federação global das repúblicas socialistas abole as desigualdades remanescentes e o mundo comunista sem Estado é a precondition da abundância (MESW, p. 319-320).

O elemento “anarquista” em Marx não deve ser esquecido. Marx permaneceu durante toda a sua vida um defensor da democracia – inicialmente da democracia parlamentar e depois da democracia participativa – e um entusiasta às vezes nostálgico da antiga democracia da *polis* grega. Mas Marx não é um *democrata*, se o que isto significa é uma defesa da democracia como o melhor regime para uma boa comunidade e, assim, o fim último da estratégia política. Para ser exato, Marx é um democrata instrumental, um defensor da democracia como o melhor meio para a autoemancipação dos oprimidos e a única maneira de organizar cooperativamente a “dominação dos produtores associados” durante a transição para o comunismo. Em termos de estratégia política, dos fins ou objetivos da mobilização social, Marx é realmente antipolítico, algo que deriva diretamente da noção de que o Estado é a expressão da exploração. Para Marx, a política é o confronto de classe contra classe no nível do poder estatal, e uma sociedade sem exploração não possuiria classes, e assim não haveria necessidade de nenhum Estado.

## Ideologia burguesa

De acordo com Marx, a principal limitação da ação política da classe operária não é realmente o Estado capitalista, mas a ideologia burguesa; na qual “os homens e as suas relações aparecem de cabeça para baixo, como numa *câmara escura*” (MECW5, p. 36). A implicação desta famosa afirmação é que a classe operária tem interesses materiais na revolução social, mas está imbuída com a falsa consciência em relação a estes interesses materiais. Por exemplo, Marx comenta que “em vez do lema conservador ‘uma justa remuneração diária para um trabalho diário’, [o proletariado] deve inscrever na sua bandeira a palavra de ordem revolucionária ‘abolição do sistema de salários’” (MESW, p. 226). Tal como ocorreu com a inversão materialista de Hegel, a inversão da perspectiva envolvida em sair da ideologia burguesa para a consciência proletária implica uma mudança do ideológico para a cognição científica.

Nos escritos de Marx, o termo “ideologia” é utilizado criticamente para significar uma representação distorcida das relações sociais centradas na produção material, que, ocultando as contradições sociais, serve aos interesses da classe dominante (LARRAIN, 1979). A ideologia se refere somente a este subconjunto de ideias que têm a função social de justificar a dominação de classe: ela não significa uma visão de mundo de classe (ao contrário, ela significa elementos específicos *dentro* de uma visão de mundo) e definitivamente não significa ideias em geral. O argumento de Marx de que “em todas as épocas, as ideias dominantes são as ideias da classe dominante” é mais uma afirmação sobre como a maioria das ideias sociais dominantes devem provavelmente ter consequências benéficas para o conjunto predominante dos interesses materiais (um argumento funcionalista) do que a noção de que a ideologia é uma conspiração.

O modo mais importante como os conjuntos de ideias funcionam para justificar a dominação de classe não é legitimar diretamente a

dominação, mas antes torná-la invisível, naturalizando a exploração e representando as alternativas como impossíveis e impensáveis. Esta é a consequência da forma indireta de exploração sob o capitalismo, que apresenta as relações de dominação como relações de liberdade, ao lado da tendência de as “ideias dominantes” representarem a-historicamente a sociedade. Marx satiriza os apologistas do capitalismo por sua representação acrítica do capitalismo como natural e inevitável, e não como social e histórico, mas ele também reconhece que estas descrições ideológicas representam precisamente o modo como as relações sociais aparecem superficialmente. O reino da troca de mercado realmente é caracterizado pela “igualdade e liberdade” formais, observa Marx, mas isto apenas oculta o modo como “esta aparente igualdade e liberdade individuais desaparecem” nas profundezas das relações de produção, em que a exploração significa que elas “demonstram ser desigualdade e iliberdade” (MARX, 1973, p. 247-248).

As ideologias não são um engano, mas antes uma limitação estrutural. As ideologias “não ultrapassam [intelectualmente] os limites em que [a sua classe] ocupa na vida”, e estes limites são fundamentalmente as relações de produção (MARX, p. 117). Marx sustenta que as superfícies aparentes da economia burguesa (troca igual) ocultam a essência exploradora das relações de trabalho assalariado e que a economia política clássica é ideológica porque ela simplesmente registra estas aparências superficiais (C3, p. 797). Na passagem frequentemente citada, Marx propõe que o processo de “abstração real”, a regra da equivalência baseada no trabalho abstrato, significa que a mercadoria é “realmente uma coisa muito estranha, cheia de sutilezas metafísicas e escrúpulos teológicos”:

Uma mercadoria... é uma coisa misteriosa, simplesmente porque nela o caráter social do trabalho dos homens [o valor de troca do trabalho abstrato] aparece para eles como um caráter objetivo estampado no produto deste trabalho; na medida em que a relação dos produtores com a soma total do seu próprio trabalho é apresentado para eles como uma relação social, existente não entre eles mesmos, mas entre os

produtos do seu trabalho... esta é uma relação social definida entre os homens, que assume, a seus olhos, a forma fantástica de uma relação entre as coisas (C1, p. 45).

A produção de mercadoria, Marx assim sustenta, gera um mundo invertido de representações que ele descreve como sendo o “fetichismo da mercadoria”, em que a mercadoria parece assumir as propriedades sociais do agente e o trabalhador parece simplesmente um objeto natural dominado pelas “leis gerais do movimento” da economia. Este é um “mundo encantado, pervertido e às avessas, no qual o Senhor Capital e a Senhora Terra fazem seu passeio fantasma como personagens sociais e ao mesmo tempo como meras coisas” (C3, p. 809).

Marx colocou como subtítulos das suas principais obras o termo “crítica”, mas ele não imaginava que a crítica intelectual por si só dispersaria as representações ideológicas, pois ele sustentou que, por causa da sua naturalização das limitações, as ideologias representavam uma espécie de ilusão necessária vital para a perpetuação das relações de produção. A distinção entre uma classe “em si” (como um conjunto de pessoas colocadas em relações contraditórias) e uma classe “para si” (como um conjunto de pessoas mobilizadas dentro de um antagonismo social sob a bandeira dos seus interesses materiais) expressa esta dificuldade. Para que o proletariado supere a ideologia, é necessária a organização da “parcela mais avançada e resoluta da classe operária” num partido político. Para o Marx maduro, enfaticamente, esta não é uma questão de intelectuais dirigindo o proletariado, pois “a emancipação das classes trabalhadoras deve ser conquistada pelas próprias classes trabalhadoras” (MARX & ENGELS, 1953, p. 395).

No “Prefácio de 1859”, Marx afirma que as relações de produção numa formação social são a base não somente da política e do Estado, mas também das formas ideológicas da consciência social. Um foco particular na crítica é a “moral burguesa”, que é acusada de ser um conjunto não científico de ideias que sustentam uma

perspectiva supostamente desinteressada, quando na realidade naturalizam o ponto de vista do indivíduo isolado. O liberalismo político, com sua concepção negativa da liberdade, identificada com os direitos formais que proporcionam liberdade em relação à interferência injustificada de outros, é igualmente tachado como refletindo a mesma concepção da igualdade formal que sustenta o contrato de assalariamento (MESW, p. 97-98). Para o Marx maduro, a perspectiva comunista está baseada numa análise científica dos interesses materiais do proletariado.

## **Liberdade comunista**

A tensão básica no pensamento de Marx, entre a crítica normativa da alienação capitalista e uma teoria científica dos interesses materiais, fica mais evidenciada na questão da sociedade pós-capitalista. Eu gostaria de seguir amplamente a análise de Habermas a respeito deste problema no que se segue (HABERMAS, 1972, p. 25-63; 1979a, p. 130-177). Por um lado, o “jovem Marx” tem uma teoria normativa da alienação capitalista, que propõe que o capitalismo envolve um erro moral e que estas definições individualistas de liberdade violam os ideais mais elevados da liberdade política. Por outro lado, o “Marx maduro” tem uma teoria descritiva e explicativa da exploração capitalista, que propõe que as leis do movimento da economia capitalista são internamente contraditórias, de modo que a humanidade logo se confrontaria com uma escolha entre estagnação social e progresso revolucionário. Embora as duas teorias sejam potencialmente compatíveis – a explicação descritiva deve esclarecer as condições históricas de possibilidade para a realização realística dos objetivos da explicação normativa – no tratamento de Marx, elas tendem a estar em conflito.

Para Marx, as políticas comunistas eram nitidamente antiutópicas porque, em vez de impor “descrições fantásticas de uma sociedade futura” ao mundo real, o materialismo histórico significava uma análise dialética das potencialidades de uma alternativa social latente nos arranjos existentes (MESW, p. 60). “Chamamos de comunismo o *movimento real* que abole o estado presente de coisas”, Marx e Engels escreveram na *Ideologia alemã* (MECW5, p. 42). No *Manifesto comunista*, eles acrescentaram que as “conclusões teóricas dos comunistas não estão de maneira nenhuma baseadas em ideias ou princípios que foram inventados, ou descobertos, por este ou aquele pretendo reformador universal, [mas] simplesmente expressam, em termos gerais, relações reais que derivam de uma luta de classes existente” (MESW, p. 46). Esta



posição, sustentada coerentemente em toda a sua vida, tornou Marx constitucionalmente alérgico a especulações teóricas sobre os arranjos sociais pós-capitalistas.

Não obstante, na sua *Crítica do Programa de Gotha*, Marx delineou algumas ideias básicas sobre a transição do capitalismo para o socialismo sob a república social, e depois a transição de Estados socialistas para a sociedade comunista (MESW, p. 319-321). O socialismo, Marx propôs, envolvia:

uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* sobre as suas próprias bases, mas, pelo contrário, tal como ela *emerge* da sociedade capitalista; que está assim em todos os aspectos, econômica, moral e intelectualmente, ainda marcada com as marcas de nascença da velha sociedade de cujo ventre ela emerge... exatamente isto que esta dá para ela. [...] *Direitos [iguais]* aqui é ainda em princípio o *direito burguês*, embora o princípio e a prática não estejam mais em desacordo (MESW, p. 319).

A exploração não mais ocorre porque o pagamento é regulado antes por um princípio de contribuição do que pelo contrato de assalariamento, mas as desigualdades naturais permanecem, junto com as desigualdades sociais remanescentes do capitalismo. Marx comenta que a justiça na forma de direitos “nunca pode ser maior do que a estrutura econômica da sociedade e o seu desenvolvimento cultural por ela condicionado” (MESW, p. 320).

O reino da liberdade comunista começa com a superação da necessidade naturalmente imposta, através da geração da abundância material, quando então a máxima distributiva comunista “de cada um de acordo com a sua capacidade, a cada um de acordo com a sua necessidade” substitui a igualdade formal (MESW, p. 321). Marx sustenta que o comunismo aboliria a escravidão do indivíduo à divisão do trabalho e promoveria o desenvolvimento integral dos seres humanos (MESW, p. 320). Apesar dos comentários do jovem Marx que sugerem a eliminação total da divisão do trabalho, a visão do Marx maduro parece ser mais aquela da participação socialmente irrestrita dos indivíduos na vida material

do que a exigência de que cada um seja capaz de tudo, ou que as habilidades naturais fossem irrelevantes para a realização do indivíduo.

Embora Marx defenda os princípios da justiça distributiva, não fica claro em que realmente consiste sua base normativa. De acordo com Marx, “os comunistas não pregam absolutamente a moral” (MECW5, p. 72). Os princípios da justiça distributiva parecem ser as consequências naturais dos avanços das forças produtivas, não consequências do raciocínio sobre as condições sociais da autonomia moral e das formas de autorrealização que constituem a prosperidade humana. No *Capital*, Marx afirma inequivocamente:

A justiça das transações entre os agentes da produção repousa no fato de que estes surgem como consequências naturais das relações de produção. As formas jurídicas nas quais estas transações econômicas aparecem como ações intencionais das partes envolvidas, como expressões da sua vontade comum e como contratos que podem ser impostos pela lei contra alguma parte individual, não podem, sendo simples formas, determinar o seu conteúdo. Elas simplesmente expressam isto. Este conteúdo é justo sempre que isto corresponda e seja adequado ao modo de produção. Ele é injusto sempre que contradiga este modo.

Portanto, o Marx maduro tem uma crítica não moral do capitalismo como um grilhão do desenvolvimento, o que implica uma relativização histórica da moral. O modelo de base e superestrutura da teoria social do Marx maduro afirma que os princípios normativos são eles próprios funções historicamente variáveis do desenvolvimento histórico. Trata-se da ideia de que os valores morais e os padrões de justiça são relativos ao nível da evolução social de uma sociedade histórica, e isto significa, para Marx, relativo ao modo de produção. Segue-se daí que a moral burguesa e a justiça capitalista são válidas para a sociedade capitalista, mas não para as futuras sociedades; inversamente, contudo, não há qualquer perspectiva trans-histórica da qual a justiça burguesa teria sido uma forma de injustiça social. Esta relativização dos princípios

normativos leva Marx a declarar frequentemente que o comunismo não tem lugar na moral e que a liberdade se reduz à necessidade histórica.

Marx reconhece a importância da liberdade humana, na forma de ação política, na revolução socialista, mas ele não acha que isto envolva um imperativo moral. A atividade prática da revolução socialista pressupõe uma relação entre a liberdade humana e a necessidade histórica: a “necessidade histórica” descreve as condições materiais de uma ação bem-sucedida; a estratégia política consiste na realização de ações bem-sucedidas, uma vez que estas condições tenham sido satisfeitas. Não há, por conseguinte, nenhuma contradição entre a insistência de Marx no desenvolvimento econômico como historicamente necessário, a sua afirmação de que “a liberdade é o reconhecimento da necessidade” e o ativismo prático da política de Marx. Mas não há também qualquer conexão com princípios morais (REIMAN, 1991, p. 149-150).

Não é o caso de que haja uma justiça comunista que representaria um princípio mais elevado de justiça para além do capitalismo – por exemplo, uma igualdade substantiva como algo oposto à igualdade formal. Marx não parece achar isto absolutamente. Ao contrário, ele acreditava que a justiça envolvia demandas conflitantes em condições de escassez, donde se segue que o comunismo está além da justiça. Norman Geras talvez resuma melhor o problema: “Marx achava que o capitalismo era injusto, mas ele não achava que ele próprio pensasse assim” (GERAS, 1985, p. 70).

Da perspectiva dos destinatários da teoria, contudo, é crucial que uma teoria social emancipadora tenha bases normativas racionais. As denúncias de “exploração” e “opressão” parecem invocar a linguagem dos valores morais e dos ideais políticos, e é razoável perguntar o que os erros morais e as perdas de liberdade são para que se suponha que qualquer indivíduo proletário deva resistir. Da mesma maneira, ainda que seja claro que nenhum processo

histórico é automático, a “libertação” e a “emancipação” projetadas podem parecer arbitrárias, quando elas surgem simplesmente de uma consideração descritiva da evolução social, porque não é absolutamente claro que as tendências históricas conscientemente crescentes sejam a mesma coisa que a ação deliberada no sentido de fins desejáveis.

Em princípio, um esclarecimento normativo do real que delimite o debate, apesar de que pareça ser um conjunto de reivindicações evolucionárias sobre a validade normativa, permanece possível. Às vezes, Marx *parece* estar propondo que a autonomia moral é um princípio trans-histórico e que as sociedades históricas constroem (ou não constroem, no caso do comunismo) a sua realização. Por outro lado, da perspectiva de uma concepção teleológica do objetivo da história na sociedade comunista, devia ser possível argumentar que as etapas do desenvolvimento normativo também ascendem em sequência. Neste caso, os valores históricos são válidos como aproximações de um ideal de prosperidade humana que seria somente realizado numa etapa final da história.

Mas o fato é que, na concepção de Marx, o comunismo é uma sociedade sem ideais. O comunismo está, portanto, além da autonomia moral e de qualquer ideal teleológico, apesar do fato de que se diga que ele fornece as condições para a prosperidade humana. Por que, então, Marx negou que a sua crítica fosse uma crítica normativamente rica do capitalismo? A resposta deve ser que a sua teoria da ideologia o leva a sustentar que a terminologia moral representava a ideologia burguesa com um valor meramente “tático”. Marx parece ter pensado que os argumentos normativos estavam centrados no indivíduo racional e, portanto, historicamente limitados pelas realidades da sociedade capitalista. O Marx maduro, portanto, se privou da clara perspectiva normativa do jovem Marx, cuja crítica da alienação carrega consigo a crítica das condições sociais que limitam o exercício da autonomia moral e um ideal teleológico de prosperidade humana numa verdadeira existência social. Da perspectiva do jovem Marx, a exploração seria um evidente erro moral, porque um princípio fundamental da autonomia

moral é uma determinação de tratar os outros seres humanos como indivíduos livres com dignidade moral, e não manipulá-los instrumentalmente para ganho pessoal. Mas o Marx maduro achava que a exploração não era uma injustiça e, portanto, também não era um erro moral.

O problema é que uma solução desta confusão permaneceu improvável, na medida em que Marx achava que não havia sentido em produzir um modelo para o comunismo, especialmente não um modelo moral, ou em discutir normas de justiça quando o Estado iria se extinguir de qualquer maneira. O resultado disso é um paradoxo, quando não uma tragédia: talvez a filosofia política mais bem-sucedida na história do pensamento ocidental tenha perdido as claras bases normativas da sua teoria social e uma filosofia política para o seu programa estratégico. As tensões dentro do pensamento do Marx maduro, entre a teoria da sociedade com ligações com as ciências naturais e uma filosofia emancipadora na herança do Iluminismo, explodiram em abertas diferenças entre os marxistas. Isto arrastou a síntese da práxis, da estrutura e da história, provocando uma separação dos seus elementos, enquanto que as condições sociais e as experiências históricas confrontavam a teoria da metade do século XIX com os problemas da metade do século XX. O marxismo é o século do esforço para enfrentar esta situação e resolver estes problemas.

## **Resumo dos pontos fundamentais**

### *O “Jovem Marx”*

- A teoria dialética envolve o progresso através da contradição e do conflito. Ela enfatiza a unidade de contrários conceituais e sociais, o modo como o antagonismo cresce das limitações de uma forma histórica da vida social e a tendência das contradições internas de transformar um fenômeno no seu contrário.
- Marx rejeita o idealismo de Hegel por uma postura materialista baseada numa antropologia filosófica cujo cerne é a ideia de trabalho humano como práxis criativa, como transformação da natureza e autotransformação da humanidade.
- A crítica de Marx ao capitalismo depende da categoria da alienação – uma condição de estranhamento da natureza, dos produtos do trabalho, de outra pessoa e de si mesmo, que é a consequência da divisão do trabalho e da propriedade privada.

### *O “Marx maduro”*

- Virada de uma teoria normativa da alienação para uma teoria descritiva da exploração, baseada numa apropriação crítica da Teoria do Valor do Trabalho, de acordo com a qual as mercadorias são trocadas pelo tempo de trabalho socialmente necessário incorporado nelas.
- A exploração ocorre por causa da diferença entre o valor das mercadorias que um trabalhador produz e o valor da força de trabalho mercantilizada do trabalhador (a capacidade de trabalhar durante um tempo específico em troca de salários), o que significa que a fonte oculta do lucro capitalista é o tempo de trabalho não remunerado.
- A acumulação de capital e a exploração do trabalho são a mesma coisa, mas Marx detecta uma tendência de longo prazo

para a estagnação (a tendência à queda da taxa de lucro) no próprio mecanismo da dinâmica do capitalismo, no modo como o capitalismo promove a inovação tecnológica.

### *Os fundamentos do marxismo*

- A burguesia é constituída pelos proprietários dos meios de produção, mantida para explorar o proletariado, a classe de pessoas obrigadas pela perda da propriedade dos meios de produção a vender a sua força de trabalho por um salário. Estas classes são fundamentais para o capitalismo, mas muitas outras classes existem, incluindo um extenso “estrato médio”, cujas fronteiras precisas são controvertidas.
- Marx é um defensor da libertação das mulheres, sustentando que, embora a opressão das mulheres preexista ao capitalismo, tanto os homens quanto as mulheres da classe operária têm um interesse comum na abolição da exploração.
- Marx sustenta que o Estado exerce o seu monopólio da violência no interesse de uma defesa das relações de propriedade que formam as suas bases, e que a principal função do Estado é agir como um comitê de administração da classe capitalista.
- A ideologia é a “falsa consciência”, o que significa uma representação que é uma distorção motivada pelos interesses materiais de um grupo social: “motivada” porque no interesse da classe dominante; “distorção” porque é uma representação das relações sociais históricas como sendo naturais, justas e inevitáveis.
- O comunismo é uma condição hipotética de uma sociedade mundial, caracterizada pela realização da abundância material, dentro da qual a produção ocorreria de acordo com as capacidades de cada indivíduo e a distribuição ocorreria em consonância com as necessidades de cada pessoa.

- O socialismo é uma condição hipotética de uma sociedade pós-capitalista, preliminar ao comunismo, caracterizado por uma federação mundial de estados socialistas, que resultaria de revoluções anticapitalistas conduzidas pelo proletariado, pelos partidos comunistas.



---

## Marxismo clássico

Karl Marx descreveu a sua própria teoria social e política como sendo o “materialismo histórico”, não como “marxismo”. Na verdade, ao tomar conhecimento de uma antiga versão da consolidação das suas ideias numa doutrina política, ele famosamente anunciou que “eu não sou marxista!” (MESW, p. 679). A implicação da afirmação de Marx é que há uma diferença significativa entre a natureza complexa e provisória de um programa de pesquisa teórica, por um lado, e a espécie de simplificação prática envolvida numa doutrina política capaz de servir como base de um partido – e um Estado – por outro.

Marx estava bem consciente de que os movimentos de massa não são construídos em torno de programas de pesquisa abstratos, e ele não opôs transformar as principais conclusões do materialismo histórico numa doutrina política, formular um programa partidário e colocar as ideias em prática. Na verdade, o materialismo histórico exige a sua própria aplicação prática como teste definitivo da teoria, pois isto empresta à teoria a sua falseabilidade histórica, diferenciando-a de uma forma importante da filosofia tradicional. Porém, como indica o comentário de Marx na sua *Crítica do Programa de Gotha* (1875), a simplificação doutrinária pode facilmente gerar vulgarização e, enfim, uma afirmação oracular de “verdades eternas” – ou seja, uma ideologia.

Marx, então, não adota o marxismo. No entanto, foi como marxistas, e não como “materialistas históricos”, que as massas marcharam e os líderes agiram durante as convulsões do século XX. De fato, a figura fundamental na emergência de uma das maiores forças políticas e intelectuais da história do século XX foi

Engels. Foi ele quem separou o “marxismo” de uma série de questões de pesquisa contraditórias e abertas na obra final do Marx maduro, depois o popularizou e o divulgou como uma doutrina política. A codificação, a sistematização e a simplificação das posições de Marx que Engels realizou nas suas principais obras estão centradas na redução da filosofia dialética ao método das ciências naturais.

A transformação do materialismo histórico feita por Engels na política marxista sob o título de “socialismo científico” inaugura o período do “marxismo clássico”. Seguindo Engels, os líderes do movimento socialista, como Karl Kautsky (1854-1938), Georgi Plekhanov (1856-1918), Vladimir Ilych Lenin (1870-1924), Joseph Stalin (1878-1953), Leon Trotsky (1878-1940) e Mao Tsé-Tung (1893-1976), modificaram as previsões e as estratégias específicas à luz do desenvolvimento histórico e dos sucessos políticos. Mas a partir de Engels em diante, no decorrer do século do comunismo histórico (1883-1989), o marxismo da Segunda, Terceira e Quarta Internacionais permaneceu essencialmente o mesmo. O marxismo foi uma política científica que revolucionou a história, assim como Darwin tinha modificado radicalmente a natureza. Ele formulava as leis gerais da história que demonstravam um processo unilinear da evolução social, que ascendia através de uma sequência historicamente necessária de modos de produção, culminando numa sociedade comunista.

O resultado disso é uma relação entre prática, história e estrutura baseada na adaptação da sociedade humana ao ambiente natural. A prática é, por conseguinte, definida através do nível do desenvolvimento tecnológico das forças produtivas, o que é mantido como sendo o motor da dinâmica histórica. A evolução histórica é vista como passando através da emergência, amadurecimento e depois estagnação das forças produtivas características de uma sociedade, o modo como estas são promovidas e depois retardadas por suas típicas relações sociais de produção. Na medida em que a estrutura social depende do reflexo dos arranjos econômicos na política, no direito e na ideologia (e na reação de volta destes

fatores à economia), a mudança da base econômica da sociedade acelera mudanças mais amplas.

A mudança no significado do termo “práxis” indica a mudança envolvida nesta visão. Se para o jovem Marx a práxis significava o trabalho humano criativo no qual a humanidade transformava o ambiente natural enquanto se modificava, para o marxismo clássico, seguindo Engels, a “prática” se referia à manipulação instrumental do mundo externo. A práxis, entretanto, veio a significar a unidade da teoria científica e da prática revolucionária. As revoluções sociais, em outras palavras, eram as experiências de laboratório da nova ciência da história, os acontecimentos nos quais as hipóteses do marxismo eram refinadas e demonstradas. O marxismo clássico é, portanto, em primeiro lugar e principalmente, o socialismo *científico*, uma ciência da história que explica a evolução social passada e liga isto aos interesses materiais dos agentes de classe atuais envolvidos nas principais transformações estruturais.

Mas o marxismo clássico é também, ao mesmo tempo, um esforço para proteger esta interpretação do materialismo histórico de uma revisão, em face dos desafios que emanam de dentro do movimento socialista. O marxismo clássico era, então, desde o começo, uma “restauração” da linha correta contra o “revisionismo”, que é a recuperação de uma doutrina original da sua posterior distorção através do descuido ou da revisão.

O desafio em torno do qual a ortodoxia e o revisionismo tomaram forma no marxismo clássico pode ser reduzido a dois conjuntos básicos de fatores: intelectuais e políticos. Por um lado, o marxismo clássico tinha de lidar com uma série inteira de desenvolvimentos históricos e descobertas de pesquisas que provaram serem falsas as previsões específicas feitas por Marx. Embora o marxismo como programa de pesquisa na história fornecesse um imenso estímulo à investigação das sociedades passadas, muitos dos achados não confirmaram os elementos fundamentais da postura clássica. E o capitalismo do século XX provou ser muito mais complexo do que

Marx e Engels tinham antecipado, catalisando novas e maiores teorias e graves disputas dentro do marxismo clássico.

Por outro lado, como deve se esperar de uma perspectiva que via o sucesso político como a última afirmação de posições teóricas, a experiência revolucionária dominou o debate. Pois o que mudou entre a intervenção de Engels e os debates subsequentes e amargos no movimento comunista foi a emergência das revoluções socialistas reais. Mas estas revoluções ocorreram onde Marx e Engels jamais imaginaram que elas ocorreriam: na Rússia e na China – economias camponesas atrasadas, completamente diferentes das nações industrializadas de hoje. Desde outubro de 1917 na Rússia, a conexão entre as experiências históricas de revolução e as obras teóricas dos líderes determinou os argumentos sobre o “Marx autêntico”. Porém, estes argumentos sobre reforma parlamentar *versus* insurreição revolucionária e as questões da estratégia socialista ocorreram num mundo diferente daquele previsto pelos fundadores.

## **A sistematização do marxismo de Engels**

A codificação feita por Engels do materialismo histórico como “socialismo científico” foi grandemente influenciado pelo prestígio das ciências naturais, e especialmente pela admiração de Engels por Charles Darwin. O resultado disso foi uma sistematização da pesquisa de Marx numa doutrina teórica que afirma repousar nas “leis gerais de movimento da matéria” se submetendo a um “fluxo incessante” (ENGELS, 1950a, p. 60, 65). Supõe-se que o materialismo científico forneça uma teoria social e histórica geral da infraestrutura econômica da sociedade, junto com a “explicação última” de toda a superestrutura (ENGELS, 1950d, p. 124). O método dialético, despojado de sua dimensão normativa, conecta sistematicamente a evolução natural e o processo histórico (ENGELS, 1950c, p. 349), assim complementando Darwin com Marx (MESW, p. 429). Em virtude deste método, o marxismo supostamente descobre “as leis gerais do movimento... na história das sociedades humanas” (ENGELS, 1950c, p. 353). Embora a visão evolucionista de Engels a respeito da visão de mundo marxista seja caracterizada pelos avanços revolucionários e pelos antagonismos sociais – diferentemente do gradualismo das ciências naturais – não há dúvida de que ele vê o marxismo como a aplicação do método científico à história humana.

A apresentação do marxismo de Engels como uma teoria evolucionista, apoiada pelo método dialético como uma ciência geral de tudo, está centrada nas monumentais 542 páginas da cartilha marxista do *Anti-Dühring* (1878). Na verdade, depois da morte de Marx em 1883, a produção de Engels aumentou enormemente. Como Norman Levine resume:

O auge da carreira de Engels correspondeu ao término da vida de Marx. É, portanto, totalmente consistente que cinco das maiores obras de Engels foram publicadas nos anos imediatamente anteriores à morte de Marx, ou depois do término da vida de Marx. O *Anti-Dühring* apareceu em 1878; *Socialismo utópico e socialismo científico* em 1882; *A origem*

*da família, da propriedade privada e do Estado* em 1884; e *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* em 1888. *A dialética da natureza* foi primeiramente publicada em 1927 por Riazanov, embora o próprio manuscrito pareça ter sido completado em 1882 (LEVINE, 1975, p. 233).

Embora Marx certamente tenha lido o *Anti-Dühring* – de onde o *Socialismo utópico e socialismo científico* e *Ludwig Feuerbach* são extraídos, junto com as ideias fundamentais de *A dialética da natureza* – não deveríamos concluir que suas posições coincidiam com aquelas de Engels. Estabelecer esta demarcação, contudo, é uma questão complexa. Para Terrell Carver e Norman Levine, há uma clara oposição entre o Marx humanista e o Engels positivista (CARVER, 1983; LEVINE, 1975, p. 174). A compreensão posterior, recuperando Engels de uma condenação simplista, tendeu a enfatizar a prova no Marx maduro das interpretações de Engels (HUNLEY, 1991). Não obstante, os defensores de Engels não podem levar isto até o extremo da total concordância, pois Marx aparece no registro rejeitando as supostas leis gerais da história (MARX & ENGELS, 1953, p. 294), ao passo que Engels claramente propõe exatamente estas leis supra-históricas (ENGELS, 1950c, p. 353). Mas a diferença subjacente entre o materialismo histórico específico de Marx e o socialismo científico altamente geral de Engels foi provavelmente mascarada pela intervenção da morte de Marx entre as suas principais publicações (CARVER, 1983, p. 151-152; LEVINE, 1975, p. 233-234).

A denominação de “científico” de Engels provavelmente também pretendeu trilhar conotações de certeza cultural e autoridade política no contexto prático das lutas organizacionais. Mesmo antes da morte de Marx, os desafios teóricos começaram a surgir dentro do movimento socialista, na forma de uma corrente que exigia uma reavaliação filosófica da estratégia socialista. Nesse contexto, o subtítulo da obra de Engels contra as visões moderadas do Professor Dühring tem um significado irônico. *A revolução na ciência do Senhor Eugen Dühring* ridiculariza a derrubada dos achados científicos do marxismo pelo professor com os instrumentos

abstratos da filosofia. Em lugar das especulações desesperadas do professor vermelho, Engels repõe uma teoria total da história humana enquadrada em termos evolucionistas e impregnada de ciências naturais.

Na década final da sua vida, Engels se empenhou numa obra monumental de popularização, escrevendo cerca de cem publicações entre 1890 e 1895 (CARVER, 1983, p. 181; LEVINE, 1975, p. 234). Na abordagem de Engels, o método de análise científica do marxismo, embora baseado na teoria dialética de Hegel, foi “corrigido” ao separar o método revolucionário do sistema conservador, fazendo abstração de três princípios metodológicos fundamentais da obra de Hegel (ENGELS, 1950c, p. 330). Basicamente, o que isto significa é que o ambiente natural, junto com a totalidade social e histórica, deve ser compreendido como uma totalidade antagônica num constante processo de desenvolvimento através de contradições. Esta noção de interconexões antagônicas é *ciência*, afirma Engels, ao passo que a *filosofia* é o sistema conservador de Hegel, que se reduz à sua teleologia histórica. Assim, o processo dinâmico compreendido pela ciência marxista não tem um objetivo ideal fora da história, mascarado como “verdade absoluta” (ENGELS, 1950c, p. 329). Ao contrário, ele propõe leis de movimento formuladas como tendências (e contratendências) históricas que podem ser conscientemente catalisadas, aceleradas ou retardadas, com o auxílio do conhecimento científico (ENGELS, 1950c, p. 354).

Além disso, diz-se que o método dialético gera uma política científica totalmente diferente da imposição utópica de ideais bem-intencionados à sociedade. Se a ciência natural incorpora um processo de correção teórica através de provas experimentais, o socialismo científico corrige a sua teoria social através da análise dos resultados da política revolucionária. Em outras palavras, o laboratório experimental da nova ciência da história é nada menos do que a revolução social e a sua tecnologia aplicada é a transformação da sociedade. A implicação disso é que a relação entre o teórico e as massas é a mesma que há entre o químico e os

materiais, porque “os conflitos de inumeráveis vontades individuais e ações individuais no domínio da história produzem um estado de coisas totalmente análogo àquele que prevalece no reino da natureza inconsciente” (ENGELS, 1950c, p. 354).



## **Socialismo científico**

Embora a ideia de que o marxismo faça reivindicações científicas não pode ser sinceramente endossada, não pode também ser completamente destituída. Como vimos no primeiro capítulo, o Marx maduro suprimiu as bases normativas do materialismo histórico. Às vezes ele sustentava que o materialismo histórico era somente uma teoria explicativa de sociedades particulares, fundado numa reconstrução materialista da economia política clássica e apoiado em afirmações descritivas; outras vezes, ele fornecia autoridade textual para Engels de modo a empurrar o materialismo histórico na direção de um conjunto de generalizações explicativas baseado faticamente e capaz de aplicação trans-histórica. Os líderes dos partidos marxistas seguiram Engels, afirmando que, efetivamente, a evolução das forças produtivas humanas devia ser vista como aquela parte da história natural que finalmente determina a base econômica da sociedade.

Isto foi corretamente descrito como “determinismo da força produtiva” (RIGBY, 1998, p. 5-91), e, antes de examinar as suas alegações específicas, vale a pena parar para avaliar o seu estatuto científico. Em princípio, um argumento que localiza a dinâmica da história humana numa tendência natural do animal humano a inovar e relaciona isto à evolução social é uma teoria cientificamente verificável. Além disso, na medida em que o marxismo clássico envolve generalizações explicativas sobre as causas históricas, e localiza estas causas nas regularidades do comportamento econômico, ele é um candidato plausível a ser considerado como sendo uma sociologia propriamente científica.

Porém, apesar de suas origens numa concepção positivista do método científico, a concepção marxista clássica do socialismo científico não satisfaz os filósofos positivistas da ciência, como Karl Popper. Para Popper, a ciência não avança através de generalizações aperfeiçoadas sobre o mundo. Ao contrário, a ciência progride derrubando falsos pretendentes ao estatuto

científico. Os cientistas defendem conjecturas arrojadas sobre o mundo natural numa forma que envolve algumas previsões específicas (comprováveis). O teste experimental envolve esforços para falsificar as afirmações de uma teoria, de maneira que um verdadeiro cientista diria da ortodoxia atual que ela ainda não foi refutada, não que ela é verdadeira. E Popper acha esta combinação de ousadia e humildade completamente ausente do marxismo.

Especificamente, Popper acusa o marxismo de ser uma pseudociência com base em duas coisas. Primeiro, ele acha que o marxismo não contém quaisquer proposições verificáveis, porque as suas hipóteses não levam a um conjunto de previsões verificáveis. Isto é basicamente um ataque contra o método dialético, que Popper vê como mera confusão lógica: “O dialético nunca precisa ficar com medo de refutação por experiências futuras” (POPPER, 1940, p. 424). Mais incisivamente, Popper alega que o marxismo depende da confusão entre tendências e leis. As tendências envolvem afirmações condicionais gerais (se *condição* então *acontecimento*, onde o acontecimento é algo que se mantém, empiricamente, de uma maneira estatisticamente significativa). Ao contrário, as leis são logicamente universais e “afirmam a impossibilidade de alguma coisa ou outra” (POPPER, 1964, p. 115). O marxismo, ele sustenta, afirma que a acumulação dos meios de produção, que é o implacável avanço das forças produtivas, é uma lei histórica universal (POPPER, 1964, p. 129). Mas o próprio Marx admite a existência de contraexemplos. Portanto, a hipótese é falsa.

Para onde isto nos conduz em relação ao estatuto científico do marxismo clássico? Os seus defensores podem ou negar a validade do modelo de ciência de Popper, ou afirmar que Popper tem uma má compreensão do argumento marxista.

Por um lado, o próprio aluno de Popper, Imré Lakatos, logo corrigiu a posição linha-dura de Popper, admitindo que as teorias científicas não são em geral diretamente verificáveis (LAKATOS, 1978, p. 25). Ao contrário, as hipóteses científicas estão localizadas em redes teóricas e funcionam através de quadros holísticos, ou

programas de pesquisa, de modo que a distinção entre teorias científicas e não científicas diz respeito à falibilidade *versus* infalibilidade de corpos inteiros de conhecimento. Os programas de pesquisa não científicos degeneram: enfrentados com problemas de teorias específicas, eles tentam “salvar as hipóteses”, antes ajustando a teoria para se encaixar com as observações do que avançando novas explicações radicais (LAKATOS, 1978, p. 25). Os programas de pesquisa científica correm o risco de fracassar – isto é, eles são falíveis – porque promovem novas explicações radicais quando confrontados com anomalias e falsificações, o que frequentemente significa abandono do programa original. Desta perspectiva, o marxismo clássico sem dúvida começa como um programa de pesquisa científico – na verdade, como uma nova explicação radical dentro do programa da economia política clássica, que gerou um novo enquadramento holístico no seu despertar (KADVANY, 2011). A grande questão hoje seria se o marxismo clássico está progressivamente continuando a produzir hipóteses radicais, ou se ele degenerou e se tornou um dogma não científico.

Por outro lado, os defensores do marxismo clássico podiam argumentar que Popper equivocadamente interpreta as suas hipóteses como leis gerais, quando o que é de fato afirmado é a existência de tendências gerais. Popper admite a validade de afirmações de tendência nas ciências físicas e sociais, embora ele corretamente indique que estas afirmações são existenciais e condicionais, não universais e determinantes (POPPER, 1964, p. 129). O problema com esta linha de defesa é que ela recupera o estatuto científico do materialismo histórico ao explodir o princípio fundamental do marxismo clássico. Uma afirmação de tendência sustenta que, sob condições específicas, um determinado resultado é (descritiva ou exatamente) provável que aconteça, com isso explicando a existência de uma tendência definida nos dados empíricos. A dificuldade é que, embora esta interpretação do materialismo histórico encontre garantia abundante na obra do Marx maduro, ela é incompatível com as afirmações do determinismo da

força produtiva. O dilema clássico é o seguinte. Se o marxismo fornece afirmações de tendência, então ele está baseado num exame das condições específicas das sociedades históricas. Nesse caso, ele produz um conhecimento científico das formações sociais, mas ele deve admitir que nenhuma lei geral liga as suas transformações. A consequência disso é que o socialismo, tal como outros acontecimentos revolucionários na história humana, é uma contingência, é algo que podia ou não podia acontecer. Na ausência de um quadro normativo, este conjunto de afirmações não pode cruzar o limiar do “pode ocorrer” para o “devia acontecer”. Mas se, ao contrário, o marxismo é um conjunto de leis determinantes de generalidade trans-histórica, então o socialismo se torna uma questão de evolução social causalmente determinada, isto é, uma necessidade (não moral) histórica. Os benefícios políticos deste argumento são óbvios. Nesse caso, contudo, o marxismo clássico fica comprometido com produzir um conjunto de previsões verificáveis derivadas de uma interpretação determinista do papel das forças produtivas na evolução social. É para as dificuldades desta estratégia final que agora nos voltamos.

## **Determinismo da força produtiva**

De acordo com S.H. Rigby, “a essência do determinismo da força produtiva é que o nível de desenvolvimento das forças produtivas de uma sociedade explica a natureza de suas relações de produção, de maneira que, assim como as forças produtivas se desenvolvem, também a sociedade é obrigada a mudar” (RIGBY, 1998, p. 28). Não somente é certo que o Marx maduro defendia esta posição explícita e repetidamente (RIGBY, 1998, p. 27, 52), mas também não pode haver dúvida de que os marxistas clássicos subscreviam esta visão. Seguindo a liderança de Engels, os líderes da Segunda Internacional, Plekhanov e Kautsky, “afirmaram [o determinismo da força produtiva] como a base da história marxista e da teoria social” (RIGBY, 1998, p. 60). Os teóricos da Terceira Internacional, Bukharin e Lenin, continuaram a defender esta interpretação de Marx, apesar das suas principais diferenças políticas com a Segunda Internacional (RIGBY, 1998, p. 66-68). Stalin e Trotsky, não obstante a sua mútua hostilidade política, também propuseram ambos a interpretação do determinismo da força produtiva de Marx (RIGBY, 1998, p. 68-69). Como Rigby resume:

A interpretação determinista da força produtiva de Marx era não somente legítima em termos das afirmações explícitas de Marx. Ela era também bem-adaptada à prática política da Segunda Internacional. [...] Porém, embora a prática política da [Terceira Internacional] implicasse uma concepção muito diferente do marxismo daquela da [Segunda Internacional], esta mudança *não* foi acompanhada por qualquer inovação no domínio da teoria histórica. [...] Plekhanov e Kautsky rejeitaram a revolução bolchevique conduzida por Lenin; Bukharin, Stalin e Trotsky discordaram sobre o caminho a seguir para a revolução numa época de isolamento internacional, porém *todos* estavam unidos na defesa de uma concepção do materialismo histórico como uma forma de determinismo da força produtiva (RIGBY, 1998, p. 61-62).

A *Teoria da História de Karl Marx* (1978) de G.A. Cohen representa a afirmação mais convincente do argumento que o marxismo clássico já forneceu. Ele começa com uma distinção entre a forma social do trabalho (o modo de produção ou a base econômica da sociedade) e o processo material do trabalho (o desenvolvimento das forças produtivas como o meio através do qual os seres humanos se adaptam ao ambiente natural). O objetivo de Cohen é localizar as forças produtivas na história natural, para basear o socialismo científico num conjunto de regularidades naturais causalmente determinadas. Ele expressa surpreendentemente este lugar comum do marxismo clássico, alegando que “as forças produtivas ocorrem *abaixo* da base econômica” (RIGBY, 1998, p. 30). Para Cohen, as forças produtivas são “a base da economia, mas elas não pertencem à base econômica” (RIGBY, 1998, p. 30).

A implicação disso é que o avanço das forças produtivas *faz parte da história natural*. Elas são a “matéria” que é “produzida pelas formações sociais históricas” (RIGBY, 1998, p. 98). Como Cohen coloca, “há traços em Marx de um mecanicismo darwiniano”, no qual a adaptação ao ambiente natural por um animal trabalhador gera as condições materiais e intelectuais a que a dinâmica do grupo comunal deve então responder, por um processo de filtragem baseado em hierarquias sociais (RIGBY, 1998, p. 291). O objetivo é utilizar este argumento para defender a perspectiva de que “a história é a história da *indústria humana*, que passa pelo crescimento da *força produtiva*, ou seja, o estímulo e o veículo pelo qual é uma *estrutura econômica* que morre quando ela estimulou mais crescimento do que ela pode conter” (RIGBY, 1998, p. 26).

Esta é a alegação excitante, quando não controversa, que o marxismo clássico encontra. Ela repousa na ideia de que é próprio da natureza humana desenvolver e implantar os meios tecnológicos no processo de trabalho. Isto ocorre porque é próprio da natureza humana exercer uma forma instrumental de racionalidade em cálculos de eficiência, quando chega à importante questão de satisfazer desejos por meio do esforço humano. Somos, em outras

palavras, criaturas bastante preguiçosas, mas também bastante desejosas. Esta forte contradição na nossa natureza gera o progresso e também a expectativa utópica de que o progresso é para frente. Para Cohen:

(1) Os homens são, numa proporção a ser especificada, algo racional. (2) A condição histórica é a de escassez. (3) Os homens possuem inteligência de um tipo e grau que permite a eles melhorar a sua condição. [Assim] os seres racionais, que sabem como satisfazer necessidades imperiosas que eles querem que sejam eliminadas, aproveitam e utilizam os meios de satisfação destas necessidades (RIGBY, 1998, p. 152).

O aspecto notável de que os seres humanos são racionais é que eles inovam os meios tecnológicos através dos quais eles satisfazem as suas necessidades, para diminuir o esforço e aumentar o rendimento envolvido no trabalho. O materialismo histórico é, portanto, um sistema explicativo que procura esclarecer como as sociedades respondem ao comportamento adaptativo dos seres humanos, à luz do “fato, que precisa ser explicado, de que as sociedades raramente substituem um conjunto de forças produtivas por um inferior” (RIGBY, 1998, p. 153). Com base nisso, Cohen propõe duas teses destinadas a justificar a perspectiva determinista:

[A Tese do Desenvolvimento]: As forças produtivas tendem a se desenvolver através da história. [Tese da Primazia]: A natureza das relações de produção de uma sociedade é explicada pelo nível de desenvolvimento das suas forças produtivas (RIGBY, 1998, p. 134).

A Tese do Desenvolvimento explica o estágio das forças produtivas e prevê o seu avanço tendencial numa base histórico-natural em virtude da inovação humana “algo racional”. Mas observe-se como Cohen muda do argumento de uma lei determinante para a ideia de tendências condicionais quando continua a manter a linguagem da “determinação”. Logicamente falando, Cohen podia agora afirmar a condição sob a qual a tendência para cima das forças produtivas ocorre, e é claro que esta

condição é que as relações de produção “se encaixam” nas forças produtivas.

Mas a Tese da Primazia afirma que os avanços das forças produtivas causam alterações nas relações de produção em virtude de uma relação funcional entre elas (RIGBY, 1998, p. 160). Este é certamente um raciocínio circular, porque agora as condições sob as quais uma tendência ocorre são descritas como efeitos da tendência que deve ser explicada.

Cohen parece não estar consciente deste tipo de objeção, que é acerca da conexão lógica entre as duas teses. Mas ele está consciente de que as objeções a uma conexão circular proposta entre as duas coisas (forças produtivas e relações de produção) podiam aparecer. A sua réplica é que a relação entre forças produtivas e relações de produção, assim como entre economia e superestrutura, é funcional. A causalidade aqui envolve uma *explicação funcional*, que é bastante diferente dos tipos de explicação de causa e efeito mecânica.

Os argumentos funcionais envolvem explicações da consequência, nas quais a ocorrência de acontecimentos (uma mutação nas relações de produção, por exemplo, uma mudança na lei de propriedade) ocorre porque as suas consequências são benéficas para a causa (o avanço das forças produtivas, por exemplo, uma inovação tecnológica; RIGBY, 1998, p. 263). Por exemplo, o marxismo clássico sustenta que o advento das relações capitalistas ocorreu porque estas relações eram benéficas para o avanço das forças produtivas liberadas pela moderna revolução científica. Geralmente falando, para uma explicação funcional ser intelectualmente crível, um mecanismo de seleção tem de ser demonstrado que esclareça como as mudanças em Y que são benéficas para X são preferencialmente conservadas.

Vamos admitir que o mecanismo relevante possa ser especificado. Então, as explicações funcionais da conexão entre forças produtivas e relações de produção são perfeitamente aceitáveis. Mas isto não é realmente uma réplica à objeção de

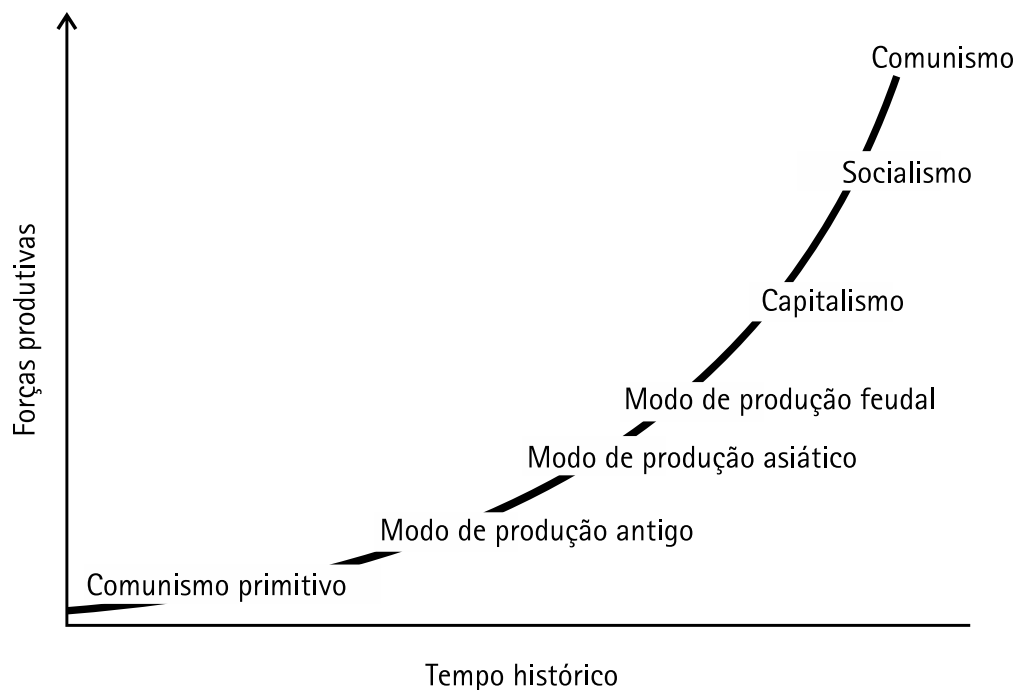


raciocínio circular, que diz respeito à relação entre as teses do Desenvolvimento e da Primazia. Cohen nunca confronta esta possibilidade, porque ele afirma a Tese do Desenvolvimento na forma de uma lei determinante (i. é, incondicional), mas com o conteúdo de uma afirmação de tendência (i. é, condicional).

Onde isto nos leva é o afirmado “fato... de que as sociedades raramente substituem um dado conjunto de forças produtivas por um inferior”. Em outras palavras, o caso de teste mais significativo para o determinismo das forças produtivas do marxismo clássico é a existência de uma sequência ascendente de modos de produção.

## Modos de produção

Em consonância com a Tese do Desenvolvimento, o marxismo clássico espera que a história humana possa mostrar evidência de uma ascensão tendencial das forças produtivas, da escassez para a abundância. Estas coisas deviam ser acompanhadas por uma série de distintas formas de relações de produção, correspondendo a cada etapa do avanço das forças produtivas. Além disso, estas etapas da história econômica deveriam levar a uma sequência definida de formas de Estado junto com as ideologias oficiais características, especialmente religiões. A história, em outras palavras, exibiria um progresso passo a passo dentro daquilo que é totalmente uma curva evolucionária unilinear para cima, como mostrado na Figura 2.



**Figura 2 A sequência clássica dos modos de produção**

A piada de Marx de que “o moinho manual dá a você a sociedade com o senhor feudal; o moinho a vapor, a sociedade com

o industrial capitalista” (MESW, p. 200) realmente fornece algum guia para a postura clássica sobre os modos de produção. Mas, apesar das aparências, não se deve imaginar que os marxistas clássicos são deterministas tecnológicos, porque o conceito de modo de produção relaciona mais a tecnologia às formas sociais do que reduz as formas sociais às invenções tecnológicas. Especificamente, um modo de produção designa a conexão entre um conjunto característico de forças produtivas com as relações sociais de produção, que traz consequências proveitosas para elas. Embora as forças produtivas incluam os instrumentos de produção e as matérias-primas, a força produtiva mais importante é a força de trabalho, que é a classe dos produtores diretos. Da mesma maneira, embora as relações sociais de produção sejam incluídas pelas relações de propriedade, o ponto crucial é como a posse efetiva dos meios de produção leva ao controle dos arranjos de distribuição em relação ao produto do trabalho. Portanto (e segundo o esclarecimento pós-clássico de Balibar das relações lógicas envolvidas nestes conceitos; ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 212-216):

- As “relações de trabalho” designam a ligação entre a força de trabalho e os meios de produção, que se reduzem à questão da extensão em que os produtores diretos estão separados, isto é, se os produtores diretos são vistos ou não como *parte* dos instrumentos ou meios de produção. Nos chamados modos primitivos, há uma separação mínima entre os instrumentos coletivos ou compartilhados e a terra comum. No escravismo, a lei antiga via o produtor como um instrumento, uma “ferramenta falante”. Nos modos baseados na renda (no feudalismo e no chamado modo de produção asiático), o servo (i. é, o camponês não livre) está ligado à terra, isto é, aos meios de produção. Sob o capitalismo, e numa hipotética sociedade socialista, os produtores são livres, isto é, vistos como separados dos instrumentos e meios de produção. Nos modos de produção baseados na exploração, o marxismo clássico frequentemente fala da distinção nas relações de trabalho entre “compulsão

econômica” (salários) e “coerção extraeconômica” (escravismo, renda).

- As “relações de propriedade” se referem à posse efetiva dos meios de produção pela classe proprietária, que é geralmente uma classe de não produtores, mas às vezes os próprios produtores diretos. Finalmente, o que é denotado como posse efetiva é a capacidade de apropriação do produto social excedente. Este é a soma total da produção social que sobrou, uma vez que estas necessidades exigidas para a manutenção da força de trabalho dos produtores diretos foram deduzidas. Nas chamadas sociedades primitivas, os produtores diretos são os proprietários e o produto social excedente (mínimo) é distribuído de uma maneira igualitária, ou de uma maneira que reflete as formas de autoridade política e cultural. Sob o escravismo, os proprietários de escravos se apropriam da totalidade do produto e fazem deduções, frequentemente menores do que exigem os níveis de subsistência, para alimentar, vestir e abrigar os escravos. Nas sociedades baseadas na renda, os servos provêm a sua própria subsistência, mas são obrigados a realizar vários dias por semana um excedente de trabalho para o senhor de terras, excedente que é apropriado por esta classe proprietária. Sob o capitalismo, a Teoria do Valor, no trabalho de Marx, sustenta que o produto social excedente é apropriado através da diferença entre salários e lucros. Finalmente, numa hipotética sociedade futura, a classe proprietária e os produtores diretos coincidiriam, de modo que o produto social excedente seria distribuído igualmente (socialismo) ou como requerido por cada um (comunismo).

Os modos de produção, então, em última análise, dizem respeito à exploração, isto é, ao modo como a combinação de relações de trabalho e relações de propriedade determina a forma através da qual o produto social excedente é apropriado. Por razões de espaço, eu falarei somente de duas dessas formas, escravismo e renda, tal como examinaremos a teoria da sociedade baseada no assalariamento de Marx no último capítulo. De que forma estas

descrições gerais das sociedades históricas se realizam quando confrontadas com a evidência histórica? As transições entre elas correspondem às previsões feitas pelo determinismo da força produtiva?

### *Escravidão antiga*

Para o marxismo clássico, as civilizações antigas do Mediterrâneo, especialmente Grécia e Roma, são exemplos paradigmáticos do modo de produção escravista. Os escravos são pessoas que se tornaram bens de propriedade e que, portanto, não podem dirigir e controlar a sua própria força de trabalho, mas são ao contrário passíveis de serem comprados e vendidos. No mundo antigo, o escravo era – como Marx nos lembra – um *instrumentum vocale*, uma “ferramenta falante”, cuja escravidão era o resultado de dívidas acumuladas, conquista militar, venda de crianças ou de uma condição herdada. A forma de apropriação do excedente de trabalho no escravismo se dava através das formas mais brutais de coerção extraeconômica, variando desde os regimes assassinos das galeras, minas e plantações até a aplicação de severas punições corporais nos casos de escravos manufatureiros, domésticos e corporais. Os escravos recebem, à discrição dos seus senhores, uma porção do produto de trabalho suficiente para reproduzir a sua força de trabalho, e uma constante ameaça de coerção é posta em prática para manter a produtividade.

A hipótese de que Grécia e Roma da Antiguidade eram sociedades escravas tem sido testada pela pesquisa de marxistas clássicos, mas os resultados são algo inconclusivo. A obra monumental *A luta de classes no mundo antigo* de G.E.M. de Ste Croix se estabelece a partir das premissas clássicas, mas então reconhece que a maioria da população da Grécia e de Roma era de fato constituída de camponeses livres e artesãos independentes (DE STE CROIX, 1981, p. 51-52). Além disso, embora as revoltas de escravos fossem comuns no mundo antigo, em casos célebres conseguindo libertar províncias e cidades inteiras, as lutas políticas

do mundo antigo ocorriam principalmente entre os ricos patrícios e os plebeus empobrecidos. Talvez num esforço de salvar a sua hipótese, de Ste Croix então afirma que, embora a massa do produto social excedente não fosse em geral derivada da escravidão, a classe dominante antiga especificamente “extraía os seus excedentes... do trabalho não livre” (DE STE CROIX, 1981, p. 53). Na verdade, ele indica que o produto excedente gerado nas vastas plantações e nas minas mantidas pelo Estado, junto com o constante influxo de escravos baratos vindos das conquistas militares, era a arma civil mais importante à disposição da classe patrícia. De Ste Croix junta analiticamente o campesinato não livre (servos) com os escravos agrícolas, sob o título de “trabalho não livre”, quando aceita que “é a servidão que fornece à classe proprietária a maior parte do seu excedente” (DE STE CROIX, 1981, p. 173). No entanto, este é um modo razoável de modificar a posição clássica à luz da evidência empírica. De fato, ele afirma que as sociedades do mundo antigo estavam baseadas numa combinação de modos de produção em que o escravismo e a servidão não eram juridicamente diferenciados.

Muito mais problemático para a explicação clássica é a transição da Antiguidade para o feudalismo na Europa. Marx e Engels estavam bem conscientes de que o colapso do Império Romano depois de 450 d.C. tinha levado à regressão econômica. Agora, em geral, a perspectiva clássica é de que as forças produtivas exibem uma tendência inerente de aumentar, que elas levam as relações de produção a se tornar obstáculos ao desenvolvimento. Uma vez que isto ocorra, o aumento das forças produtivas é temporariamente bloqueado, gerando estagnação, crise e depois colapso ou revolução. Mas isto não é o que a pesquisa histórica indica como tendo acontecido. “Este não era um caso”, escreve Ellen Wood, “em que as forças dinâmicas taxavam os limites das relações restritivas. [...] Mas antes... as relações predominantes... incentivavam a extensão da extração extraeconômica do excedente, em vez de melhorar a produtividade do trabalho” (WOOD, 1995, p. 130). Os problemas econômicos de Roma dependiam do conflito entre os

esforços para ampliar a base da exploração (não para aumentar a sua profundidade), tornando servil o campesinato livre (os *colonii*), e para distribuir as despesas do Estado em expansão (ANDERSON, 1974b, p. 18-28).

Engels construiu um argumento para burlar este problema: a servidão dos *colonii* representava o núcleo de um aumento na produtividade do trabalho através da inovação tecnológica. O desenvolvimento romano tardio estava a caminho do feudalismo quando acontecimentos contingentes (que duraram totalmente 500 anos) interromperam a sequência historicamente necessária com uma espécie de intervalo bárbaro. Os historiadores marxistas clássicos posteriores seguiram o exemplo, afirmando que o feudalismo representava um avanço tecnológico significativo sobre a Antiguidade e que o campesinato romano era protofeudal. Em outras palavras, o feudalismo representa a retomada da sequência histórica unilinear determinada pelas forças produtivas econômicas. Esta estratégia argumentativa preserva a série dos modos de produção, mas ela sacrifica a consideração explicativa das transições entre eles.

### *Modos baseados na renda*

A Europa medieval oriental e ocidental é vista pelos marxistas clássicos como o exemplo paradigmático da sociedade feudal, mas o Mughal da Índia e a Dinastia Han da China são também exemplos (RIGBY, 1998, p. 222). Junto com o feudalismo, o marxismo clássico também debateu a existência de um outro modo de produção baseado na renda, o modo de produção “asiático”, do qual falarei num momento. Os modos baseados na renda são caracterizados pela produção agrícola sob condições nas quais a renda em dinheiro é altamente restringida em favor da renda em espécie e nas quais os mercados para os bens agrícolas são limitados. Duas características comuns definem estes modos baseados na renda: o senhor supremo é o monarca, que teoricamente possui todo o país em nome da coletividade étnica; os trabalhadores estão

juridicamente ligados ao solo e esta restrição facilita a coerção extraeconômica do trabalho excedente, através de impostos reais e obrigações costumeiras.

No feudalismo europeu, um servo (às vezes chamado de camponês) é um trabalhador agrícola que está legalmente ligado à propriedade fundiária particular como *glebae adscripti*, escravos ou escravas, o que juridicamente impedia o seu movimento. As relações de trabalho eram, portanto, caracterizadas pela ausência de controle sobre os materiais (além da falta de acesso aos principais instrumentos, como moinhos, irrigação e juntas de bois), criando uma relação de dependência do senhor no que diz respeito aos meios de subsistência do servo. A apropriação do produto social excedente através das relações de propriedade ocorre por meio de uma divisão da semana do servo em dias gastos no seu terreno privado (reprodução da força de trabalho) e dias de serviço nos campos do senhor (produção de excedente). Como Perry Anderson escreve:

a propriedade agrária era privadamente controlada por uma classe de senhores feudais, que extraíam um excedente dos camponeses através de relações político-jurídicas de compulsão. Esta coerção extraeconômica, assumindo a forma de serviços de mão de obra, rendas em espécie ou dívidas costumeiras devidas ao senhor individual pelo camponês, era exercida tanto no domínio senhorial ligado diretamente à pessoa do senhor quanto nas faixas arrendadas ou virgates [parcelas de terra] cultivadas pelo camponês (ANDERSON, 1974b, p. 147).

Entretanto, embora o senhorio da terra esteja tecnicamente investido no monarca, na prática o soberano distribuía as propriedades através de uma hierarquia descendente de nobres feudais, numa cadeia de domínios dependentes que contratavam serviços militares para o ensejo de explorar uma área fundiária e seus servos. O parcelamento da soberania em senhorios, baronias e assim por diante evitava a unificação do Estado feudal, com duas consequências historicamente importantes. Primeiro, a Igreja



desempenhava um papel extraordinariamente significativo na supressão das divergências, suprimindo a fraqueza política do centro aristocrático, com o controle ideológico da periferia popular. Segundo, as classes dominantes feudais não podiam estabelecer um controle sobre as cidades livres, que praticamente forneciam a base para o surgimento da burguesia.

A controvérsia no marxismo clássico em relação ao chamado modo de produção asiático gira em torno da questão sobre se todo o mundo histórico da Ásia pode razoavelmente ser visto sob uma única descrição. Além disso, a própria descrição de Marx deste modo em termos de trabalhos de irrigação com base no Estado, continuada por Karl Wittfogel numa pesquisa sólida sobre o “despotismo oriental” que abrangia tudo, desde os incas até a China Imperial, é altamente enganosa (WITTFOGEL, 1957). Embora alguns marxistas recusem totalmente esta categoria, há uma distinção a ser feita entre a forma genérica de um modo baseado na renda, caracterizado por uma propriedade da terra do soberano, e a sua forma desviante no feudalismo europeu, caracterizado pelo parcelamento da soberania. Nas civilizações do antigo Egito e da Mesopotâmia, por exemplo, a posse da terra era organizada pelo Estado e a renda cobrada como imposto (em dinheiro, produtos e serviços), e isto de fato parecia ser típico das economias agrárias pré-modernas (RIGBY, 1998, p. 222-224). Mas estas sociedades baseadas na renda eram nitidamente conservadoras em termos de inovação tecnológica e desenvolvimento econômico. No caso da Europa, ao contrário, o modo baseado na renda representa um aperfeiçoamento produtivo significativo em relação ao modo antigo:

[Embora] não haja uma parada simples e terminal da técnica no mundo clássico... nenhum grande conjunto de invenções jamais ocorreu para impulsionar qualitativamente a economia antiga no sentido de novas forças produtivas. Nada é mais surpreendente, em qualquer retrospecto comparativo, do que a estagnação tecnológica total da Antiguidade. Basta comparar o registro dos seus oito séculos de existência, desde o início de Atenas até a queda de Roma, com a extensão equivalente do modo de produção feudal que o sucedeu, para

perceber a diferença entre uma economia relativamente estática e uma relativamente dinâmica (ANDERSON, 1974b, p. 26).

Na verdade, toda a narrativa do amadurecimento e da estagnação do feudalismo, com a sua longa crise no século XIV como o indicador do seu incipiente colapso, parece mais evidenciada do que a explicação equivalente da transição da Antiguidade para o feudalismo. O capitalismo, na explicação clássica, amadurece no ventre do feudalismo até que ele se reflita em toda a sociedade feudal tardia no desenvolvimento do absolutismo nos séculos XVII e XVIII. O absolutismo é já burguês no seu conteúdo, embora feudal na sua forma, e ele estimula os avanços de produtividade que as cidades livres e a revolução científica tornam possíveis. Uma vez que o final do século XVIII gerou as revoluções burguesas, as forças produtivas do capitalismo foram liberadas das restrições feudais, produzindo a Revolução Industrial como a prova espetacular do dinamismo superior do capitalismo quando comparado com o feudalismo.

Em outras palavras, como talvez se esperasse, a explicação do marxismo clássico das transições históricas se encaixa bem com o caso europeu ocidental da transição do feudalismo para o capitalismo. Em outros lugares, em termos de teste da evidência histórica no mundo antigo e da comparação entre sociedades com base na renda europeias e não europeias, o marxismo clássico se porta mal. Isto sugere o que já devia ser suspeitado, que a teoria representa uma generalização prematura de um caso especial.

## **Desafios do século XX**

As limitações teóricas do marxismo clássico, contudo, não impedem que o determinismo das forças produtivas tenha um efeito político significativo. Na verdade, na demonstração do valor do marxismo clássico, o sucesso revolucionário tendeu a ser substituído por descobertas de pesquisa, e isto não é surpreendente. Os partidos marxistas eram formações de massa, não seminários intelectuais, e eles recrutavam membros que assumissem a ação política em torno das queixas legítimas dos oprimidos. Sob estas circunstâncias, a efetividade política marxista nas situações revolucionárias parecia corroborar a correção básica da ideia fundamental do determinismo das forças produtivas, que afirmava que a marcha da história apontava necessariamente na direção do socialismo.

A tese do avanço das forças produtivas indicava que no final do século XIX o capitalismo maduro começaria a declinar para formas de estagnação. Isto geraria uma série de crises econômicas que estariam refletidas no autoritarismo político e na reação ideológica. Os marxistas clássicos, desde Kautsky e Plekhanov até Stalin e Trotsky, afirmaram que o colapso do capitalismo estava no horizonte depois da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e com ele a desintegração da ideologia liberal e o abandono da democracia parlamentar. A turbulência econômica e as convulsões políticas das décadas do entreguerras (1920-1940), como a Grande Depressão dos anos de 1930 e o surgimento do fascismo alemão e italiano, junto com a revolução socialista vitoriosa na Rússia (1917) e depois na China (1949), certamente pareciam confirmar as teses básicas do marxismo clássico.

Porém, durante todo este período, por causa da combinação paradoxal de sucessos políticos e previsões fracassadas, o marxismo clássico estava ele próprio em crise. Em 1918, a Segunda Internacional, fundada em torno da autoridade de Marx e Engels nos anos de 1880, dividiu-se, com a sua ala radical, a Terceira

Internacional pró-leninista (comunista), rompendo com a maioria social democrata. Depois, em 1938, a ala radical, a minoria trotskista da Internacional Comunista, já há muito tempo expulsa dos partidos nacionais pró-stalinista que compunham o movimento, formara a Quarta Internacional.

Dois conjuntos básicos de questões estavam em movimento nestas divisões. O primeiro dizia respeito a como deviam ser complexos os novos fenômenos sociais para serem interpretados pelo marxismo clássico de maneira compatível com o determinismo da força produtiva. Estes fenômenos incluíam desenvolvimentos tais como a expansão maciça dos estratos médios, o impressionante desenvolvimento desigual das antigas colônias, o crescimento econômico sem precedentes da era do pós-guerra, a propagação dos direitos sociais e das liberdades políticas no mundo industrializado e o fracasso dos países socialistas na sua competição econômica com o mundo capitalista. Embora a estagnação das forças produtivas, que, teoricamente, deveria ter sido produzida pelos grilhões das relações sociais capitalistas, parecesse ser confirmada antes da Segunda Guerra Mundial, o capitalismo do pós-guerra parecia ter retornado a uma dinâmica progressiva, com crescimento econômico, progresso político e um avanço histórico em relação ao bloco socialista. A estratégia discursiva básica do marxismo clássico era interpretar estes fenômenos como aparências enganadoras que ocultavam a essência global e histórica de um modo de produção em declínio. Uma maneira de fazer isto era afirmar uma teoria do imperialismo, propondo que a prosperidade material e os direitos em expansão nos centros industrializados, ou “países metropolitanos”, são a consequência direta do empobrecimento e do autoritarismo na periferia em industrialização, ou “países semicoloniais”. Existe enorme evidência da troca desigual, do desenvolvimento dependente e da distorção política que apoia este tipo de controvérsia, mas ela não é realmente uma defesa da hipótese *clássica*, a menos que seja também mostrado que isto resulta na estagnação geral no nível global das forças produtivas. Talvez

porque isto seja mais difícil de demonstrar, a outra estratégia é retirar a exigência de que as forças produtivas estejam envolvidas num jogo de soma zero. Isto envolve construir uma descrição clássica contemporânea do papel determinante da economia em relação à política e à ideologia em escala mundial. A síntese marxista clássica mais impressionante desta espécie é o *Capitalismo tardio* de Ernst Mandel, que, junto com a sua interpretação da história do século XX (MANDEL, 1978b, 1986), apresenta a interpretação determinista das forças produtivas do capitalismo multinacional (MANDEL, 1978a). Provavelmente, o elemento mais impressionante desta explicação é a mudança de Mandel, de uma teoria da emergência, amadurecimento e estagnação das forças produtivas capitalistas para uma teoria de longas ondas de desenvolvimento capitalista (MANDEL, 1995). De acordo com o determinismo clássico de Mandel, o ritmo histórico acidentado de expansão e contração é incorporado ao capitalismo, mais do que significa uma derrubada deste modo de produção.

O segundo conjunto de questões dizia respeito à oposição entre o voluntarismo político e o gradualismo evolucionista. Estes eram finalmente argumentos sobre a relação entre a base econômica e a superestrutura política e ideológica. Engels tinha insistido nos anos de 1880 que a compreensão marxista da história e da sociedade não implicava uma reflexão passiva, na política, das tendências econômicas. Numa famosa carta a Joseph Bloch, Engels sustenta que:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento finalmente determinante na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais do que isso, nem Marx nem eu jamais afirmamos. Daí, se alguém torce isto dizendo que o elemento econômico é o *único* determinante, ele transforma esta proposição numa expressão sem significado, abstrata e sem sentido. A situação econômica é a base, mas os vários elementos da superestrutura – políticos, jurídicos, filosóficos... religiosos... – também exercem a sua influência sobre o curso das lutas históricas e em muitos casos preponderam na determinação da sua forma. Há uma interação de todos estes

elementos em que, em meio a todo exército interminável de acidentes... o movimento econômico finalmente se afirma como necessário (ENGELS, 1950b, p. 443).

A noção de “determinação econômica em última instância” é aqui relacionada ao *conteúdo de classe* da história política. Entretanto, um exemplo da determinação superestrutural da *forma política* de uma luta social surgindo na base dos interesses econômicos é fornecido pela análise de Engels da relação entre o capitalismo emergente e a Reforma Protestante. Tanto para Marx quanto para Engels, as doutrinas de Lutero e Calvino eram representações ideológicas dos interesses de classe da burguesia incipiente, “o verdadeiro disfarce religioso dos interesses da burguesia” (ENGELS, 1950c, p. 362).

Em termos da estrutura social, a posição clássica é que a determinação econômica é finalmente decisiva, mas a política e a ideologia, não obstante, “reagem de volta” sobre a base econômica para limitar ou permitir o desenvolvimento (ENGELS, 1950b, p. 444). Em termos da dinâmica dos acontecimentos históricos, Engels fala de um “paralelogramo de forças”, cuja “resultante” é a direção da transformação histórica. Isto indica que, embora a política e a ideologia possam afastar forças de classe, o seu efeito total é melhor analisado em termos de classe, porque os agentes históricos são enfim economicamente constituídos como agentes de *classe*. Toda a questão da ação das instituições superestruturais sobre a infraestrutura de classe e da efetividade histórica da ideologia e da política dos movimentos populares para transformar a economia se torna particularmente evidenciada quando se trata de estados revolucionários. A Terceira Internacional leninista finalmente se separou da Segunda Internacional social-democrata exatamente a propósito desta questão. Podia um partido marxista, baseado num pequeno proletariado industrial, estabelecer com sucesso um Estado socialista num país cujas bases econômicas eram principalmente pré-capitalistas?

## **A política e o Partido Leninista de Lenin**

Para os líderes teóricos da Segunda Internacional, como Kautsky e Plekhanov, o marxismo prevê a necessidade de um período prolongado de desenvolvimento capitalista antes que a revolução socialista se torne uma possibilidade. Ao contrário, no seu celebrado *Imperialismo, a etapa mais avançada do capitalismo* (1916), Lenin afirma que o capitalismo completou a sua missão histórica na criação de uma economia mundial regulada pelos estados nacionais, e agora entrou na sua época de declínio (LENIN, 1927c, p. 728). As grandes corporações e os estados mais poderosos tentam afastar a estagnação econômica, explorando a mão de obra barata e as matérias-primas das colônias, mas isto somente leva a guerras mundiais entre as potências imperialistas. A implicação disto é que não haveria qualquer “período prolongado do desenvolvimento capitalista” na Rússia, porque o capitalismo como um sistema global parou de assegurar um desenvolvimento integral, como oposto a desigual. As alternativas decisivas são a revolução socialista ou o subdesenvolvimento crônico.

A explicação de Lenin sobre o imperialismo é baseada nos fatores econômicos (LENIN, 1927c, p. 700-708). O surgimento das empresas monopolistas que foram integradas aos interesses bancários gerou o que Lenin chama de “capital financeiro”, a fusão da indústria e dos bancos nas corporações internacionais. Estas empresas geram “superlucros monopolistas”, porque a sua extensão internacional significa que elas podem “exportar capital” através do investimento externo, tirando vantagem da mão de obra barata, das abundantes matérias-primas, das altas taxas de lucro e de governos coloniais flexíveis. A implicação disso é que a natureza do capitalismo mudou: se um dia os capitalistas tinham buscado libertar a humanidade do feudalismo, eles agora buscavam a dominação mundial; se uma vez o capitalismo inspirou a paz cosmopolita e a unificação internacional, ele agora representa uma força de agressão nacionalista e rivalidades imperialistas. Para evitar a

rebelião nas colônias e a revolução em casa, as potências imperialistas recrutam parcelas da classe operária como uma “aristocracia operária” em apoio das suas políticas, através de condições especiais, e tentam administrar as crises através da integração do Estado com o capital numa economia semiplanejada. A superexploração dos povos coloniais e a devastação dos recursos naturais do mundo em desenvolvimento não são acompanhadas pelo desenvolvimento industrial integral ou pelo melhoramento dos padrões de vida. Ao contrário, afirma Lenin, as potências imperialistas usam a sua superioridade militar para empobrecer e dominar os seus impérios coloniais. Mas visto que o colonialismo no século XIX tinha já parcelado o globo, a única solução para levantar as potências imperialistas, como o Japão e a Alemanha, seria forçar militarmente uma redivisão do mundo (LENIN, 1927c, p. 708-726).

Precipitadamente retornando à Rússia em consequência do surto da revolução democrática de fevereiro de 1917, Lenin tirou uma conclusão final desta análise. Em meio ao caos das guerras imperialistas, das crises econômicas e dos levantes revolucionários, um partido extremamente centralizado pode agarrar a oportunidade e conduzir uma insurreição socialista. Isto apesar do atraso de desenvolvimento destes “elos fracos” e do fato de que o proletariado é uma pequena minoria da população nas semicolônias. Se o comitê central está preparado para exercer a disciplina militar no seu pequeno número de militantes altamente treinados, o partido pode se expandir rapidamente na população radicalizada e ganhar apoio combinando *slogans* democráticos e socialistas, como a reforma agrária desejada pelo vasto campesinato.

E assim ocorreu que este partido estava à mão em abril de 1917, porque Lenin tinha defendido esta formação desde que *O que fazer?* (1902) tinha dividido o Partido Social Democrata Russo. No *Estado e revolução* (1917), escrito no calor da ação, Lenin insiste que a autêntica doutrina marxista sobre o Estado sustenta que todo Estado tem um caráter de classe fundamental. O caráter de classe do Estado é decidido pelas relações de propriedade consagradas no seu sistema jurídico, enquanto que a unidade do Estado reside no



nível do poder executivo. Como uma arma da opressão de uma classe por outra classe, o Estado é um instrumento de violência que basicamente consiste de “corpos armados de homens” (LENIN, 1977b, p. 243). O Estado burguês é um Estado nacional dedicado à propriedade privada, especialmente dos meios de produção, conclui Lenin, algo que se tornou reacionário numa época de economia mundial e de possibilidade do socialismo. Contra o Estado burguês, Lenin propõe um conselho público de operários exemplificado na Comuna de Paris, indicando que, embora Marx previsse a necessidade de um Estado socialista, o objetivo último é esmagar o Estado por inteiro (LENIN, 1977b, p. 269-274). Por conseguinte, Lenin distingue entre um Estado de trabalhadores (uma república revolucionária dentro de uma recentemente nacionalizada economia capitalista em transição para o socialismo), uma federação mundial de estados socialistas (um arranjo mundial de estados que defende a propriedade coletiva no interior de arranjos econômicos baseados no planejamento mundial) e o comunismo (um arranjo mundial de produção planejada sem estados ou propriedade) (LENIN, 1977b, p. 303-313).

Então, em oposição ao capital e ao Estado nacional, Lenin coloca a classe operária e os seus conselhos democráticos de trabalhadores participativos. Porém, Lenin também afirma que o laço entre a classe e os conselhos é o partido revolucionário, afirmando que a tarefa do partido é a organização da insurreição armada seguida pela representação política dentro do conselho público dos trabalhadores. Desde o começo, a concepção de Lenin da relação entre classe e partido atraiu a crítica de que ele era “substitucionista”, isto é, que Lenin estava querendo substituir a classe operária como um todo por um partido minoritário. A concepção de Lenin do papel e da organização do partido não fez nada para tranquilizar os seus críticos dentro dos partidos social-democratas russo, francês e alemão sobre este núcleo, pois Lenin insiste num partido de minoria militante controlado pelo comitê central através do “centralismo democrático” (LENIN, 1977c, p. 186-187).

Lenin afirmava que, embora o partido represente os interesses históricos de toda a classe, o partido não pode ser uma formação ampla ou refletir qualquer coisa senão a visão majoritária no próprio partido, porque ele deve consistir somente da “mais elevada consciência”. Ele, portanto, de bom grado tomou o nome de “Bolchevique” (“maioria”) quando o Partido Social-democrata Russo se dividiu a respeito dessas questões. Deve ser dito que as atividades de crescente consciência do partido certamente incluíam uma defesa militante dos direitos humanos, pois Lenin insiste que “a consciência da classe operária não pode ser uma autêntica consciência política a menos que os trabalhadores sejam treinados para responder a todos os casos de tirania, opressão, violência e abuso, não importando o quanto a classe seja afetada” (LENIN, 1977c, p. 145). Não obstante, embora Lenin insistia que os membros do partido altamente disciplinados e bem-educados – ou “quadros” – devam agir como uma correia de transmissão em ambas as direções entre classe e comitê central, na prática o comitê central determinava a política vinda do exílio, usando o jornal do partido como órgão de propaganda.

O fato de muitos socialistas suspeitarem da concepção de Lenin da organização política era o resultado de uma das suas mais controversas posturas, sobre a relação entre a experiência dos trabalhadores e a consciência de classe. Numa passagem notória, Lenin escreve que:

Não poderia ter havido consciência social-democrata entre os trabalhadores. Isto deveria ser trazido a eles vindo de fora. A história de todos os países mostra que a classe operária, exclusivamente e pelos seus próprios esforços, é capaz de desenvolver somente uma consciência sindical. [...] A teoria do socialismo, contudo, cresceu das teorias filosóficas, históricas e econômicas elaboradas por representantes educados das classes proprietárias, pelos intelectuais (LENIN, 1977c, p. 114).

A implicação desta posição é que a classe operária espontaneamente deve ser suspeita de ser meramente “reformista”,

ao contrário da linha correta, revolucionária dos militantes do partido. Isto também significa que, quando os trabalhadores aprendem sobre política a partir da experiência, as suas conclusões são sempre erradas, como opostas à interpretação correta dos acontecimentos históricos feita pelo comitê central. Justiça se faça a Lenin, estas não foram *nunca* as conclusões que ele explicitamente tirou. Mas as suas implicações são perturbadoras, especialmente quando se aproxima isto das ideias de Lenin sobre a ditadura do proletariado. Embora Lenin sustente que esta expressão significa democracia popular participativa, ele também insistiu que a ditadura do proletariado estava acima da lei e acima da moral “burguesa”.

Em outubro de 1917, o Partido Bolchevique de Lenin ganhou a maioria nos centros urbanos a propósito das exigências de “terra, pão e paz” e Lenin se sentiu pronto para começar a insurreição. A Revolução Russa transformou completamente a política mundial e levou à separação da Terceira (Comunista) Internacional (ou “Comintern”) da Segunda Internacional (Socialista). Lenin, provavelmente o mais não ortodoxo dos marxistas ortodoxos do período de 1902 a 1917, do dia para a noite redefiniu o que a ortodoxia significava. Enquanto isso, Kautsky, o “papa” do marxismo ortodoxo de ontem, de repente se tornou não exatamente um “revisionista”, mas um verdadeiro “renegado” (LENIN, 1977a, p. 17-97).

## **O socialismo realmente existente**

A Revolução Russa forneceu o modelo para a política revolucionária e a construção do socialismo no século XX. Estes estados foram descritos como “comunismo histórico” ou “socialismo realmente existente”, designações que são imprecisas, mas amplamente usadas. As questões em torno do destino das revoluções feitas pelos partidos comunistas que cresceram a partir da Terceira Internacional são complexas. No entanto, há alguns fatos históricos que moldaram toda a experiência e que devem ser levados em consideração em qualquer explicação da implementação do marxismo clássico. Como Howard Chodos resume:

Primeiro, o fato de que a visão que inspirou a criação do comunismo histórico não sobreviveu intacta no século XX. Os principais estados que se construíram em nome do marxismo também caíram, como no caso da antiga União Soviética e dos seus aliados nas democracias populares, ou foram totalmente transformados, trazendo como resultado uma série de reformas econômicas, como no caso da China, ficando desse modo completamente irreconhecíveis. [...] Segundo, o fato de que sérias violações dos direitos humanos, para não falar de comportamentos completamente criminosos, ocorreram repetidamente nos estados que pareciam realizar a visão do marxismo [clássico], sob uma suficientemente ampla variedade de circunstâncias, constitui à primeira vista a hipótese de que haveria algo errado no cerne do projeto socialista do século XX. E, finalmente, o fato de que os regimes comunistas históricos nunca foram capazes de fazer jus ao padrão que eles próprios estabeleceram como o critério pelo qual eles deveriam enfim ser julgados, isto é, eles nunca superaram as democracias liberais capitalistas em termos da sua capacidade de sustentar o crescimento econômico, ou em termos de atender às necessidades dos seus cidadãos (CHODOS, 2007, p. 177).

Atualmente, para a maioria das pessoas, a futura sociedade visada por Marx como um todo, e não somente a sua variante clássica, está fatalmente comprometida pelas experiências da Rússia e da China. A designação “socialismo realmente existente”, que tem origem nos seus defensores, é apologética, porque ela implicitamente compara o que foi imaginado antes daquilo que aconteceu com o que se tornou possível nas circunstâncias históricas. Na verdade, mesmo os mais decididos defensores dos arranjos políticos formulados na União Soviética admitiram que os resultados foram raramente ideais (STALIN, 1943, p. 656-657). Depois das lutas políticas internas contra a oposição de esquerda de Bukharin e Trotsky, o controle de Stalin sobre o comitê central do Partido Bolchevique tornou possível provocar uma versão particular do programa clássico. Nas condições de cerco imperialista, de invasão por uma potência fascista militarmente superior e depois do impasse da Guerra Fria contra o Ocidente tecnologicamente avançado, a União Soviética se comprometeu com uma forma de construção nacional do socialismo que tinha quatro elementos. Os seguintes: coletivização e modernização forçadas da agricultura, socialização da indústria e industrialização rápida, planejamento econômico centralizado utilizando um prazo de cinco anos e centralização política de um Estado ditatorial de partido único com uma extensa polícia secreta.

Se Stalin foi pioneiro de uma visão particular de construção socialista extensamente executada depois das revoluções no mundo em desenvolvimento, foi realmente Mao que resolveu como aplicar o marxismo clássico à estratégia política nas sociedades camponesas, isto é, fazer realmente que as revoluções acontecessem. Seguindo a interpretação de Stalin sobre a teoria do imperialismo de Lenin e sua aplicação na Rússia, Mao previu um processo de duas etapas. Na primeira etapa, o Partido Comunista lidera (em nome do proletariado ausente) uma aliança de camponeses com a burguesia nacional contra a aliança das forças imperialistas, dos fascistas locais e da burguesia pró-imperialista. A resultante Democracia Popular então administra uma transição

pacífica para o socialismo num só país, quando o Partido Comunista dentro do governo provisório da unidade nacional rapidamente consolida o seu poder.

Confrontado com o problema da estratégia socialista na sociedade camponesa, Mao concluiu que o Partido Comunista deveria criar zonas revolucionárias no campo e somente chegar ao fim da revolução nos portões das cidades. Essencialmente, a revolução estabelece um proto-Estado numa parte do campo e depois a estende para fora através da infiltração nas massas populares e das ações de guerrilha contra o exército e a polícia (TSÉ-TUNG, 1967-1969, p. 113-194; Vol. II, p. 147-154; Vol. IV). Além disso, dado o equilíbrio de armas entre as forças pró-imperialistas e o movimento comunista, a revolução deve contar com uma “guerra popular prolongada” envolvendo grandes baixas, na qual a polícia revolucionária, o centralismo democrático e a disciplina militar se tornam a mesma coisa. Uma vez que o Partido Comunista detém a maioria dos órgãos do Estado e a assembleia nacional, ele se move para alterar a constituição no sentido de refletir um Estado socialista, coletivizando a propriedade, revolucionando a agricultura, forçando a industrialização e expropriando as empresas estrangeiras. Depois da revolução socialista, o proletariado se torna a maioria da população, embora, felizmente, não seja o proletariado nesta fase, mas exatamente “o povo” de uma república sem classes.

Na medida em que o marxismo clássico via a prática como o teste da teoria, a visão de Marx do socialismo foi mantida para permanecer ou cair com o sucesso ou o fracasso do comunismo histórico. A maioria das avaliações do socialismo realmente existente buscou equilibrar as difíceis circunstâncias históricas do seu nascimento diante das realizações sociais destes regimes. A sua estratégia de construção socialista se concentrou no avanço vertiginoso das forças produtivas tecnológicas à custa dos direitos políticos e do controle econômico da força de trabalho. Estas coisas eram negociadas com a expectativa de prosperidade material no futuro. No entanto, os defensores destes regimes podem apontar

algumas realizações reais. As revoluções bem-sucedidas demonstraram que o capitalismo podia ser superado, quando as fases iniciais da reforma agrária e da industrialização geraram taxas de crescimento significativamente maiores do que as alternativas ocidentais. A construção socialista – ainda que imperfeita – resultou em melhores condições materiais para a população, quando comparado com os regimes pré-revolucionários, na qual os grandes fossos de riqueza foram substituídos por arranjos de distribuição relativamente igualitários e acesso imensamente melhorado a serviços sociais. O bloco socialista sustentou a libertação nacional da dominação colonial e da intervenção militar imperialista em todo o mundo, e com isso a existência de uma alternativa ao capitalismo influenciou o estabelecimento do Estado do bem-estar no Ocidente (CHODOS, 2007, p. 185).

Contudo, os críticos destes regimes têm argumentos poderosos à sua disposição, começando com o modo como estes regimes terminaram na atrocidade ou na estagnação que tinha quase totalmente desacreditado as alternativas sociais ao capitalismo. Apesar de alguns avanços sociais e econômicos, o apoio popular ao socialismo real se mostrou ausente no momento da verdade política, possivelmente por causa da persistente escassez material, da manipulação burocrática dos arranjos de distribuição, da supressão da dissidência e do debate e do fracasso em realmente superar tecnologicamente o Ocidente. Para proteger o sistema do clientelismo político, a burocracia governamental se engajou numa feroz repressão de quaisquer movimentos populares, incluindo ações criminosas maciças, na escala das atrocidades que o fascismo perpetrou (CHODOS, 2007, p. 185).

As declarações oficiais dos líderes deste círculo de estados friamente se contrapuseram ao registro factual dos seus regimes. “Todas as classes exploradoras foram eliminadas”, escreveu Stalin triunfantemente em 1936; “a exploração do homem pelo homem foi abolida, eliminada, enquanto que... na esfera da economia nacional da União Soviética, temos agora uma nova economia socialista [avançando] pela estrada do comunismo” (STALIN, 1943, p. 566).

Segundo uma estimativa confiável, a construção desta “nova sociedade socialista sem classes” (STALIN, 1943, p. 567) custou pelo menos 10 milhões de vidas entre 1929 e 1953 (DAVIES, 1995, p. 72-73). Os esforços de Mao para executar o projeto stalinista dos anos de 1930 nas circunstâncias chinesas dos anos de 1950 também tiveram consequências catastróficas para as massas populares. As políticas de coletivização da agricultura e industrialização forçada prosseguiram no Grande Salto Para Frente (1958-1962), o que resultou em fome e 38 milhões de mortos (CHANG & HALLIDAY, 2005, p. 456-457). Na Grande Revolução Cultural Proletária, os quadros partidários consistindo de camadas de trabalhadores e estudantes foram mobilizados contra os intelectuais e os burocratas, não para criar uma democracia participativa, mas para depurar o Estado da “cultura”, removendo estas camadas do poder e mandando os intelectuais para os campos de “reeducação” forçada (SHU-TSE, 1980, p. 380-415). No entanto, a estratégia da guerra de guerrilha e a construção socialista conduzida pelo Partido Comunista de Mao foram com sucesso continuadas por Ho Chi Minh no Vietnã (um regime relativamente benevolente) e por Pol Pot no Camboja (um regime extremamente mau).

As explicações do socialismo realmente existente e as avaliações destas sociedades variaram desde os argumentos da ala direita que demonstram que o marxismo como um todo é inerentemente totalitário até as desculpas pelos seus defeitos econômicos e políticos como sendo antes consequências do cerco imperialista do que de algum problema com a própria visão clássica (CHODOS, 2007, p. 182). Estas sociedades foram descritas como formas imaturas de socialismo, Estados de operários que degeneraram em despotismo burocrático, formas de capitalismo de Estado e mesmo novos tipos de sociedade de classe burocrática. A avaliação dessas afirmações exigiria um volume separado, mas, em relação ao marxismo clássico, duas coisas podem ser ditas. A primeira é que a combinação de uma visão da evolução social historicamente necessária com uma concepção de socialismo como



uma política científica moralmente neutra certamente desempenhou um papel no desastre do comunismo histórico. A segunda é que isto de maneira nenhuma incrimina o marxismo clássico e ainda se opõe diretamente aos regimes do socialismo realmente existente.

## **A crítica clássica da Rússia de Stalin**

A crítica de Trotsky está longe de ser a única crítica clássica do stalinismo. No entanto, por causa da sua significação histórica, esta análise da União Soviética não pode ser negligenciada em qualquer avaliação do determinismo da força produtiva e das suas consequências políticas. Embora a Quarta Internacional não tenha podido levar à mobilização de massa (FRANK, 1979, p. 3-4), ela fornece evidência de que as políticas de Stalin não constituem toda a história do socialismo científico. A alegação de Trotsky de que a União Soviética era um “Estado de trabalhadores degenerado”, que resultou de uma contrarrevolução política conduzida pela burocracia stalinista, e a sua alternativa à libertação nacional na “revolução permanente” permanecem controvertidas e litigiosas. A questão aqui, contudo, não é chegar a um julgamento final sobre o objeto da análise de Trotsky, mas ilustrar a abordagem clássica, observando a resposta de uma figura histórica ao modelo de construção socialista nacional de Stalin.

De acordo com a teoria madura de Trotsky, embora o capitalismo como um sistema mundial de desenvolvimento combinado e desigual seja *como um todo* um grilhão das forças produtivas – tornando possível a revolução socialista no mundo desenvolvido – é absurdo sugerir que uma economia atrasada possa *por si só* avançar para o socialismo (TROTSKY, 1970). Em *A revolução traída* (1936), Trotsky afirma que, da perspectiva clássica, o regime de Stalin pode somente ser visto como uma força contrarrevolucionária naquilo que Trotsky chama de “Estado de trabalhadores degenerado”.

Este é fundamentalmente um argumento que vai da condição histórica da soma global das forças produtivas para as consequências negativas do desenvolvimento nacional isolado, exacerbado pelo bloqueio imperialista. Além disso, Trotsky denuncia a supressão da democracia participativa nos soviets dos trabalhadores e ridiculariza a declaração de Stalin da realização do

socialismo como uma farsa, em vista do atraso industrial da economia russa. “No mais baixo estágio do comunismo [i. é, no socialismo]”, Trotsky escreve, “Marx quis falar, em todo caso, de uma sociedade que desde o início está mais acima no seu desenvolvimento econômico do que o mais avançado capitalismo”. Ele continua:

[A] atual União Soviética não está acima do nível da economia mundial, mas está somente tentando alcançar os países capitalistas. Marx chamava esta sociedade, formada com base na socialização das forças produtivas do mais avançado capitalismo de sua época, o mais baixo estágio do comunismo. Esta designação obviamente não se aplica à União Soviética. [...] O atual regime soviético, com todas as suas contradições, não [é] um regime socialista, mas um regime preparatório de transição do capitalismo para o socialismo (TROTSKY, 1972, p. 47).

Na sua análise do caráter de classe do Estado soviético, Trotsky começa a partir da base econômica e depois afirma que as contradições da superestrutura política são determinadas em última instância por um antagonismo econômico. Isto é, entre as relações de propriedade socialistas na produção e as relações monetárias capitalistas na distribuição. Na medida em que ele é obrigado pela escassez material a usar salários monetários para distribuir o produto social, Trotsky propõe:

O Estado assume diretamente e desde o início um caráter duplo, socialista, na medida em que ele defende a propriedade social dos meios de produção; burguês, na medida em que a distribuição dos bens da vida é executada com uma medida capitalista de valor e com todas as consequências que se seguem disso (TROTSKY, 1972, p. 54).

Em outras palavras, a estrutura institucional do Estado reflete as leis fundamentais de movimento da economia, de maneira que as lutas políticas devem responder – de acordo com os fatores específicos em ação na arena política – aos antagonismos econômicos com caráter de classe. Por conseguinte, a

administração está sendo conduzida por uma camada de classe que é distintamente não proletária, ao mesmo tempo em que o governo dos soviets excluía a participação do proletariado. O regime de Stalin, conclui Trotsky, representa uma contrarrevolução política. Embora Trotsky não considere a possibilidade de que a União Soviética seja uma forma de Estado capitalista, ele permanece não convencido, porque acredita que isto teria de envolver a reversão das relações de propriedade socialistas:

Os meios de produção pertencem ao Estado. Mas o Estado, por assim dizer, “pertence” à burocracia. Se estas relações ainda não totalmente novas se solidificassem, se tornassem a norma e fossem legalizadas, com ou sem resistência dos trabalhadores, elas levariam, no longo prazo, a uma completa liquidação das conquistas sociais da revolução proletária. Mas falar disso agora é pelo menos prematuro. Ao proletariado não foi dita ainda a última palavra. A burocracia ainda não criou suportes sociais para a sua dominação na forma de tipos especiais de propriedade. Ela é obrigada a defender a propriedade estatal como a fonte do seu poder e da sua renda (TROTSKY, 1972, p. 249).

O caráter de classe do Estado soviético permaneceu uma importante questão no período do pós-guerra. Alguns trotskystas indicaram uma posição de “capitalismo de Estado”, enquanto outros descreveram o regime pós-stalinista como um “Estado de trabalhadores degenerado”. Mas eles concordam com as tarefas práticas envolvidas na Rússia. Estas incluíam lançar novos soviets contra a burocracia pós-stalinista, a democratização da economia e o completo desmantelamento do que Trotsky tinha chamado de “Estado burocrático-totalitário” (TROTSKY, 1972, p. 108).

No caso, isto não aconteceu. Ao contrário, o comunismo histórico caiu com a estagnação econômica e perdeu a legitimidade política. Muitos marxistas há muito reconheceram que estes estados não eram viáveis e rejeitaram as ortodoxias oficiais que vinham com eles. Dos anos de 1970 em diante, muitos marxistas clássicos, atraídos tanto pelas críticas trotskystas quanto pelas críticas

maoistas da União Soviética, começaram a se afastar do determinismo da força produtiva. Um novo foco nas relações de produção foi acompanhado pelo reconhecimento dos muitos caminhos da evolução histórica e da importância da contingência histórica no desenvolvimento social. Isto poderia muito bem ser chamado de marxismo pós-clássico por pensadores como Perry Anderson e Ellen Wood, por exemplo, embora eles afirmem uma perspectiva de base e superestrutura, enfatizando a centralidade da superestrutura na dinâmica das classes (WOOD, 1986, 1995) e a multiplicidade das possíveis trajetórias que as sociedades históricas enfrentam (ANDERSON, 1974a, 1974b). Outros afirmam a centralidade do conceito de imperialismo, mas localizam isto numa perspectiva de sistema mundial que se concentra nas relações econômicas e políticas (WALLERSTEIN, 1990, 2002). De qualquer maneira, o desdobramento da necessidade histórica através de uma sequência de modos de produção e a política do desenvolvimento infraestrutural nacional que o acompanha não mais representam a principal corrente do pensamento marxista.

## **Resumo das questões fundamentais**

### *A codificação do materialismo histórico*

- No contexto dos debates no movimento socialista, Engels formalizou o “marxismo” como a ciência da história humana que complementava a ciência da evolução natural de Darwin.
- Desta perspectiva, as revoluções sociais são as experiências de laboratório da ciência marxista, cuja principal hipótese é que a evolução social segue o desenvolvimento das forças produtivas.

### *A política de Lenin*

- A redescoberta de Hegel por Lenin foi um retorno à teleologia histórica na forma da tese de que o imperialismo é a “época do declínio do capitalismo”, uma era de guerras e revoluções que indica que o Partido Comunista deve ter uma disciplina quase militar.
- O imperialismo é causado por cinco fatores econômicos (corporações monopolistas, capital financeiro, exportação de capital, economia mundial e redivisão colonial do planeta), mas o desenvolvimento desigual resultante cria oportunidades revolucionárias no “elo fraco” da “cadeia imperialista”.
- Lenin afirma que o Estado capitalista é uma máquina para a defesa da propriedade privada e deve ser esmagado numa insurreição proletária, substituído por um conselho público de trabalhadores conduzido pelo Partido Comunista vitorioso.
- Lenin propõe que o papel de vanguarda do partido deriva não somente do imperialismo a que ele se opõe, mas também da incapacidade do proletariado de espontaneamente superar a consciência sindicalista.

### *Trotsky e Stalin sobre o socialismo*

- Stalin declarou ser possível alcançar o socialismo num país isolado e atrasado em virtude da propriedade estatal, das campanhas de industrialização, da agricultura coletivizada e da supressão da dissidência, anunciando em 1936 que a União Soviética, apesar do seu aparelho de Estado, tinha chegado ao comunismo.
- Quanto à análise de Trotsky, a União Soviética era um Estado de trabalhadores degenerado, caracterizado por contradições entre a produção socializada e a distribuição burguesa e por um regime político totalitário cujos interesses são contrários aos interesses do proletariado.

---

## Marxismo hegeliano

O marxismo hegeliano do filósofo húngaro György Lukács e do líder do Partido Comunista Italiano (PCI) Antonio Gramsci proclamava o renascimento do marxismo que se seguiu à Revolução Russa. Junto com muitos outros pensadores marxistas da época, Lukács e Gramsci retornaram às raízes hegelianas da teoria de Marx para repensar as suas conclusões. A insatisfação com a combinação de gradualismo evolucionista com o socialismo científico do marxismo ortodoxo era generalizada. Falando por muitos, Gramsci descreveu a insurreição bolchevique como uma “revolução contra o *Capital* [de Marx]” (mais do que contra o capital!). Esta formulação significava, para Gramsci, a rejeição do determinismo politicamente fatalista e do reducionismo economicista vulgar. Um renascimento teórico envolve tomar os princípios fundamentais de um programa de pesquisa e variar sistematicamente um deles. No caso do marxismo hegeliano, isto significava manter a práxis e a história e fazer variar a estrutura. Tanto para Lukács quanto para Gramsci, a teoria marxista não tinha significado fora da militância política da luta de classes; assim, ao contrário de uma teoria científica da estrutura social, o marxismo era uma filosofia da práxis.

Oriundo da radicalização materialista da dialética hegeliana, o marxismo como filosofia da práxis localiza a fonte dos impasses da filosofia nas contradições da vida social. A consequência disso é que a superação das limitações filosóficas pode ocorrer somente através da resolução prática destas contradições reais. Ao propor isto, Lukács e Gramsci certamente se consideravam como leninistas, embora eles insistissem que os problemas que o



movimento revolucionário europeu ocidental enfrentava não podiam ser resolvidos com a aplicação mecânica das posições de Lenin. Na verdade, a maioria dos outros marxistas hegelianos, como Karl Korsch (*Marxismo e filosofia*, 1923) e José Carlos Mariátegui (*Sete ensaios interpretativos sobre a realidade peruana*, 1928), também se via como leninista. Mas, na verdade, o marxismo hegeliano tinha rompido com a versão militante de Lenin do modelo de base e superestrutura. O resultado foi duas novas concepções marxistas extraordinariamente influentes sobre a estrutura da sociedade capitalista, uma em termos de “reificação” (Lukács) e a outra em termos de “hegemonia” (Gramsci). No contexto do fracasso das revoluções europeias ocidentais dos anos de 1920 e do surgimento do fascismo nos anos de 1930, estas ideias forneceram novas explicações poderosas do “atraso da consciência” que tinha arruinado os trabalhadores italianos e alemães, apesar das condições revolucionárias objetivas. Com o marxismo hegeliano, os marxistas ocidentais começaram uma longa “virada cultural”, procurando entender como os fatores supostamente “superestruturais” tinham influenciado decisivamente a história.

## **História e consciência de classe**

György Lukács (1885-1971) era já um importante estudioso da cultura quando a crise da Primeira Guerra Mundial e da Revolução Russa irrompeu na Hungria em 1919. A sua crítica literária de inclinação filosófica, *A alma e as formas* (1910) e a *Teoria do Romance* (1916, 1917b), exerceu uma considerável impressão nos círculos intelectuais europeus ocidentais, com o seu tratamento existencial pós-hegeliano da fragmentação cultural. Nas duas obras, Lukács diagnosticou um anseio de completude psicológica e de unidade comunitária. Descrevendo este anseio como um desejo de totalidade que era em todo lugar negado pelas condições burguesas, Lukács viu isto como principalmente um problema cultural, até que ele afinal radicalizou no final da guerra. Durante a breve revolta socialista, Lukács serviu como comissário revolucionário e também como membro do Partido Comunista (ARATO & BREINES, 1979, p. 91).

Do exílio em Viena nos anos de 1920, Lukács escreveu o seu grandemente influente *História e consciência de classe* (1923, 1971a), que, embora tenha eletrizado o meio intelectual radical na Europa Ocidental, foi lamentado pela liderança leninista da Internacional Comunista como um perigoso desvio. A sua afirmação principal é que o marxismo ortodoxo da Segunda Internacional representa uma falsificação completa da filosofia dialética que animou a teoria marxista. Uma vez que a dialética histórica retornou ao primeiro plano da teoria social materialista, propôs Lukács, dois grandes avanços se tornaram possíveis. O primeiro é o reconhecimento de que o marxismo defende a ideia de totalidade, tanto como uma lente teórica para revelar a interconexão sistemática de todos os aspectos da vida social, mas também como um ideal normativo sobre o qual se pode reconstruir uma verdadeira existência social. O segundo é que, da perspectiva totalizadora da teoria marxista, a desumanização capitalista e a fragmentação cultural vieram a se tornar processos profundamente correlatos e,

na verdade, representam os principais obstáculos para uma consciência de classe revolucionária. Claramente influenciado pela leitura permanente de Hegel e pela dialética da alienação, assim como por um conhecimento pormenorizado das obras publicadas de Marx, *História e consciência de classe* antecipou o lançamento dos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844* de Marx no final dos anos de 1920 (FEENBERG, 1981).

A importância de *História e consciência de classe* foi dupla. Como já foi mencionado, ele é emblemático da “virada cultural” dos marxistas ocidentais, um processo que os marxistas ortodoxos tinham representado como um afastamento da luta de classes para formas de crítica cultural cara aos intelectuais (ANDERSON, 1979). Certamente esta desconsideração do livro pela análise estrutural da sociedade capitalista e pelo conceito de leis de movimento da base econômica significava que ele era imediatamente suspeito aos olhos da liderança do Comintern. E não há dúvida de que, com o recuo da maré da mobilização política do proletariado nos anos de 1920, os intelectuais marxistas até certo ponto perderam o contato com os movimentos de massa. Mas o problema principal para os leninistas recém-convertidos nas revoluções ocidentais dos anos de 1918-1923 era que a maior parte da classe operária continuava a seguir os social-democratas moderados. A maioria dos trabalhadores exibiu atitudes culturais altamente conservadoras que impediam a sua entrada no fermento da radicalização que ocorria na minoria da população. A virada cultural era uma virada *para* os problemas principais da estratégia revolucionária, não um *afastamento* da teoria marxista.

Ao mesmo tempo, *História e consciência de classe* era um tratamento *filosófico* dos problemas da estratégia revolucionária que destacava a dimensão normativa do marxismo. A obra de Lukács defendia a universalidade moral e a prosperidade humana como coisas que tinham sido suprimidas pela recepção do materialismo histórico como ciência social. O seu ensaio principal, *Reificação e consciência do proletariado*, está centrado na parte que critica “As antinomias do pensamento burguês”, em que Lukács se confronta

com a filosofia kantiana. Lukács critica Kant por causa de suas notórias divisões entre valor e fato, liberdade e determinismo, prática e teoria, sujeito e objeto, sustentando que estas coisas refletem as condições de existência do indivíduo burguês (LUKÁCS, 1971a). Adaptando a crítica a Kant de Hegel na *Fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1977, p. 355-374), Lukács propõe que as condições sociais da sociedade burguesa geram uma compreensão individualista da liberdade e uma atitude contemplativa em relação ao mundo. Isto impede a consciência burguesa de admitir que a realização da liberdade, a revolução do mundo social e a transformação do ambiente natural na prática do trabalho são todas a mesma coisa.

## O conceito de reificação

Marx conectou a análise da economia política com a crítica da ideologia através do conceito de fetichismo da mercadoria, a ilusão ideológica que estruturou as interações dos indivíduos na sociedade de mercado. “Uma mercadoria é, portanto, uma coisa misteriosa”, escreve Marx:

simplesmente porque nela o caráter social do trabalho dos homens aparece para eles como um caráter objetivo estampado no produto deste trabalho... Ela é somente uma relação social definida entre os homens que assume, a seus olhos, a forma fantástica de uma relação entre coisas (C1, p. 72).

O que Marx descreve aqui, Lukács chama de “reificação” (*Verdinglichung*: petrificação) das relações sociais no capitalismo, em que a reificação coloquialmente se refere a tratar pessoas como coisas. Mais tecnicamente, ela designa a falácia da concretude deslocada, o erro de tratar uma abstração como uma coisa material e atribuir poderes causais a ela. Este é o ponto de partida de Lukács para a sua análise da mercadoria como a “categoria universal da sociedade como um todo”, um “problema estrutural fundamental” cujas “consequências são capazes de influenciar... *toda* a vida da sociedade” (LUKÁCS, 1971a, p. 86, 84). A forma mercadoria se torna um princípio estrutural universal tanto da sociedade quanto da psique, porque o princípio da equivalência – a troca de mercadorias proporcionalmente ao trabalho abstrato – é tanto uma exigência psicológica, como uma ilusão necessária, quanto uma compulsão sociológica, como uma “abstração real”. As abstrações reais da sociedade capitalista criam um mundo que é altamente racionalizado, porém extremamente irracional. Embora o “princípio de racionalização esteja baseado naquilo que pode ser calculado”, estes cálculos representam a sociedade como sendo governada por leis econômicas anônimas que têm a aparência de leis da natureza. A anarquia do mercado significa que o funcionamento dos

processos sociais ocorre nas costas dos agentes, a quem o mundo aparece como uma “segunda natureza” dominada por um destino caprichoso. A vida cotidiana, entretanto, fica dominada pelos cálculos quantitativos dos meios eficientes, não pelas considerações qualitativas dos fins humanos, de maneira que “o tempo é tudo; o homem não é nada” (LUKÁCS, 1971a, p. 88-89).

À luz do fenômeno da reificação, Lukács radicaliza a sociologia de Max Weber sobre a racionalização social e cultural. Para Weber, o mundo moderno do capitalismo e da burocracia é formado através de um novo tipo de “racionalidade formal”, a aplicação do princípio do cálculo à própria razão. Sobretudo, os indivíduos executam uma “racionalidade intencional”, cálculos dos meios mais eficientes para fins (potencialmente irracionais); a reflexão sobre os fins das ações ocorre no “valor racionalidade”, submissão dos fins da razão a procedimentos que se reduzem a testes de coerência lógica. O que é perdido da vida cotidiana sob a racionalidade formal não são somente as visões de mundo tradicionais, religiosas, mas também outros aspectos da “racionalidade substantiva”, as considerações da prosperidade humana e do bem-viver. Como Lukács observa, “a qualidade não importa mais”, pois “somente a quantidade decide tudo”, assim, a pessoa moderna se torna um “ser humano sem qualidades” (LUKÁCS, 1971a, p. 89-90). O indivíduo no capitalismo é um funcionário socialmente atomizado e anônimo que suprime a sua individualidade única e vê a soma da sua personalidade em termos do seu desempenho quantitativo, considerando-se um objeto calculável localizado na cadeia anônima das causas e dos efeitos (LUKÁCS, 1971a, p. 89-90).

O desenvolvimento de imensas burocracias no Estado e na administração corporativa é uma consequência da “função desumanizadora da relação mercantil” (LUKÁCS, 1971a, p. 92). Outra é a submissão de todo elemento da vida humana (lei, cultura, ética, política) aos procedimentos das ciências naturais, no interesse de uma manipulação efetiva “desinteressada” das rotinas sociais. Lukács sustenta que a objetivação e a racionalização das relações sociais significam que os principais aspectos da vida social se

dividem em coisas reificadas, departamentos de atividades, como o direito, a política, a cultura e a economia, que parecem se relacionar umas com as outras externamente, através de relações mecânicas de causa e efeito.

A reificação “leva à destruição de toda a imagem do todo”, isto é, à condição de fragmentação cultural (LUKÁCS, 1971a, p. 103). O formalismo da filosofia burguesa moderna reflete esta realidade, especialmente nas suas antinomias características. Uma “antinomia” é um conjunto de conclusões mutuamente excludentes e logicamente contraditórias alcançadas a partir de premissas idênticas, como são as afirmações simultâneas de Kant de que o indivíduo empírico é totalmente determinado, porém, o “sujeito transcendental” é completamente livre. A filosofia burguesa não pode resolver as suas próprias antinomias, afirma Lukács, porque o seu ponto de vista característico é aquele do indivíduo isolado contemplando a natureza com a perspectiva de decidir entre teorias científicas concorrentes. Esta perspectiva leva Kant a propor que o substrato dos mundos natural e social é incognoscível em princípio. Por todo o seu racionalismo e elevação da matemática como sendo o paradigma do pensamento, a filosofia burguesa é fundamentalmente irracional. Assim, Lukács conclui:

a tentativa de universalizar o racionalismo brota necessariamente da exigência de um sistema, mas, ao mesmo tempo, tão logo se reflita sobre as condições nas quais o sistema universal é possível, isto é, tão logo a questão do sistema é conscientemente colocada, se vê que esta exigência é incapaz de se cumprir (LUKÁCS, 1971a, p. 117).

Para resolver o problema das antinomias do pensamento burguês, Lukács muda o foco epistemológico sobre “a razão teórica” da filosofia kantiana. Ele rejeita o ponto de vista do sujeito contemplativo que investiga um domínio objetivo da sociedade, utilizando procedimentos formais retirados das ciências naturais. Ao contrário, ele defende o foco militante do idealismo da “razão prática” de Fichte, com seu sujeito livre que transforma o domínio

objetivo através da ação desejada racionalmente. Lukács afirma que:

O que é relevante para o nosso problema aqui é a afirmação de que o sujeito do conhecimento, o princípio do sujeito, é conhecido no que diz respeito a seu conteúdo e, portanto, pode ser tomado como ponto de partida e como guia para o método. Em termos muito gerais, vemos aqui a origem da tendência filosófica de levar à frente uma concepção do sujeito que pode ser pensado como o criador da totalidade do conteúdo (LUKÁCS, 1971a, p. 122).

Foi Fichte que radicalizou as ideias formalistas de Kant sobre a razão prática numa filosofia que colocava “a prática, a ação e a atividade no centro do seu sistema filosófico unificado” (LUKÁCS, 1971a, p. 123). Mas foi Hegel que compreendeu plenamente as implicações revolucionárias do sujeito como criador da totalidade, uma percepção que Hegel expressa como a ideia do sujeito ativo que conscientemente cria o mundo e ao mesmo tempo se transforma (LUKÁCS, 1971a, p. 128).



## A categoria da totalidade

A interpretação materialista de Hegel por Lukács como uma espécie de Marx burguês devia depois estender a demonstração de que a pesquisa econômica de Hegel tinha essencialmente antecipado Marx. Em *História e consciência de classe*, Lukács se restringe a afirmar que “a determinação econômica em última instância” *não* é realmente a peça fundamental do marxismo:

Não é a primazia das motivações econômicas na explicação histórica que constitui a diferença decisiva entre o marxismo e o pensamento burguês, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, a supremacia onipresente do todo sobre as partes, é a essência do método que Marx retirou de Hegel e brilhantemente transformou nas bases de uma ciência totalmente nova... A ciência proletária é revolucionária não somente em virtude das suas ideias revolucionárias que ela opõe à sociedade burguesa, mas sobretudo por causa do seu método. *A primazia da categoria de totalidade é o portador do princípio da revolução na ciência* (LUKÁCS, 1971a, p. 27).

Ao contrário de uma ética burguesa “puramente formal” e “sem qualquer conteúdo”, Lukács propõe que “a essência da práxis consiste em anular esta indiferença da forma em relação ao conteúdo” da filosofia burguesa. Isto ocorre pelo reconhecimento de que o objeto material (natureza e sociedade) é algo gerado pelo sujeito ativo (trabalho humano) (LUKÁCS, 1971a, p. 126-128). Em outras palavras, da perspectiva da práxis, as antinomias da filosofia burguesa e a fragmentação cultural do mundo burguês são resolvidas por meio de uma totalidade metodológica que antecipa e orienta a práxis totalizadora da revolução socialista.

Agora, este raciocínio exige algumas premissas questionáveis para apoiar o argumento. Como Lukács admitiu na sua autocrítica de 1967, a principal premissa é afirmar que “a natureza é uma categoria social” (LUKÁCS, 1971a, p. 130). Isto certamente torna possível a ideia de que teoria e prática, sujeito e objeto, são uma

unidade. Mas isto é uma regressão ao idealismo, potencialmente no seu maior absurdo. Tecnicamente, para tornar sujeito e objeto e teoria e prática uma unidade total, a diferença ontológica entre sujeito e objeto tem de ser anulada, junto com qualquer distinção entre conhecimento científico do ambiente natural e acordo normativo dentro do mundo social. O problema desta posição, como ele depois admitiu, é que ela realiza um amálgama idealista das propriedades materiais do ambiente natural com as descobertas teóricas que cientificamente modelam estas coisas. Então, ela reduz a questão da validade científica, idealisticamente concebida, a uma questão política da linha correta.

Além disso, se “a natureza é uma categoria social”, então, a sociedade é basicamente uma arte. Ela é uma totalidade inteligível e transformável, que pode ser inteiramente conhecida porque é exaustivamente o produto da ação humana. Já que o substrato material do trabalho humano e a totalidade social se tornaram transparentes, não há relações sociais opacas que precisariam ser compreendidas através de procedimentos científicos, porque a conexão entre a escassez material e as forças produtivas desapareceu. Não surpreende que Lukács sustente que a estética burguesa seja um exemplo perfeito da categoria de totalidade em funcionamento:

O princípio [da arte] é a criação de uma totalidade concreta que deriva de uma conexão de forma orientada para o conteúdo concreto do seu substrato material. Nesta visão, a forma é, portanto, capaz de demolir a relação “contingente” das partes para com o todo e resolver a oposição meramente aparente entre acaso e necessidade (LUKÁCS, 1971a, p. 137).

A estética burguesa compreende “o princípio por meio do qual o homem, tendo sido socialmente destruído, fragmentado e dividido entre diferentes sistemas parciais, deve se tornar todo novamente”, mas ele faz isto somente nas ideias, não através das ações (LUKÁCS, 1971a, p. 139). Ao contrário, a redenção estética da arte em relação ao mundo permanece uma compensação para a perda

de significação substantiva e para a realidade da mutilação da prosperidade humana, aquela restrita a um compartimento especializado da vida social caracterizada por sua inutilidade. Com o método dialético, afirma Lukács, Hegel aplica o princípio estético de pensar em resposta a um “impulso para superar a desintegração reificada do sujeito e – da mesma maneira reificadas – a rigidez e a impenetrabilidade dos seus objetos” (LUKÁCS, 1971a, p. 141).

A realidade pode ser compreendida como sendo o produto da ação humana, de maneira que a racionalidade do substrato material e a individualidade concreta dos conteúdos do pensamento são o mesmo problema. A sua solução, ele adianta, é a identificação de um “sujeito da gênese” da totalidade das formas, um “sujeito-objeto metodologicamente indispensável” (LUKÁCS, 1971a, p. 146). Hegel identificou este sujeito com a humanidade como um todo, idealisticamente reificada no “espírito do mundo”. Mas Lukács afirma que a descoberta de Marx do proletariado demonstra que o sujeito de Hegel é uma designação prematura:

Somente quando surgisse uma situação histórica na qual uma classe pudesse compreender a sociedade para se afirmar; somente quando o fato de uma classe se compreender signifique que ela compreende a sociedade como um todo e quando, por conseguinte, a classe se torna tanto o sujeito quanto o objeto do conhecimento; em suma, somente quando estas condições sejam todas satisfeitas, a unidade de teoria e prática, a precondição da função revolucionária da teoria, se tornará possível. Esta situação de fato surgiu com a entrada do proletariado na história (LUKÁCS, 1971a, p. 2-3).

O proletariado, afirma inequivocamente Lukács, é o “idêntico sujeito-objeto da história” (LUKÁCS, 1971a, p. 206).

## **A revolução proletária**

Lukács praticamente admitiu que “o proletariado visto como o idêntico sujeito-objeto da história real da espécie humana não é um acabamento materialista que supera as construções do idealismo, [mas] antes uma tentativa de tirar Hegel de Hegel” (LUKÁCS, 1971a, p. xxiii). Isto não se deu, contudo, senão em 1967, quase meio século depois. Nesse meio-tempo, a defesa de Lukács de *História e consciência de classe* o encontrou anunciando que, de fato, Marx era uma continuação de Hegel. “Tal como os filósofos clássicos alemães, particularmente Hegel”, escreve Lukács, “Marx percebeu a história mundial como um processo homogêneo, como um processo ininterrupto e revolucionário de libertação” (LUKÁCS, 1972, p. 24-25).

O tom da versão de Lukács do marxismo hegeliano recai solidamente sobre a práxis como o fundamento tanto da estrutura quanto da história. Isto não ocorre somente porque o sujeito proletariado “expresse” a si mesmo na totalidade sócio-histórica. Ocorre também porque a própria teoria se reduz a uma expressão da prática política:

O materialismo histórico é a teoria da revolução proletária. É assim porque é essencialmente uma síntese intelectual da existência social que produz e determina fundamentalmente o proletariado; e porque a luta do proletariado pela libertação encontra a sua clara autoconsciência nele (LUKÁCS, 1970b, p. 9).

Ao longo do caminho, a experimentação científica e a objetividade do conhecimento são denunciadas como “a mais pura contemplação” (LUKÁCS, 1971a, p. 132). Este tipo de crítica do marxismo ortodoxo foi malrecebido no Comintern stalinista cada vez maior, quando Stalin dirigiu o marxismo de volta no sentido da “ciência proletária”. Lukács foi forçado a se retratar publicamente e ele por pouco escapou de ser expurgado.

Durante o período entre mais ou menos 1927 e 1967, a participação de Lukács nos debates culturais e nas intervenções filosóficas foi intensamente regulada pelo governo. Na estética de Lukács sobre o romance realista, contudo, a categoria de totalidade e a noção de um idêntico sujeito-objeto fizeram muito mais sentido. Isto porque o mundo do romance, sendo afinal totalmente composto de idealizações linguisticamente mediadas, não tem nada da obstinada resistência do mundo material que torna esta noção tão dúbia em relação à estrutura social e à história mundial.

De acordo com Lukács, o romance realista é politicamente progressista independentemente das intenções do autor, porque o realismo literário depende da construção de indivíduos psicologicamente plausíveis e socialmente típicos, agindo e sendo agidos dentro de um mundo criado (“diegético”) que deve atingir o leitor como algo crível. As exigências da diegese literária significam que o autor deve construir um mundo social composto de relações sociais realistas, no interior do qual os personagens interagem de modo compatível com a sua posição no mundo e o seu caráter psicológico. O que isto significa, de fato, é que a obra realista reconstrói a totalidade reificada das aparências superficiais de uma sociedade histórica, assim como os efeitos gerados pela soma total das ações humanas empreendidas por agentes socializados na realidade. A obra realista *totaliza*, tanto histórica quanto socialmente, revelando a sociedade como uma obra social e historicamente determinada pela ação humana.

Em contrapartida, com o realismo literário de autores como Walter Scott, Charles Dickens, Honoré de Balzac e Thomas Mann, Lukács afirmava, permaneciam duas tendências degeneradas que refletiam a reificação. Pelo lado do objeto, era um “naturalismo”, a descrição realista do mundo objetivo, incluindo a representação precisa de indivíduos empíricos, mas perdendo a conexão sintética entre o fundo histórico, o contexto social e o personagem típico do realismo literário. O naturalismo “descreve”, mas não “narra”, porque ele representa a totalidade reificada, mas não a reconstrói como um processo social, e ele está povoado por indivíduos, mas não

personagens, porque ele reproduz as idiossincrasias, mas não pode alcançar a tipificação. Pelo lado do sujeito, era um modernismo, uma espécie de naturalismo psicológico que precisamente relatava a experiência subjetiva da reificação em termos de fragmentação cultural e desintegração pessoal. O Modernismo, para Lukács, era extremamente hostil à cultura progressista, porque o seu protesto contra a reificação era conduzido em termos que tornavam as causas reais dos problemas nas relações sociais históricas completamente invisíveis, repondo, ao contrário, uma naturalização politicamente reacionária da distorção subjetiva (LUKÁCS, 2007, p. 34-39).

A perspectiva totalizadora da obra realista supera a fragmentação reificada das experiências imediatas dos leitores, porque ela representa o antagonismo entre o particular e o geral como um processo social. Mas esta perspectiva totalizadora desperta a dimensão sonolenta daquelas experiências, e isto pode levar a um momento de admissão (reconhecimento) da verdade da obra de arte e um desejo de libertação. “A obra (realista)”, diz Lukács, “por sua própria natureza, oferece uma reflexão mais verdadeira, mais completa, mais intensa e mais dinâmica da realidade do que aquela que o destinatário de outro modo possui” (LUKÁCS, 1970a, p. 36). A arte, portanto, preserva e expressa o anseio de realização do potencial criativo humano e o desejo de ação humana dos indivíduos comuns. A colisão entre o desenvolvimento integral dos personagens literários e sua ação social e a perspectiva reificada de vida diária resulta num choque catártico com o potencial de acelerar a regeneração ética do público (LUKÁCS, 1963, p. 767, 786).

Na verdade, com o fascismo surgindo, Lukács detectou uma forte corrente de modernismo filosófico nas obras da filosofia burguesa desde Hegel, com uma virada para a subjetividade crescente, afirmou Lukács, para a adoção da irracionalidade. Com algumas tonalidades estridentes, Lukács documentou a hipótese de que, na era do imperialismo, o pensamento burguês refletiu passivamente o acorrentamento das forças produtivas na forma de

uma gradual renúncia da razão. As depressões mais profundas neste panorama sombrio foram nomeadas: Kierkegaard, Bergson, Nietzsche e Heidegger –, filósofos que deviam realmente ser acusados de irracionalismo –, mas o tratamento monocromático de Lukács dos principais pensadores significava que o neokantismo e a fenomenologia de Husserl eram também incluídos no recuo generalizado da razão. Contudo, o fato de que todos tivessem abandonado as alturas alcançadas por Marx e Hegel talvez fornecesse uma compensação psicológica para o próprio fracasso de Lukács de completar satisfatoriamente os seus maiores projetos tardios sobre a ontologia social e a estética filosófica.

## **A filosofia da práxis**

O segundo conceito a ser explorado é a categoria de “hegemonia”, ou liderança baseada numa combinação de dominação e direção, desenvolvida pelo marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937). Com a categoria de hegemonia, Gramsci chegou ao conceito de estrutura social, baseado na ênfase tipicamente hegeliano-marxista de práxis e história, que modificou profundamente a topografia de base e superestrutura do marxismo ortodoxo. A relação estática e externa entre base econômica e superestrutura político-ideológica vê o Estado somente como um instrumento de dominação. Mas Gramsci propõe que “a supremacia do grupo social se manifesta propriamente de duas maneiras, como ‘dominação’ e como ‘liderança intelectual e moral’” (GRAMSCI, 1971, p. 57). A hegemonia, que Gramsci define em termos de um equilíbrio móvel de consenso e coerção que funciona tanto no Estado quanto na sociedade civil (GRAMSCI, 1971, p. 245), introduz uma relação dinâmica e dialética na qual a política e a ideologia desempenham um papel intervencionista na economia.

Um homem pequeno e altamente intelectualizado, que sofria de uma deformação na espinha que o deixava com uma permanente corcunda, como resultado de um acidente de infância, Gramsci é uma das figuras heroicas do marxismo, junto com Luxemburgo, Trotsky e Che Guevara. Pois, apesar do constante problema de saúde, Gramsci se tornou um membro fundador do poderoso Partido Comunista Italiano (PCI) e líder da resistência antifascista contra Mussolini nos anos de 1920 e 1930, até a sua morte numa prisão fascista antes do começo da Segunda Guerra Mundial. A sua imaginação visionária e o seu papel como um dos mais importantes humanistas socialistas da Europa significava que Gramsci incorporava os sucessivos desenvolvimentos históricos – os conselhos dos trabalhadores de 1918-1923, a Revolução Bolchevique e a formação da Terceira Internacional, a emergência dos movimentos populares de massa contra o fascismo – nos seus



escritos teóricos, de maneira que iam além dos dias sombrios dos anos de 1930.

A hegemonia é uma categoria que Gramsci usa em vários – possivelmente conflitantes – sentidos. Ela, portanto, paira incertamente entre um conceito teórico e uma metáfora descritiva. Isto não por culpa de Gramsci. Isto foi imposto a ele pelas condições nas quais ele escreveu, isto é, uma série de 33 cadernos que ele escreveu na prisão no final dos anos de 1920 e nos anos de 1930 (BOGGS, 1976, p. 11-20; GRAMSCI, 1971, p. xvii-xcvi). As 2.848 páginas dos *Cadernos do cárcere* utilizam numerosos eufemismos destinados a fugir da censura da polícia política de Mussolini – o marxismo é a “filosofia da práxis”, o PCI é “o moderno príncipe”, o socialismo é uma “civilização integral” –, mas elas também apontam para um duplo sentido. Este sistema assistemático de metáforas e disfarces foi apropriadamente descrito como um “labirinto” para o intérprete (ANDERSON, 1976, p. 72). Junto com a magnífica análise de Perry Anderson em *As antinomias de Antonio Gramsci* (ANDERSON, 1976) e a reconstrução erudita e objetiva de Carl Boggs de *O marxismo de Gramsci* (BOGGS, 1976), eu também recorri à análise de Martin Jay sobre o conceito de totalidade em Gramsci (JAY, 1984, p. 150-173). Provavelmente, a melhor maneira de compreender o que se quer dizer com hegemonia é explorar a sua gênese conceitual no desenvolvimento das ideias de Gramsci, antes de localizá-la nos problemas mais amplos da estratégia política que se supunha que ele viesse a resolver.

A teoria de Gramsci reflete o impacto das filosofias pragmáticas da linguagem (JAY, 1984, p. 160-163). Uma abordagem semântica da linguagem é uma abordagem que procura compreender como as sentenças corretamente construídas se referem ao mundo, isto é, a uma realidade material que se admite como sendo externa às palavras e às ideias contidas nos enunciados. Em contrapartida, o pragmatismo derruba a teoria tradicional da verdade como correspondência (uma sentença verdadeira é aquela que descreve precisamente o mundo externo) e o substitui pela ideia de verdade como afirmação justificada (uma sentença verdadeira é aquela que

todos concordamos que nos permite fazer as coisas). A ação cooperativa no mundo (porque ela é mediada pela linguagem) é a mesma coisa que compreender o mundo.

A “filosofia”, sustenta Gramsci:

não deve ser concebida como a elaboração individual de conceitos sistematicamente coerentes, mas como uma batalha cultural para transformar a mentalidade popular e difundir... as inovações filosóficas, que se demonstrarão como sendo “historicamente corretas” na medida em que elas se tornam concretamente – isto é, histórica e socialmente – universais (GRAMSCI, 1971, p. 348).

A “filosofia da práxis” de Gramsci é, portanto, uma interpretação de Marx em termos pragmáticos, e especificamente uma interpretação do conceito de práxis – a “dialética da teoria e da práxis” – como sendo a ideia de que a ação e a cultura são uma unidade. “O conceito fundamental [da] filosofia da práxis [é que ele] ‘se basta a si mesmo’”. Gramsci escreve:

Ele contém em si mesmo todos os elementos fundamentais exigidos para construir uma concepção total e integral do mundo, uma filosofia total e uma teoria da ciência natural, e não somente esta, mas tudo o que é exigido para dar vida a uma organização prática integral da sociedade, isto é, se tornar uma civilização integral total. [...] [A] filosofia da práxis é uma estrutura completamente autônoma e independente de pensamento, em contraposição a todas as filosofias e religiões tradicionais... que está começando a exercer a sua própria hegemonia sobre a cultura tradicional (GRAMSCI, 1971, p. 462).

Além da pragmática da linguagem, as ideias de Gramsci são formadas pelo neo-hegelianismo do filósofo italiano Benedetto Croce. Gramsci explicitamente admite que esta crítica do modelo de base e superestrutura é inspirada por Croce (GRAMSCI, 1971, p. 458-461). Ele também adota o termo de Croce para o hegelianismo, “historicismo absoluto”, e o utiliza para descrever o marxismo:

Tem sido esquecido que no caso do [materialismo histórico] se devia dar relevância ao segundo termo – “histórico” – e não ao primeiro, que é de origem metafísica. A filosofia da práxis [i. é, o marxismo de Gramsci: GB] é um “historicismo” absoluto, a secularização e a mundanidade absolutas do pensamento, um humanismo absoluto da história (GRAMSCI, 1971, p. 465).

Então, a “filosofia da práxis” é uma versão pragmática do marxismo, aquela que se afasta do marxismo ortodoxo para as raízes hegelianas do materialismo histórico, com o fim de compreender as implicações mais amplas da sua própria teoria pragmática da ação. A história é a sucessão das lutas pela universalidade, na qual a natureza da universalidade é estendida e aprofundada até que, finalmente, com o socialismo, se alcança uma forma de universalidade que deriva da maioria e não da minoria da população. O “historicismo absoluto”, então, significa não somente que a universalidade é histórica, mas que ela é relativa – todo grupo social em conflito tem o seu próprio universal, ou definição de universalidade. Assim, a conexão entre práxis e história é, de acordo com Gramsci, não uma questão – como é para Lukács – de desdobramento teleológico através do processo histórico do objetivo de uma sociedade desreificada. Ao contrário, ela é um processo radicalmente aberto da luta social no qual a mobilização política e a organização partidária devem trazer juntos os germes fragmentados daquela nova cultura já presente na consciência dos trabalhadores, sistematizá-la e ampliá-la, e ainda fazer expandir esta visão integral para a sociedade inteira.

## **Bloco histórico e unificação nacional**

Contra este pano de fundo conceitual, o problema que a teoria da hegemonia de Gramsci pretende resolver tem dois aspectos. Primeiro, ela lida com a natureza incompleta da revolução burguesa na Itália e com o modo como, por causa disso, as tarefas da construção socialista coincidem com a conclusão do desenvolvimento democrático. Segundo, ela lida com o modo como, apesar deste desenvolvimento desigual no capitalismo italiano, a explosão revolucionária dos anos de 1920 fracassou por causa da ausência da preparação cultural e política no meio das classes oprimidas da sociedade italiana. Estes dois problemas envolvem a “hegemonia”, mas de maneira diferente. O primeiro conjunto de problemas traz Gramsci para a proximidade das teorias clássicas do desenvolvimento desigual. O segundo conjunto de problemas complica o primeiro de um modo que vai além do marxismo clássico, porque levanta a questão da integração existente de trabalhadores, camponeses, intelectuais e classes médias no capitalismo. Na Itália entre 1918 e 1922, as condições históricas significavam que, no momento em que a ala radical do Partido Socialista começou a formar os conselhos dos trabalhadores, uma ampla aliança popular se formou em apoio da “marcha sobre Roma” fascista de Mussolini e do seu esforço para salvar a monarquia.

Gramsci compreendeu que isto tinha raízes históricas que remetiam à revolução democrática italiana incompleta de 1848 e ao movimento de Mazzini (e Garibaldi) dos anos de 1860. Não somente o movimento revolucionário dos anos de 1840 fracassou em desalojar a monarquia do norte, mas também o movimento de Mazzini e Garibaldi dos anos de 1860 não pôde recrutar o campesinato contra os senhores feudais do sul. Ao contrário, os liberais do norte ficaram rapidamente satisfeitos com uma monarquia constitucional que incentivava as relações de mercado, enquanto que os senhores do sul basicamente trocaram a sua renúncia de uma exigência do poder político pelo apoio militar do

norte para suprimir o movimento radical de Garibaldi (GRAMSCI, 1971, p. 74-75, 95-96). Enquanto o norte se industrializou rapidamente, o sul estagnava, graças à ausência de reforma agrária, que bloqueou as relações de mercado e subordinou o sul ao norte (GRAMSCI, 1971, p. 98-99). Mais do que libertar os camponeses da terra numa revolução agrária que poderia disparar uma revolução industrial com trabalhadores assalariados, o desenvolvimento capitalista do sul avançou através da corrupção, da ineficiência e da indisciplina. No começo do século XX, a Itália do norte e a do sul foram como duas épocas históricas – capitalista e feudal – soldadas juntas por um compromisso político de proporções históricas (GRAMSCI, 1971, p. 101-103). Sob a dominação dos liberais moderados do norte e sem romper com os interesses dos senhores de terra do sul, a Itália do século XIX ficou sujeita a uma “revolução passiva”, na qual a unificação nacional e a consolidação burguesa rastejavam para frente sem desestabilizar seriamente este sistema de compromissos políticos (GRAMSCI, 1971, p. 106-114).

Gramsci conceituou esta situação como um “bloco histórico” do norte e do sul, de capitalistas liberais e senhores de terra reacionários que conseguiram recrutar importantes elementos dos trabalhadores de colarinho branco e profissionais de classe média do norte, e também pequenos comerciantes e camponeses prósperos do sul, para esta aliança maior (GRAMSCI, 1971, p. 102-106). A aliança social funcionou satisfazendo os interesses históricos – quer dizer, os interesses materiais fundamentais, como a propriedade dos meios de produção e as relações jurídicas que a acompanham – dos principais partidos. Ao mesmo tempo, os principais atores da aliança social fizeram concessões materiais significativas – recompensas financeiras, poder político, prestígio social – aos parceiros menores da aliança. Assim, os partidos liberais do norte eram conduzidos pelos profissionais de classe média com uma perspectiva conservadora em nome dos capitalistas liberais, com um movimento sindical cuja liderança era composta por empregados de colarinho branco também conservadores. No entanto, os partidos do sul tiravam a sua força dos pequenos

negociantes e dos fazendeiros ricos, cuja habilidade de comandar uma adesão popular foi usada para bloquear a reforma agrária em nome dos senhores de terra feudais (GRAMSCI, 1971, p. 92-96). Embora este bloco histórico tenha mantido o seu poder através da força coercitiva – por exemplo, a supressão militar de Garibaldi –, a sua real estabilidade era devida ao consenso generalizado dado a este arranjo em toda a sociedade italiana. Na ausência de alternativas reais, os “grupos subalternos”, como os operários e camponeses, os intelectuais radicais e os funcionários subalternos, viam as suas melhores oportunidades de progresso como algo derivado de um acordo a ser feito com os donos do poder. E, além disso, em lugar nenhum havia uma clara concepção de uma alternativa a este sistema de conservadorismo liberal e compromisso histórico. Todas as principais ideias sobre a reforma, como aquelas apresentadas pelo liberalismo de Croce, tinham já capitulado ao *status quo*, declarando que os seus fundamentos eram uma zona proibida quando se chegasse a uma mudança social (GRAMSCI, 1971, p. 114-118).

Especialmente contra o pano de fundo do desastre da fracassada insurreição proletária do norte, depois da reação popular de massa e da tomada de poder fascista, Gramsci compreendeu que o principal para a estratégia socialista na Itália era a construção de uma contra-aliança social. Envolvendo todos os oprimidos, esta aliança precisaria visar os seus interesses mais fundamentais, para consolidar estes grupos de um modo historicamente vinculante. A resposta para isto era uma análise da conexão entre os interesses do campesinato do sul e as tarefas da modernização capitalista. A criação de uma economia nacional unificada, o fornecimento da infraestrutura nacional, um único código legal aplicado por um Estado profissional (i. é, não familiar), um sistema nacional de representação política baseado em princípios democráticos – todas essas coisas podiam beneficiar o campesinato pobre, mas somente com uma condição. A condição de que a reforma agrária devia desapropriar os senhores de terra e redistribuir a terra, com isso substituindo as relações feudais por uma agricultura de mercado.

Essencialmente, isto significava a transformação dos camponeses em fazendeiros, isto é, em pequenos empresários agrários, um sonho que Gramsci acreditava (com boa evidência) que estivesse dentro do coração de todo camponês lutador. Na análise de Gramsci, isto não estava em contradição com as tarefas iniciais da construção socialista, que devia repousar na elevação do nível das forças produtivas na Itália e na expansão das fileiras do proletariado, principalmente através da realização da revolução burguesa. Como tal, um socialismo liberal seria capaz de oferecer concessões significativas aos profissionais de classe média e empregados de colarinho branco, porque envolveria uma dramática expansão da indústria e da administração estatal, junto com novas oportunidades de representação política e reconhecimento cultural (GRAMSCI, 1971, p. 272-276).

## A categoria de hegemonia

Embora a categoria de hegemonia de Gramsci represente uma profunda modificação do modelo de base e superestrutura, isto não é sempre expresso com clareza nos *Cadernos do cárcere*. “Estruturas e superestruturas formam um ‘bloco histórico’”, sustenta Gramsci: “quer dizer, o conjunto complexo, contraditório e discordante de superestruturas é o reflexo do conjunto das relações de produção” (GRAMSCI, 1971, p. 366). Isto soa como o modelo de base e superestrutura; mas, na realidade, isto explica uma ideia diferente: “embora a hegemonia seja ético-política, ela deve também ser econômica, deve necessariamente estar baseada na função decisiva exercida pelo grupo dominante no núcleo decisivo da atividade econômica” (GRAMSCI, 1971, p. 166). A posição de Gramsci é *incompatível* com a ideia de que os sujeitos de classe são formados na produção e devem então usar o Estado unicamente como um instrumento de dominação, ocultando os seus interesses através de falsificações ideológicas. Ao contrário, as classes – como a burguesia italiana – se formam na base econômica, mas elas somente se tornam sujeitos históricos em alianças sociais, através da “liderança intelectual e moral” ou da “hegemonia ético-política”, como no bloco histórico dos capitalistas do norte com os donos de terra do sul, de que já falamos.

Então, na Teoria da Hegemonia, o sujeito coletivo é o bloco histórico, não a classe econômica, e a hegemonia é o modo como o sujeito mantém a sua posição de dominação social em oposição a sujeitos rivais. A hegemonia, então, significa liderança por parte de uma aliança social historicamente consolidada através do seu controle do Estado e da sua capacidade de assegurar o consenso na sociedade civil. Gramsci descreve isto em termos de um equilíbrio móvel de coerção e consenso, porque reflete uma condição dinâmica, em que um consenso ideológico ameaçado pode sempre ser protegido com o uso da força. Embora Gramsci não seja totalmente coerente no modo como ele pensa a relação



entre os termos “consenso e coerção” e “Estado político e sociedade civil”, provavelmente a posição mais plausível que os *Cadernos do cárcere* formulam, em consonância com a discussão de Anderson, é a seguinte (ANDERSON, 1976). O Estado possui o monopólio sobre a coerção na sociedade burguesa, através dos seus componentes executivos e judiciais. Mas ele é também um agente que promove o consenso, através do seu braço legislativo e do seu aparelho educacional. A sociedade civil burguesa – isto é, as instituições econômicas junto com as organizações civis, como sindicatos, partidos, igrejas e associações – geralmente não envolve diretamente a coerção, porque repousa na liberdade individual (mais do que no trabalho forçado). Em vez disso, a sociedade civil é o principal lugar da formação do consenso, através do debate público, dos movimentos de protesto, da divulgação de ideias e da transmissão das formas culturais da vida cotidiana. Isto não quer dizer que não haja nenhuma coerção estatal regularmente aplicada às organizações da sociedade civil – como a legislação antissindical apoiada pelas forças policiais ou fileiras policiais para defender os fura-greves. Mas a questão é que isto é legalmente força estatal sancionada. A coerção, então, ocorre através do Estado, enquanto que o consenso é gerado pelo Estado e dentro da sociedade civil. Não é correto, portanto, falar de “força política e hegemonia cultural”. A hegemonia descreve esta combinação de força política e consenso político e cultural que torna a *autoridade* diferente da *dominação*.

Então, a posição hegemônica do bloco histórico dominante sobre todos os grupos subalternos não é exatamente o resultado de uma ausência de “advogados, armas e dinheiro”, mas é também a consequência de os grupos subalternos concordarem com a posição dominante dos grupos que compõem o bloco histórico. Os grupos subalternos veem os seus interesses em termos dos interesses dos parceiros aliados dominantes, porque os interesses particulares dominantes são moldados como ideais universais, isto é, como direitos humanos e interesses nacionais. Assim, por exemplo, os trabalhadores italianos moldaram as suas reivindicações salariais

em termos do interesse nacional e em termos de reivindicações de direitos. Os grupos subalternos também veem o mundo através dos valores da aliança dominante, compartilhando os ideais do nacionalismo patriótico e da liberdade individual com os grupos que de fato se beneficiam mais com estas ideias. O reconhecimento de Gramsci desta situação é a chave da sua explicação do fracasso das revoluções europeias ocidentais, ao contrário do sucesso das revoluções europeias orientais:

Na Rússia, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente havia uma relação adequada entre o Estado e a sociedade civil, e quando o Estado estremecia, uma estrutura resistente da sociedade civil era imediatamente revelada. O Estado era apenas uma trincheira externa, atrás da qual ficava um poderoso sistema de fortalezas e fortificações (GRAMSCI, 1971, p. 238).

Esta diferença entre a hegemonia capitalista ocidental e a dominação absolutista oriental levou à famosa oposição de Gramsci entre guerra de trincheira ocidental, ou “guerra de posição”, e rupturas orientais, ou “guerra de movimento”. Se os bolcheviques puderam alcançar uma ruptura repentina em virtude da redução oriental da hegemonia à dominação, os italianos deviam se comprometer com um processo prolongado de construir uma contra-hegemonia na sociedade civil antes de tomar o poder de Estado. Com a conquista do poder estatal, a hegemonia operária e camponesa seria dirigida através do instrumento de um novo tipo de aparelho estatal de massa participativo, mas não obstante continuaria a envolver um equilíbrio móvel de consenso e coerção (GRAMSCI, 1971, p. 228-276).

O interesse de Gramsci em Maquiavel é melhor compreendido neste contexto. Para Gramsci, Maquiavel é o pensador renascentista que tenta trabalhar para a nascente classe capitalista aquilo que Gramsci está teorizando para a nascente classe proletária, ou seja, a Teoria da Hegemonia. A noção de Maquiavel do Estado como um centauro – meio animal (i. é, coerção) e meio homem (i. é, consenso) – junto com sua insistência em que o

Estado é um educador que cria um novo tipo de civilização (GRAMSCI, 1971, p. 246-252) são indicadores disto. A separação notória feita por Maquiavel entre política e ética, então, expressa somente a distinção entre coerção e consenso e a sua consciência de que o Estado deve se comprometer com ambos. Da mesma maneira, as noções de Gramsci de “hegemonia ético-política” e de “Estado ético” devem ser moldadas pela ideia “maquiaveliana” de que, embora o Estado promova uma cultura intelectual e moral no meio da população, ele também reserva para si o direito de exercer a força quando a persuasão falha (GRAMSCI, 1971, p. 263). Mas, provavelmente mais importante para Gramsci, Maquiavel fornece uma reflexão sobre os intelectuais e os elementos morais e culturais da hegemonia que é particularmente fértil para o pensador comunista. Gramsci estava, afinal de contas, tentando elaborar como os intelectuais de partido, como ele próprio, podiam preparar uma contra-hegemonia que, por meio de um processo de educação política e reforma cultural, desintegraria a hegemonia burguesa e a substituiria por uma aliança nacional-popular. Neste processo, Gramsci abandona as implicações negativas e críticas do termo ideologia (i. é, uma representação distorcida dos interesses materiais) pela versão positiva da ideologia como visão de mundo.

## **O moderno príncipe**

Embora a hegemonia não possa ser reduzida à cultura, as questões culturais são claramente fundamentais para esta categoria. As formas culturais fornecem o meio para a formação do consenso e, portanto, o cimento ideológico da coesão social, junto com os ideais universais dentro dos quais os indivíduos e as classes formulam os seus interesses materiais. Para Gramsci, os intelectuais são, portanto, cruciais para a formação da hegemonia (e da contra-hegemonia), porque são os intelectuais que formulam as formas culturais. Mas Gramsci insiste que a articulação da hegemonia é um processo popular, porque “todos os homens são intelectuais”, embora ele admita também que “nem todos os homens têm, na sociedade, a função de intelectuais” (GRAMSCI, 1971, p. 9).

Para compreender o que Gramsci quer dizer aqui é importante situar a sua posição em relação a duas questões fundamentais do marxismo – a natureza da consciência de classe e as implicações da divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. Embora ele recuse a concepção de ideologia como falsa consciência, Gramsci não chega a achar que o proletariado espontaneamente desenvolveria uma representação dos seus interesses históricos. Por um lado, os interesses materiais dos grupos subalternos, como o proletariado, são tipicamente representados dentro da ideologia hegemônica. Por outro lado, quando as representações dos interesses rompem com a ideologia hegemônica, elas permanecem fragmentárias até que são sistematizadas numa nova cultura e numa nova moral. A tarefa dos intelectuais, portanto, é antes a sistematização das ideias populares do que a fabricação de uma doutrina totalmente estranha que deveria ser imposta às massas pelo partido (GRAMSCI, 1971, p. 330-336). Exatamente quem são estes intelectuais, à luz da afirmação de Gramsci de que todas as pessoas são intelectuais, é uma questão de contingência histórica. Os intelectuais são aqueles que a divisão do trabalho alocou para esta função; mas, no socialismo, esta distinção desapareceria. Além

disso, o partido é um “intelectual coletivo” (talvez a direção conceitual do proletariado como um “trabalhador coletivo”) que anuncia a sua função educacional não somente ao levantar a sua consciência de classe, mas também fornecendo um fórum para o desenvolvimento das próprias capacidades intelectuais dos indivíduos (GRAMSCI, 1971, p. 16). De acordo com Gramsci, “a filosofia da práxis não tende a abandonar o ‘simples’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas antes conduzi-lo a uma concepção mais elevada da vida” (GRAMSCI, 1971, p. 332). Os intelectuais combinariam o seu conhecimento teórico com a sabedoria prática das massas, formando um “bloco intelectual e moral” com o “movimento cultural como um todo” (GRAMSCI, 1971, p. 333-334).

Esta análise é complicada pela afirmação de Gramsci de que os intelectuais dentro da divisão do trabalho se situam em dois grupos principais: os intelectuais tradicionais (aqueles que pertencem a profissões como consequência do trabalho intelectual) e os intelectuais orgânicos (aqueles que, embora executem um trabalho manual, são pensadores dos seus grupos). Os intelectuais tradicionais, historicamente falando, foram outrora intelectuais orgânicos da classe burguesa, numa fase anterior da divisão do trabalho. Gramsci esperava que o proletariado gerasse os seus próprios intelectuais orgânicos a partir de todos os estratos da população trabalhadora e que estes se reuniram sob a bandeira do movimento comunista. Mas ele admitia que os intelectuais tradicionais renegados – como Marx e Engels – desempenharam um papel crucial na formação do movimento socialista e assim não deviam ser rejeitados pelo comunismo italiano.

O Partido Comunista, então, como um “intelectual coletivo”, é o equivalente moderno do príncipe renascentista de Maquiavel: a atividade política sem a qual os intelectuais orgânicos da classe emergente não poderiam esperar articular uma nova hegemonia (GRAMSCI, 1971, p. 249). Embora a concepção de Gramsci da estratégia socialista certamente envolva o que foi descrito como uma “longa marcha através das instituições” da sociedade civil, isto é, uma luta prolongada dos intelectuais progressistas para

transformar a cultura popular e a alta cultura em consonância com uma nova moral e uma nova visão da sociedade, ela não está restrita a isto. Num determinado estágio, e apesar de uma extensa fase preparatória de educação política e luta cultural, a política significa luta pelo Estado e através do Estado, o que, por sua vez, significa a necessidade de uma organização capaz de tomar o poder e dirigir a sociedade através do aparelho de Estado. O “moderno príncipe”, o Partido Comunista, tal como o príncipe renascentista de Maquiavel, deve ser capaz de aplicar a força coercitiva, incluindo a insurreição armada e a repressão do grupo anteriormente hegemônico.

O objetivo de Gramsci era ligar o entusiasmo da massa pela mudança progressista com o republicanismo de Maquiavel, conectando a concepção leninista da política com a unificação nacional-popular da Itália (BOGGS, 1976, p. 114). Nesse momento, como Jay observou, há uma tensão em Gramsci entre o humanismo ético e a visão instrumental da política (JAY, 1984, p. 169). Infelizmente, a Teoria da Hegemonia de Gramsci não fornece indicações definitivas para resolver esta ambivalência numa direção ou em outra, porque a sua característica fundamental é a ideia de que a universalidade normativa surge através da ação instrumentalmente bem-sucedida, e funciona como um meio de representar os interesses materiais. Gramsci claramente acredita que o proletariado é uma classe universal com interesses universais, cuja libertação é também libertadora para toda a sociedade. O problema é que a sua teoria não justifica nem pode justificar esta crença, porque, de fato, ela leva à conclusão oposta, ou seja, que os interesses antagônicos resultam em diferentes visões de mundo. O “historicismo” de Gramsci, isto é, o relativismo moral e epistemológico, ameaça se vingar das reivindicações de universalidade que a teoria precisa para fundar a sua compreensão da luta política em algo diferente da afirmação arbitrária dos interesses de grupo. No final, a política para Gramsci era menos sobre a universalidade moral do que sobre a formação de sujeitos coletivos através da luta para educar e disciplinar as massas no

sentido do autogoverno republicano, refletindo a sua adoção mais dos valores políticos do que éticos. A ideia de que a hegemonia é um processo de formação de uma nova vontade coletiva, uma identidade nacional-popular que consolida uma aliança social num bloco histórico através de lutas culturais e políticas, assim como de lutas econômicas, foi imensamente influente no pensamento político marxista posterior.

## **Resumo dos pontos principais**

### *A primazia da prática*

- Para Lukács, o marxismo é o método dialético, a perspectiva revolucionária do proletariado insurgente e a estratégia política da revolução socialista imediata, porque ele é uma unidade militante da teoria e da prática, uma totalidade conceitual que cria um novo mundo.
- Para Gramsci, o marxismo é uma “filosofia da práxis”, uma visão de mundo baseada no trabalho criativo que é capaz de gerar uma nova civilização integral e que deve lutar para afirmar a sua visão universal.

### *A estrutura do capitalismo e a ideologia*

- O conceito de reificação de Lukács combina a alienação de Marx com a racionalização de Weber: o fetichismo da mercadoria estrutura a sociedade e a racionalidade, resultando na redução da qualidade à quantidade, e na aparência de que a sociedade é governada por leis pseudonaturais do desenvolvimento econômico.
- A filosofia burguesa é caracterizada por antinomias, porque ela reflete as limitações do capitalismo como uma forma de vida que é afetada pela reificação, especialmente pela oposição entre o sujeito livre e a sociedade enquanto governada pelas leis de movimento do capital.
- A categoria da totalidade representa o princípio revolucionário no pensamento, porque ela reconstrói a estrutura social como um todo com uma gênese histórica através da ação humana, que expõe como o capitalismo não é natural, mas histórico.
- Para Gramsci, a sociedade é estruturada através de blocos históricos, alianças sociais baseadas nas classes fundamentais,



que fundem a base econômica e a superestrutura político-ideológica numa unidade.

- Os blocos históricos exercem um poder ideológico e político através da hegemonia, ou seja, um equilíbrio móvel de consenso e coerção fundamentalmente baseado na representação dos interesses particulares da aliança social como sendo o interesse geral.

### *Transformação histórica e política de classe*

- Para Lukács, o proletariado é o autor da realidade social, o sujeito-objeto idêntico da história que, conduzida pelo proletariado, geraria expressamente uma nova totalidade depois da revolução socialista.
- Para Gramsci, o partido do proletariado é o principal, porque ele deve construir uma aliança de classe progressista capaz de levar uma força contra-hegemônica ao poder e criar um novo bloco histórico dos oprimidos.

---

## A Escola de Frankfurt

Embora fortemente influenciado pela crítica da reificação mercadoria e pela defesa do princípio da totalidade de Lukács e altamente solidário com a descoberta do humanismo radical do jovem Marx, o materialismo histórico da “Escola de Frankfurt” se desenvolveu inteiramente ao longo das diferentes linhas do marxismo hegeliano. O programa de pesquisa conduzido por figuras como Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1980), Herbert Marcuse (1898-1979) e Erich Fromm (1900-1980) foi chamado de Escola de Frankfurt, porque ele se originou no Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt nas décadas de 1920 e 1930. Como o primeiro instituto de pesquisa marxista a ficar ligado a um departamento de universidade fora da União Soviética, o Instituto de Pesquisa Social foi praticamente deslocado para Nova York em 1934 por causa da ditadura nazista. Os seus principais membros compreenderam a inovação de Lukács ao autorizar um programa de pesquisa interdisciplinar que utilizava uma versão materialista do método dialético. O seu objetivo era integrar a investigação especializada na economia política, na cultura e na ideologia, na psicologia e na filosofia numa totalização intelectual aberta e permanente no sentido de atualizar o materialismo histórico. No entanto, nitidamente críticos do proletariado como “sujeito-objeto da história” de Lukács e da sua redução do conhecimento materialista a um programa de ação pela política revolucionária, os principais pensadores da Escola de Frankfurt procuraram colocar questões fundamentais sobre as experiências revolucionárias e o capitalismo contemporâneo, sem transformar o materialismo histórico numa ala esquerda do hegelianismo. Ao mesmo tempo, eles eram profundamente críticos do marxismo ortodoxo dos partidos

stalinistas e viam o materialismo histórico mais como um meio de reabrir antigas questões sobre o bem-viver e a existência significativa do que como uma ciência social positivista. Os membros da Escola de Frankfurt prudentemente descreveram o seu programa de pesquisa como “Teoria Crítica”, em parte como um eufemismo para o materialismo histórico que eles esperavam que afastasse a atenção hostil, e em parte para expressar a sua distância das formas ortodoxas do marxismo.

O elemento fundamental do marxismo da Escola de Frankfurt é a sua crítica do modelo de trabalho da práxis, que se combina com um retorno às concepções de estrutura e história próximas daquelas do jovem Marx. O esboço inicial da Teoria Crítica de Max Horkheimer na década de 1930, como um programa de pesquisa interdisciplinar materialista, definiu o cenário para o desenvolvimento de uma teoria bastante sistemática do capitalismo monopolista, do Estado burocrático, da moderna sociedade individualista e consumista. Ao mesmo tempo, o ceticismo em relação à redução militante do materialismo histórico do marxismo hegeliano – a sua fusão da experiência proletária com a teoria radical – combinado com a integração das posições psicanalistas na teoria marxista levaram a um questionamento da relação entre o processo de trabalho e uma atitude objetivante. Nos anos de 1940, os principais membros da Escola de Frankfurt radicalizaram significativamente a crítica da reificação mercadoria no contexto de uma investigação antropológica das raízes da dominação social. Eles concluíram que a “razão instrumental”, a racionalidade formal dos cálculos reificados, surgiu muito antes do capitalismo, a partir do esforço de dominar a natureza através do progresso tecnológico.

Depois da Segunda Guerra Mundial, os caminhos seguidos pelos principais membros do grupo começaram a divergir, com o que se tornou a principal declaração da primeira geração da Teoria Crítica, ou seja, a *Dialética do esclarecimento* (1947, 2002) de Adorno e Horkheimer, que de fato representa somente uma possibilidade intelectual. A obra posterior de Adorno sobre a dialética negativa e sobre o Modernismo dissonante da era do pós-

guerra foi principalmente um esforço para esclarecer e estender as teses desta obra inovadora. Contudo, uma alternativa importante foi a síntese de psicanálise e marxismo realizada por Marcuse, em obras que inspiraram diretamente os movimentos estudantis das décadas de 1960 e 1970. Marcuse e Adorno, de maneiras diferentes, abriram questões em torno da individualidade e da família, da burocracia e da autoridade, do consumo e da cultura, e do método dialético, temas que as abordagens tradicionais no materialismo histórico raramente tinham abordado, antes ou depois da Escola de Frankfurt. Este capítulo, portanto, explora o desenvolvimento e a diversificação do marxismo da Escola de Frankfurt que ocorreu entre os seus principais membros da primeira geração, até os anos de 1950. A segunda geração da Escola de Frankfurt, muitos dos quais eram estudantes radicalizados na década de 1960 em torno das posições dos seus professores, será examinada depois, no capítulo sobre a Teoria Crítica.

## **O instituto de pesquisa social e a “virada cultural”**

A crítica do trabalho e o interesse na arte da Escola de Frankfurt foram grandemente malcompreendidos. Os leninistas em particular criticaram fortemente a Escola de Frankfurt por sua insistência na importância da cultura e pelo quietismo político dos seus membros (com a exceção de Marcuse). Para György Lukács, a Escola de Frankfurt tinha se instalado no “Grande Hotel Abismo”, num espaço intelectual contemplativo e pessimista a partir do qual justificava a sua falta de compromisso político com especulações sobre a difícil arte e a grande teoria (LUKÁCS, 1971b, p. xv). Para Perry Anderson, a “virada cultural” da Escola de Frankfurt foi um reflexo da derrota política nos anos de 1920 e 1930, que, juntamente com o consequente afastamento dos intelectuais radicais dos movimentos de massa, resulta numa teoria que tinha perdido o contato com a prática revolucionária (ANDERSON, 1979, p. 32). Phil Slater propõe que, na medida em que a Escola de Frankfurt não foi uma “arma de agitação”, ela também não pôde “alcançar a relação com a práxis, que é fundamental para o projeto marxista” (SLATER, 1977, p. xiv). Zoltan Tar sustenta que, na ausência do socialismo científico, a crítica da prática do trabalho torna a Teoria Crítica, “em última análise, [somente] uma outra filosofia existencialista” (TAR, 1977, p. 205). A noção de “práxis” como sendo a unidade da teoria marxista, articulada pelo partido leninista com a prática revolucionária do movimento proletário, no qual a teoria existe para guiar a estratégia e de acordo com a qual a verdade é determinada pelo sucesso político, paira nestas críticas.

O problema aqui é que alguns tipos de marxismo reduziram o pensamento de Marx a um sisudo obreirismo de colarinho azul, para o qual a “práxis” não tinha mais significado do que a verificação experimental das hipóteses científicas no “laboratório” da política de classe. Para a Escola de Frankfurt, as objeções leninistas instrumentalizaram a teoria e transformaram o comitê central no árbitro da verdade filosófica, algo cujas consequências intelectuais

negativas se refletiram no próprio destino de Lukács (ADORNO, 2007c, p. 151-176). Mais danosas ainda, estas objeções também “esqueceram” estrategicamente que, para Marx, a práxis significava mais a prosperidade humana através do trabalho criativo (MECW5, p. 47) do que um guia teórico para o sucesso político. De um modo geral, a associação feita pela Escola de Frankfurt do humanismo radical em condições de desmobilização proletária com a teoria social que surge de uma crítica do modelo de trabalho da práxis foi compreendida pelos seus críticos como algo que levava a um desespero irremediável. Há uma lacuna entre os ideais e a realidade que se recusa a se fechar, porque – diferentemente de Marx em 1847 – nenhum levante revolucionário parecia pairar no horizonte.

Mas talvez fosse mais simples manifestar surpresa pelo fato de que, dada uma avaliação sombria das possibilidades revolucionárias nas décadas de 1920 e 1940, o que os membros da Escola de Frankfurt fizeram não foi se adaptar às condições políticas moderando as suas posturas, mas radicalizar mais. As formas específicas que esta radicalização assumiu foi um aprofundamento das implicações filosóficas do marxismo, através da sua fertilização com a sociologia weberiana, no contexto de um encontro com a psicanálise freudiana. Provavelmente, a melhor maneira de considerar a Escola de Frankfurt seja vê-la como o único programa de pesquisa que junta a questão marxista – quais são as raízes da perda moderna da liberdade? – com a questão weberiana – qual é o fundamento da perda moderna do sentido? – numa teoria crítica com uma intenção prática emancipadora (BERNSTEIN, 1995, p. 12). Foi o entrelaçamento do problema da dominação com o problema do niilismo, juntamente com a integração da psicanálise freudiana no materialismo histórico, que definiram o marxismo da Escola de Frankfurt.

Embora os membros da Escola de Frankfurt inicialmente aceitassem a ideia marxista de que o trabalho criativo representava o modelo da prática, isto eventualmente permaneceu sob um exame crítico. Freud tinha ligado a disciplina do trabalho ao que ele chamou de “a renúncia da satisfação instintiva” através da gratificação

postergada, e tinha apontado a tendência cada vez maior no capitalismo de esta postergação se tornar permanente (FREUD, 2001c, p. 57-146). Mas se o domínio da natureza exterior através da prática do trabalho realmente envolvia uma dominação problemática da natureza interior, e se esta dominação problemática da natureza interior ameaçava levar à irracionalidade social e ao destrato dos outros, então, a prática do trabalho não mais parecia ser a chave da libertação. A revisão da ideia de prática do trabalho como fundamental para as esperanças utópicas do movimento socialista resultou no caráter distintivo e controverso do marxismo da Escola de Frankfurt, porque isto disparou uma busca de tipos alternativos da ação sobre os quais se fundariam as possibilidades emancipatórias.

Além disso, os membros da Escola de Frankfurt radicalizaram no contexto de um desastroso voluntarismo leninista, cuja negligência fatal dos fatores culturais levou ao fracasso das revoluções ocidentais de 1918-1923. Em seguida, o surgimento aparentemente irresistível do fascismo europeu foi o resultado não somente da paralisia política das forças radicais, mas também da capacidade dos fascistas de apelar para a mentalidade dos principais setores da população. Tal como Gramsci, os membros da Escola de Frankfurt compreenderam que, durante este período, embora o Estado capitalista estivesse completamente vulnerável, o que ficou revelado foi que a mentalidade da classe operária ficou muito aquém dos desenvolvimentos políticos. Uma pesquisa empírica exaustiva das atitudes psicológicas entre os trabalhadores alemães, conduzida pelo Instituto nos anos de 1920, revelou que a maioria deles tinha estruturas de personalidade extremamente conservadoras e resistentes às mudanças socioculturais (JAY, 1973, p. 124-135). Estas estruturas de personalidade, os membros do Instituto descobriram, eram o resultado da socialização da infância, que formava os padrões pelos quais os indivíduos respondiam às transformações econômicas e culturais, de maneira que havia uma defasagem geracional na adaptação dos indivíduos à sociedade. Além disso, o fascismo alemão exibiu uma violenta irracionalidade,

sob uma forma amplamente descrita na esquerda alemã como “histeria de massa”. Voltar-se para a psicanálise para compreender as raízes inconscientes da desrazão política fazia muito sentido. A “virada cultural” estava totalmente ligada às questões políticas urgentes dos anos do entreguerras.



## Teoria Crítica versus Teoria Tradicional

O marxismo da Escola de Frankfurt somente assumiu a sua forma distintiva quando Max Horkheimer se tornou diretor do Instituto em 1930. No entanto, sob a direção de Karl Grünberg nos anos de 1920, o Instituto tinha publicado *Marxismo e filosofia* (1923) de Karl Korsch e o discutido *História e consciência de classe* (1923, 1971a) de Lukács. Contra este pano de fundo intelectual e histórico, Horkheimer apresentou as diferenças entre as ideias do marxismo da Escola de Frankfurt e as abordagens burguesas e socialistas rivais, numa série de artigos para a revista do Instituto que culminou na “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” de 1937 (HORKHEIMER, 1982, p. 188-243). Influenciado por Lukács, Horkheimer afirmou que a diferença entre a filosofia social e a sociologia tradicional consistia na metodologia dialética histórica e materialista que a primeira usou para integrar o conhecimento fragmentado fornecido pela última numa totalização em curso. A partir desta perspectiva, o marxismo é um prolongamento materialista do uso que Hegel fez da “negação determinada”. Isto se refere ao processo de especificar as conexões sociais entre abstrações isoladas, assim como localizá-las nos seus determinantes contextuais. O método constrói uma “totalidade concreta” de “muitas determinações e relações”, o que representa a “unidade [dialética] do diverso” (MARX, 1973, p. 100-101). Muito antes da publicação dos *Grundrisse* de Marx, Horkheimer tinha reconstruído o método dialético a partir do seu conhecimento de Hegel, mas ele tinha também percebido que, embora isto resultasse numa totalidade concreta, um verdadeiro materialismo *histórico* impossibilitava sistemas acabados (HORKHEIMER, 1982, p. 226-228, 242-243).

O método dialético da Teoria Crítica aponta para um materialismo interdisciplinar, tal como a interpretação dada pela Escola de Frankfurt da “categoria de totalidade como o sustentáculo [intelectual] do princípio da revolução” de Lukács. Implicitamente se baseando na crítica da reificação, Horkheimer afirmou que a

sociedade capitalista aparece para a consciência burguesa como uma “soma total de fatos” submetidos ao “pensamento classificatório de cada indivíduo” no interesse da adaptação efetiva à realidade social (HORKHEIMER, 1982, p. 199). Os silos disciplinares resultantes da sociologia tradicional e da filosofia burguesa, portanto, *compartimentalizam* a realidade social de acordo com a fragmentação cultural predominante causada pela reificação, assim como eliminam as questões substantivas através de um método formalista, cujo paradigma é o sistema fechado das demonstrações matemáticas (HORKHEIMER, 1982, p. 199-205).

Diferentemente dos silos isolados das disciplinas acadêmicas burguesas, a teoria dialética relaciona as últimas descobertas das pesquisas em distintas áreas umas com as outras, compreendendo as interconexões materiais entre a ciência econômica, a sociologia, a ciência política, a crítica cultural, a psicologia e a filosofia. Ao mesmo tempo, a Teoria Crítica investiga a gênese histórica do objeto da pesquisa, insistindo no fato de que a economia, a sociedade, o Estado, a cultura, a psique e o pensamento mudam todos por causa da sua mútua inter-relação. Assim, para construir um materialismo interdisciplinar, os membros da Escola de Frankfurt tinham de reconstruir as disciplinas burguesas no interior da gênese histórica do seu contexto social, embora rejeitando as limitações ideológicas, tais como as “leis de movimento” e uma “natureza humana” a-histórica. Uma postura clássica disto foi a crítica apropriada da psicanálise freudiana pela Escola de Frankfurt, na qual é afirmado que Freud tinha ideologicamente admitido que a família nuclear era uma realidade imutável e, assim, transformava a sua dissecção valiosa do indivíduo burguês num modelo imutável da psique (ADORNO, 1967).

O marxismo da Escola de Frankfurt representa uma sociologia autorreflexiva, isto é, uma sociologia que reflete sobre a sua própria localização social na divisão do trabalho e sobre as suas próprias condições históricas de possibilidade (HORKHEIMER, 1982, p. 213). Por causa da sua ênfase na gênese histórica do objeto de análise e das conexões sociais entre os domínios do conhecimento

humano, Horkheimer vê o teórico como um participante nos processos sócio-históricos a serem investigados. Consequentemente, a síntese do conhecimento da sociedade que progrediu através da integração de diferentes disciplinas usando a dialética materialista não é uma verdade final, mas o resultado provisório de um esforço permanente de compreender a totalidade no pensamento. Há uma distinção hegeliana aqui que é fundamental compreender. Para Hegel, o formalismo kantiano era simplesmente a “Compreensão” classificatória, que opera num mundo “factual” fragmentado e a-histórico. Em contrapartida, a “Razão” dialética autorreflexiva, compreendendo a totalidade como sendo produzida por antagonismos, sabe que a totalidade só pode ser definida quando pensada através de contradições. A versão marxista de Horkheimer sobre esta ideia é propor que a realidade seja compreendida como uma totalidade concreta e historicamente em desenvolvimento das contradições sociais.

Ao contrário de Lukács, os membros da Escola de Frankfurt buscavam reabrir um conjunto de questões antigas sobre o bem-viver *enquanto questões*, se voltando para a doutrina do hedonismo, em particular para as raízes de uma compreensão materialista da existência humana. Eles também se comprometeram extensamente com o que descreviam como sendo os “autores sombrios da burguesia”, os filósofos reacionários, como Schopenhauer e Nietzsche, numa tentativa de compreender plenamente os limites do Iluminismo burguês. Como Lukács, eles foram atraídos por uma síntese de Marx e Weber, e fortemente influenciados pela crítica de Hegel a Kant, mas eles também investigaram Freud, o existencialismo (Heidegger e Kierkegaard), Bergson e Husserl (HELD, 1980, p. 29-39; JAY, 1973, p. 41-85).

Como Horkheimer observa, se o teórico social comprometido com a liberdade humana é um participante nas contradições antagônicas, então isto implica uma sociologia libertadora com a intenção prática de mudar o mundo (HORKHEIMER, 1982, p. 208-211). Mas os membros da Escola de Frankfurt rejeitaram a ideia de Lukács de que o proletariado fosse o sujeito histórico privilegiado,

cujas práticas revolucionárias implicariam um conhecimento absoluto e que seria capaz de produzir expressivamente a totalidade social a partir da sua transformação consciente do ambiente natural (JAY, 1984, p. 207). Não somente isto reduz a verdade filosófica ao sucesso instrumental de uma estratégia política, mas também nega a resistência da matéria à consciência humana e proclama a unidade idealista do sujeito e do objeto de tal maneira que pode somente levar a um sistema fechado de verdades finais. Ao contrário, o destinatário do marxismo da Escola de Frankfurt se torna cada vez mais a humanidade como um todo, compreendida mais como indivíduos históricos do que como um sujeito coletivo (HELD, 1980, p. 24-26).

## **A sociedade administrada**

A pesquisa do Instituto envolvia uma divisão informal do trabalho (HELD, 1980, p. 14). Os membros deviam investigar a sociedade (Henryk Grossmann, Friedrich Pollock e Arkadij Gurland – economia política; Franz Neumann e Otto Kirchheimer – direito e Estado), a cultura (Leo Löwenthal, Theodor Adorno e Walter Benjamin – arte; Herbert Marcuse e Max Horkheimer – filosofia) e a personalidade (Erich Fromm – psicologia profunda, incluindo a psicanálise freudiana). Os resultados particulares deviam ser integrados numa teoria social por meio dos métodos dialéticos do materialismo histórico, principalmente por Horkheimer, mas de tal maneira que colocassem de volta na agenda antigas questões filosóficas sobre a felicidade humana e o bem-viver. Pouco tempo depois, Adorno estava desempenhando junto com Horkheimer a função de resumir as descobertas da pesquisa e sintetizá-las numa teoria global, baseados na ideia de que o princípio da equivalência da troca de mercadoria dominava a sociedade. O princípio da equivalência se refere à noção de Marx da “abstração real”, em que diferentes valores de uso, que incorporam qualitativamente trabalho concreto diferente, são trocados pelos mesmos valores de troca, que incorporam a mesma quantidade de trabalho abstrato. O princípio da equivalência se tornou a versão de Horkheimer e Adorno sobre a reificação mercadoria.

Embora as posições da Escola de Frankfurt nunca fossem formuladas como uma nova ortodoxia, havia uma concordância geral nos anos de 1930 e 1940 de que a análise materialista histórica do capitalismo devia começar pela estrutura econômica da sociedade (KELLNER, 1989, p. 51-52; HELD, 1980, p. 41-42). Estava claro para os economistas políticos – Neumann, Kirchheimer, Pollock, Gurland e Grossmann – que o capitalismo liberal do século XIX, com sua confiança nos mecanismos do mercado e no Estado mínimo, estava acabado. Os novos fenômenos a serem explicados incluíam as ditaduras fascistas, a depressão econômica e a

emergência da sociedade de consumo, os desenvolvimentos econômicos do capitalismo monopolista e do Estado burocrático. O capitalismo descrito por Marx tinha sido substituído por uma nova fusão das corporações monopolistas, dos bancos internacionais e do Estado intervencionista, que buscavam administrar as tendências de crise através do planejamento racional. Isto era perturbador, porque uma demanda fundamental do movimento socialista de Engels em diante era o planejamento racional da economia como um substituto da anarquia do mercado. Para os membros da Escola de Frankfurt, experimentar em primeira mão a estabilização da Grande Depressão através da política autoritária, isto estava sendo realizado diante dos seus olhos – na forma do nacional-socialismo. Além disso, a experiência russa, que a Escola de Frankfurt no início entusiasticamente endossou e depois sustentou criticamente, tinha começado a suspeitosamente parecer com a Alemanha nazista.

Embora os membros da Escola de Frankfurt concordassem que o capitalismo liberal estava acabado, os desacordos surgiram em torno da caracterização da forma de capitalismo que o tinha substituído. Apesar de algumas diferenças, Neumann, Gurland e Kirchheimer sustentaram que o capitalismo pós-liberal era uma forma propensa a crises da sociedade autoritária, que eles descreviam como “capitalismo monopolista totalitário” (KELLNER, 1989, p. 61-76; HELD, 1980, p. 53-58). Na sua análise, a formação das corporações monopolistas e a sua fusão com o setor bancário distorcem a operação da lei do valor, mas não a suprimem. A consequência disso é que a taxa de lucro deve necessariamente cair. O capitalismo monopolista, em outras palavras, tem uma tendência inerente para a estagnação – e mesmo para o colapso – compensada pela intervenção política das autoridades estatais que procuravam evitar o colapso. O “planejamento racional” neste contexto significa uma postura reativa da administração à crise permanente, ligada a uma abordagem autoritária do trabalho e uma postura beligerante em relação às nações concorrentes. Este arranjo social fundamental, tipificado pelo capitalismo alemão sob o regime nazista, deve ser acompanhado por um sistema político

totalitário, porque o Estado não pode permitir a satisfação das demandas materiais da população ou arriscar as demoras dos processos democráticos. Portanto, Neumann afirma na sua obra clássica *Behemoth* (1942) que “no sistema monopolista os lucros não podem ser realizados e retidos sem o poder político totalitário” (NEUMANN, 1942, p. 354). A implicação disso é que o governo totalitário é para o capitalismo monopolista o que a democracia parlamentar é para o capitalismo liberal: o regime natural desta formação social.

Por outro lado, a abordagem feita por Pollock (e sustentada por Horkheimer, Adorno e Marcuse) podia descrever o capitalismo pós-liberal como uma forma racionalmente administrada de “capitalismo de Estado”, com variantes democráticas e totalitárias (KELLNER, 1989, p. 52-60, 74-76; HELD, 1980, p. 58-63). Apesar da terminologia potencialmente enganadora, Pollock certamente não quis dizer que o “capitalismo de Estado” era amálgama de todos os capitais com o Estado numa única empresa gigante burocratizada. Ao contrário, a sua análise indica que as corporações monopolistas e os principais bancos se apoiam na intervenção do Estado para fornecer as condições para a formação e a realização do valor. Eles fazem isto através do apoio do Estado às indústrias estratégicas, do controle sobre as regulações trabalhistas e da distorção das leis do mercado com o intuito de impedir as crises econômicas. A intervenção constante do Estado na economia e a regulação do mercado de trabalho, juntamente com programas agressivos de expansão imperialista e a criação de grandes indústrias militares, significam que as possibilidades de crise do capitalismo foram suprimidas, embora não totalmente eliminadas (ADORNO, 1987, p. 33-56).

A análise do capitalismo de Estado começou com uma crítica da União Soviética, que rejeita totalmente as suas reivindicações socialistas (JAY, 1973, p. 152). O argumento de Pollock de que o planejamento racional atenuou com sucesso as possibilidades de crise significa que ele pode admitir a existência do capitalismo de Estado nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, por exemplo, sem

ter de propor que estas democracias inevitavelmente se voltariam para o fascismo. Ao contrário, Pollock adota uma atitude crítica em relação à variante democrática do capitalismo de Estado, examinando os modos como as indústrias de propaganda e de bens de consumo fazem parte da administração racional do novo capitalismo. Ao mesmo tempo, contudo, a análise de Pollock tende a exagerar a capacidade do capitalismo de Estado de controlar as mobilizações de massa e evitar as crises econômicas, levando a uma análise que arrisca concluir que não há uma diferença significativa entre a democracia parlamentar e o totalitarismo fascista (PICONE, 1978, p. ix-xxi).

A linha de Pollock, Adorno e Horkheimer, que leva os principais membros da Escola de Frankfurt a descrever tanto a democracia parlamentar quanto o estatismo autoritário como “sociedade administrada” (HABERMAS, 1989, p. 296), tem muitas vantagens e algumas desvantagens. Ela esclarece a oposição dos seus membros tanto ao stalinismo quanto ao hitlerismo, sem forçar a Escola de Frankfurt a entrar na posição característica do liberalismo da Guerra Fria, que proclamava a superioridade relativa das democracias ocidentais (HELD, 1980, p. 70-76). Ela localiza a base da apatia política das décadas de 1950 e 1960 não em alguma deficiência das massas, mas nas implicações despotencializadoras do consumismo e da burocracia. E isto leva outros membros da Escola de Frankfurt, como Wolfgang Haug, a penetrantes análises da indústria de propaganda e do consumismo do pós-guerra, que veem “a estética da mercadoria” em termos de gratificações substitutivas pseudossexuais com fortes ligações com a concorrência agressiva (HAUG, 1986). Esta é uma poderosa análise de como e por que o “sexo vende”, do consumo dirigido pelo *status* e dos modos como a propaganda gera o desejo consumidor. Do lado negativo, contudo, a noção de uma “sociedade administrada” tende a gerar um modelo monolítico de sociedade, em que a ênfase recai na eliminação tendencial das possibilidades de crise.



## Marx e Freud

A corrente principal do marxismo geralmente criticou a teoria de Freud como sendo uma antropologia pessimista que seria realmente uma naturalização ideológica do individualismo capitalista. Em contrapartida, para a Escola de Frankfurt, desde o começo da direção do Instituto por Horkheimer de 1930 e depois, a psicanálise foi vista como uma parte essencial de qualquer análise da sociedade. A psicologia individual fornecia um corredor conceitual entre as formações ideológicas e a estrutura social (HELD, 1980, p. 110-147; JAY, 1973, p. 86-112). O extenso contato com os pensadores psicanalistas através do Instituto Psicanalítico de Frankfurt, conduzido por Otto Fenichel e diretamente ligado ao Instituto de Pesquisa Social, convenceu os seus membros do radicalismo da teoria de Freud (JACOBY, 1986). Eles foram convencidos de que o foco de Freud na socialização através da família e a sua análise materialista da personalidade representavam uma crítica da infelicidade básica da sociedade existente, não um endosso dos arranjos existentes. Não obstante, sob a liderança inicialmente de Fromm e depois nas mãos de Adorno e de Marcuse, a Escola de Frankfurt tentou algo diferente, além de meramente acrescentar a psicanálise como uma doutrina acabada para a teoria marxista da sociedade. Diferentemente dos freudianos ortodoxos, os membros da Escola de Frankfurt insistiram numa historicização da psicanálise através de uma crítica filosófica da teoria do instinto e de uma reconstrução sociológica da relação entre as formas mutantes da família e as estruturas historicamente variáveis da personalidade.

Baseado na postura antropológica dos *Manuscritos econômicos e filosóficos* de Marx, estava claro para Fromm que Marx de fato não acreditava que o ser humano, como um animal natural, fosse uma expressão infinitamente plástica das relações sociais. Marx sustentava que o animal humano possuía alguns impulsos naturais básicos (fome, sexualidade etc.), cuja expressão era formada (ou distorcida) por uma ordem historicamente (ou socialmente gerada)

específica de necessidades humanas. Por conseguinte, Marx criticava o sofrimento causado pela alienação capitalista como resultado de uma condição desnaturada (FROMM, 1966). Para Fromm, então, o que Freud podia fornecer ao marxismo era uma descrição teórica da interação entre os instintos naturais, as necessidades sociais e as estruturas de personalidade, uma descrição capaz de explicar as bases psicológicas da esperança, assim como os mecanismos ocultos na destruição e na conformidade. Em *O desenvolvimento do Dogma de Cristo* (1931), por exemplo, Fromm conecta importantes mudanças na doutrina religiosa com as mudanças sociais, por um lado, e com as mudanças na estrutura de personalidade, por outro, numa integração precocemente significativa de Marx e Freud (BURSTON, 1991, p. 98-133). Para Fromm, a teoria de Freud implica a formação de um “caráter” socialmente típico de classe, porque as condições comuns de socialização e, portanto, as renúncias características exigidas dos indivíduos, são adquiridas através das classes em qualquer momento histórico. A aplicação da psicanálise à sociologia é acompanhada pela historicização das categorias da teoria freudiana, especialmente a universalização ilegítima do Complexo de Édipo, que Fromm vê como específico da era capitalista liberal. A destrutividade implicada na noção de impulso de morte, propõe Fromm, naturalizou a agressão do individualismo possessivo e da sociedade de mercado. Uma explicação melhor, afirma Fromm, é que, a partir da Reforma, a cultura europeia tinha exibido uma forte preferência pelas estruturas de personalidade “anal” (i. é, ascética e aquisitiva), algo que o desenvolvimento do capitalismo ativamente alimenta. Para estas pessoas, a repulsa consciente da sexualidade como “impura” tem como o seu outro lado da moeda uma excitação sexual inconsciente na punição dos “desviantes”, que Fromm não hesita em descrever como identificação psicológica sado-masoquista com figuras autoritárias. Finalmente, porém, Fromm rejeitou a teoria da libido de Freud e eliminou completamente as dimensões eróticas das suas explicações do fascismo e do capitalismo (respectivamente).

Outros membros da Escola de Frankfurt viam a rejeição de Fromm do conceito de libido como evidência da sua adaptação à desradicalização que ocorreu no pós-guerra em torno do “revisionismo neofreudiano” por parte da psicologia do ego americana (BURSTON, 1991, p. 207-229; RICKERT, 1986, p. 351-400). Para Adorno e Marcuse, a concepção freudiana dos instintos é o lastro que impede a psicanálise de pensar que o ego devia se adaptar exitosamente à realidade social (ADORNO, 1967, p. 86-88; MARCUSE, 1966, p. 238-274). De acordo com a teoria da libido de Freud, o animal humano se adapta ao seu ambiente natural e social através da formação de uma estrutura psíquica – o ego – que reflete um “precipitar de catexia objetal abandonada” (FREUD, 2001b, p. 29). Freud propõe que para cada indivíduo, uma energia psíquica instintivamente derivada, ou libido, residindo no inconsciente e funcionando de acordo com o princípio do prazer, está ligada, catexizada, à representação dos objetos, uma vez que estes objetos forneciam satisfação prazerosa a este animal humano. A teoria afirma que o princípio de realidade disciplina a expressão do princípio de prazer, obrigando-o, por meio do aparelho do ego, a aceitar a gratificação postergada de acordo com os ditames da realidade externa. De fato, isto significa que a socialização da criança envolve a renúncia de objetos satisfatórios, especialmente os objetos sexuais, e a “precipitação” destes sacrifícios na estrutura da personalidade.

Freud propõe que uma parte da libido é permanentemente investida no ego como “libido narcísica dessexualizada” em torno de cada conquista da repressão, e ele afinal descreveu esta estrutura de precipitação como sendo o superego, a representação psíquica dos ideais sociais. Apenas gradualmente o ego infantil aprende a substituir parcialmente as primeiras imagens-objeto pela satisfação substituta adulta, e Freud nesta conexão fala das “vicissitudes” das inclinações sexuais enquanto elas amadurecem através das formas de expressão orais, anais e depois genitais. Estes estágios de desenvolvimento, afirma Freud, são depositados no ego como estruturas de personalidade que refletem atitudes fundamentais do

ego em relação aos impulsos libidinais das outras partes da psique (FREUD, 2001a, p. 141; 2001b, p. 1-66).

Adorno, Horkheimer e Marcuse conectam estas ideias com o último Freud da teoria antropológica de *Civilização e seus descontentes* (1930, 2001c). Como já foi mencionado, nesta obra extraordinária Freud propõe que o avanço da civilização é necessariamente acompanhado pelo crescimento da “renúncia das satisfações instintivas”, isto é, a realidade social historicamente em desenvolvimento exige a postergação da gratificação numa escala cada vez maior (FREUD, 2001c, p. 57-146). Esta condição, que Freud com sombria ironia chama de “progresso secular da repressão”, significa que o capitalismo industrial se tornou uma sociedade indutora de doença, cheia de indivíduos potencialmente neuróticos, cujo ressentimento por causa das demandas de constantes aumentos de produtividade é suscetível de entrar em erupção em surtos de irracionalidade vulcânica.

## **Indústria cultural**

Para Adorno e Horkheimer, as potencialidades da psicanálise freudiana vão além de um simples esclarecimento do apelo do fascismo e do stalinismo à “personalidade autoritária” (ADORNO et al., 1964). O advento de uma sociedade administrada, afirma ele, é acompanhado pela intervenção estatal nas estruturas familiares, com a consequência de que a dinâmica do conflito familiar que forma o ego autônomo é institucionalmente contornada, substituída pela submissão à autoridade social. Adorno, em particular, está preocupado com o fato de o indivíduo autônomo do capitalismo liberal estar sendo historicamente substituído pelo “indivíduo organizacional” moralmente heterônomo ou externamente dirigido pelo indivíduo com traços distintamente narcísicos (KELLNER, 1989, p. 83-120; HELD, 1980, p. 130-134; JAY, 1973, p. 104-105). Por conseguinte, as mudanças na forma histórica da individualidade estão expressas numa modificação superestrutural significativa, que alguns membros da Escola de Frankfurt descrevem como a “indústria cultural”, o complemento cultural da sociedade administrada. Nos estudos que focalizam as corporações da cultura que ocorrem nas indústrias de entretenimento, no rádio, no cinema, na televisão e no esporte, Adorno, Horkheimer, Lowenthal e Marcuse revelam um deslocamento significativo na natureza da ideologia. A ideologia burguesa tinha falado da liberdade negativa e da justiça liberal, e as suas obras de arte expressavam estas aspirações nas suas formas altamente individualizadas e nos conteúdos idealistas. O que isto significava era que a crítica radical podia claramente contrastar as representações idealistas com a realidade social, de maneira a estabelecer um poderoso contato com as aspirações da massa. Por outro lado, a democracia americana, o totalitarismo soviético e a propaganda fascista, todos forneciam a evidência da manipulação direta da consciência dos indivíduos através de técnicas que ignoravam completamente a referência potencialmente incriminadora a ideais. A adaptação à sociedade existente é apresentada como um objetivo desejável para

o indivíduo exausto, para quem o entretenimento ligeiro fornece algum alívio para esta vida de tédio e fadiga, que as indústrias culturais representam como sendo totalmente natural.

Às vezes se imaginava que a ideia de indústrias culturais da Escola de Frankfurt opunha a cultura de massa mercantilizada à grande arte não comercial. Mas uma sociologia marxista da cultura que propusesse que a arte apenas recentemente tinha se tornado mercantilizada perpendicularmente à realidade, esta não era enfaticamente a posição da Escola de Frankfurt (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 107-109). Em vez disso, a sua posição é a posição dialética na qual, como Marcuse afirma no seu ensaio fundamental “Cultura afirmativa”, a arte burguesa foi emancipada das funções litúrgicas, exatamente por causa de um deslocamento da tutela religiosa para os mercados de arte (MARCUSE, 1968, p. 95-115). Na era revolucionária da burguesia, a sua arte autônoma desempenhava um papel radical na destruição final da sociedade feudal e do Estado absolutista, não por causa de qualquer conteúdo político particular, mas porque a sua forma artística expressava um desejo explosivo de individuação.

A arte burguesa, afirma Marcuse, possui duas propriedades especiais que a tornam historicamente única: a sua “falta proposital de propósito”, um traço kantiano expressando a ideia de inutilidade deliberada, e a sua concepção de beleza estética como proporcionalidade harmoniosa de um todo orgânico. A inutilidade deliberada significa que a arte é um fim em si mesma. Tal como o particular livre que é o ser humano gozando de liberdade individual, a obra de arte se “autolegisla” através da sua forma e realiza fins inerentes a si mesma, mais do que aqueles impostos de fora. Isto resulta num equilíbrio harmonioso entre as partes e o todo, de tal modo que o todo é maior do que a soma das suas partes, sem em qualquer momento subjugar arbitrariamente qualquer parte à concepção total. Esta relação é chamada de “beleza” e ela libera um prazer não relacionado à satisfação instrumental das necessidades instintivas. Marcuse afirma que isto significava que a arte burguesa continha uma “promessa de felicidade”, com a sua visão implícita do

indivíduo bem-equilibrado alcançando um bem-estar não instrumental sob as condições da liberdade individual (MARCUSE, 1968, p. 115):

Com cultura afirmativa se quer dizer esta a cultura da época burguesa, que levou no curso do seu próprio desenvolvimento à segregação, a partir da civilização, do mundo mental e espiritual como um reino independente de valor que é também considerado superior à civilização. A sua característica decisiva é a afirmação de um mundo universal, obrigatório, eternamente melhor e mais valioso, que deve ser incondicionalmente afirmado: um mundo essencialmente diferente do mundo fático da luta cotidiana pela existência, porém realizável em todos os indivíduos “a partir de dentro”, sem qualquer transformação do estado de coisas (MARCUSE, 1968, p. 95).

Embora isto fosse revolucionário em relação ao *Ancien Régime*, com o deslocamento da burguesia para o lado da reação depois de 1848, a arte burguesa deixa de desempenhar um papel histórico inequivocamente progressista. A sua promessa de felicidade começa a promover não um desafio radical aos arranjos existentes, mas a ilusão ideológica de que as condições sociais para a autorrealização individual tinham já chegado. Ao perder a sua negatividade crítica em relação à sociedade, a principal corrente da arte burguesa se torna simplesmente uma “cultura afirmativa”, degenerando nos cem anos seguintes num conjunto de repetições genéricas de convenções estabelecidas.

Por conseguinte, as teses mais radicais da Escola de Frankfurt, exploradas na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, propõem que isto acarreta a entrada da lógica da mercadoria na estrutura da obra de arte (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 114-115). As teses sobre a indústria cultural, portanto, não são principalmente sobre a comercialização da arte, mas sobre a *padronização* das suas formas e a consequente *trivialidade* dos seus conteúdos (KELLNER, 1989, p. 120-145). A arte como entretenimento ligeiro, produzida somente como uma mercadoria

para o propósito de diversão da insatisfação da vida cotidiana e da rotina do trabalho, é uma arte caracterizada por clichês genéricos, conteúdos estereotipados e formas repetitivas destinados a extrair respostas rotineiras (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 107-112). A singularidade da obra de arte burguesa, o seu desdobramento de acordo com a lei da forma que ela envolve desde o cerne de suas próprias preocupações, é substituída pela pseudoindividualização, pela distinção marginal de diferenciação de marca através do sistema estelar, num mercado que não tolera qualquer diversidade (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 102-118). A promessa de profunda felicidade é substituída pela gratificação superficial momentânea, baseada numa regressão infantil através da representação da agressão bem-sucedida e do prazer quase sexual através da adaptação ao poder (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 120-125). Os produtos da indústria cultural evitam o realmente novo como uma praga, pois isto desafiaria os gostos convencionais com novas percepções, novas impressões e valores alternativos, implicando uma experiência exigente que inclui o risco do fracasso artístico como a outra face da real experimentação (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 125-128). “Como a exigência da mercantilização da arte se torna total, um deslocamento na composição econômica interna das mercadorias culturais está ficando aparente”, concluem eles. “Ao se adaptar completamente à necessidade, a obra de arte [padronizada] fraudas os seres humanos antes da libertação do princípio da utilidade” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 128).

Considerando que as obras de arte são geradas através do que Freud chamava de “sublimação”, um desvio não repressivo das energias intelectuais para objetivos culturais, os produtos das indústrias culturais representam uma canalização repressiva dos impulsos sexuais para ideais conformistas. Na memorável expressão de Adorno, “as obras de arte são ascéticas e desavergonhadas; a indústria cultural é pornográfica e hipócrita” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 111). A grandemente influente *Filosofia da música* (1947, 2007b) de Adorno representa uma defesa



da arte autônoma como uma prática social potencialmente libertadora numa sociedade reificada. Isto é conduzido ao longo das linhas da sua última afirmação de que “esta não é uma época da arte política, mas a política migrou para a arte autônoma, e em nenhum lugar mais do que onde a arte parece estar politicamente morta” (ADORNO, 2007a, p. 194). As formas musicais radicais de Schönberg e Stravinsky rompem com a totalidade orgânica da obra de arte clássica burguesa, precisamente para afirmar a sua independência em relação aos sucessos de rádio cafonas (*kitsch*) e aos clássicos de museu da orquestra sinfônica nacional. No entanto, a dialética da razão instrumental penetra inclusive nas obras de arte modernas mais herméticas e dissonantes, enchendo-as de contradições irresolvidas. Se Schönberg racionaliza e sistematiza a música, ele a liberta da tonalidade clássica somente para tornar a atonalidade uma prisão formal (ADORNO, 2007b, p. 87). Stravinsky, por sua vez, usa as formas vanguardistas com conteúdos folclóricos para apresentar um modernismo regressivo com afinidades com o fascismo (ADORNO, 2007b, p. 115). Somente a querida “atonalidade livre” de Adorno preserva a dinâmica libertadora do modernismo dissonante – mas isto é tão raro que ele tem dificuldade de especificar exemplos (ADORNO, 1998, p. 269-322, esp. p. 271, 193).

Diferentemente da visão de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural, um membro não ortodoxo da Escola de Frankfurt, Walter Benjamin (1892-1940), considera que as técnicas de produção da cultura popular, especialmente o cinema, desmistificaram a arte. Despidendo a “aura” da obra, ou a mística quase mágica, o cinema popular completa a secularização da arte burguesa e torna possível uma experiência visual engajada e participativa. “A reprodução mecânica da arte muda a reação das massas em relação à arte”, escreve ele:

A atitude reacionária em relação à pintura de Picasso se transforma na reação progressista em relação ao cinema de Chaplin. A reação progressista é caracterizada pela fusão direta, íntima, do visual e do prazer emocional com a

orientação do especialista. Esta fusão é de grande significação social. Quanto maior é a redução na significação social de uma forma de arte, mais nítida é a distinção entre a crítica e o prazer por parte do público. O convencional é acriticamente desfrutado, e o verdadeiramente novo é criticado com aversão. Em relação à tela, as atitudes críticas e receptivas do público coincidem. A razão decisiva para isto é que as reações individuais são predeterminadas pela resposta de audiência de massa que elas estão prestes a produzir, e isto não é em lugar nenhum mais pronunciado do que no cinema (BENJAMIN, 1973, p. 236).

Se Walter Benjamin teria sido capaz ou não de sustentar esta posição otimista na época do pós-guerra, esta é uma questão de especulação, pois ele se suicidou em 1940, quando, fugindo dos nazistas, a Espanha fascista não permitiu que ele entrasse vindo da França.

## Razão instrumental

A ideia de que o marxismo envolve a libertação da utilidade, uma emancipação daquilo que Adorno e Horkheimer descrevem como sendo o “contexto funcional da autopreservação” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 22), é uma maneira surpreendentemente não convencional de expressar a noção de Marx de que a sociedade da abundância é uma libertação da escassez material. Mas a *Dialética do esclarecimento* é um livro enigmático, escrito entre Stalingrado e a Normandia, “para explicar por que a humanidade, em vez de entrar num verdadeiro estado humano, está afundando numa nova espécie de barbarismo” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. xiv). No momento em que os capitalismos de Estado rivais, cientificamente esclarecidos, usaram força bruta por meio de máquinas de guerra de alta tecnologia e campos de morte racionalmente administrados, Adorno e Horkheimer expressaram um profundo desânimo com os resultados da dominação universal do princípio da equivalência da sociedade burguesa. O “Iluminismo”, escrevem eles, “tinha como objetivo libertar os seres humanos do medo e instalá-los como senhores [da natureza]. Porém, a terra totalmente iluminada está radiante com a calamidade triunfante” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 1). Adorno devia escrever logo depois que as perspectivas de socialismo são extremamente vagas: o máximo que se pode fazer é conservar viva a esperança pela boa sociedade, refletindo sobre a “vida estragada” do mundo administrado (ADORNO, 2005, p. 39).

A crítica da razão instrumental de Adorno e Horkheimer estende o conceito de reificação mercadoria em várias direções, mais particularmente combinando a reificação e a racionalização com a repressão. Com repressão se quer significar tanto a dominação social quanto a repressão psíquica das satisfações instintivas. Assim, a ideia básica da razão instrumental é aquela de uma manipulação calculadora dos seres humanos e do ambiente natural que reduz pessoas e coisas a matérias-primas para a produção de

valores de uso, no sentido de auxiliar os indivíduos socializados no seu objetivo de autopreservação. Ao mesmo tempo, o controle tecnológico crescente do mundo pela razão instrumental envolve crescentes renúncias instintivas por parte dos indivíduos socializados, que, como resultado, se tornaram potencialmente irracionais em direta relação com a racionalização acabada do seu mundo. A combinação de racionalização e repressão resulta na transformação da sociedade num objeto reificado, um sistema total que pode ser calculado matematicamente, que se torna uma segunda natureza para os indivíduos modernos, dominando-os como uma fatalidade caprichosa. Sob o signo das ideias de “progresso” e “comunidade”, a sociedade administrada transforma a sua visão do controle total e a sua nostalgia pela solidariedade perdida numa poderosa ideologia que funciona como um mito moderno, com várias designações (“a pátria socialista”, “a pátria alemã”, “o sonho americano”). Mas, por intermédio de Freud, Adorno e Horkheimer também reconstroem a gênese antropológica da razão instrumental, empurrando as origens deste processo para antes do capitalismo, para a pré-história da humanidade. Daí que o seu livro tem um título que alude mais ao processo social de racionalização, a tragédia do Iluminismo, do que somente a uma crítica do capitalismo.

Infelizmente, em conformidade com a ideia de que isto é mais uma mensagem numa garrafa do que um manifesto para a ação, Adorno e Horkheimer expressam isto através de uma série de aforismos enigmáticos sobre o enredamento de mito e esclarecimento, de controle racional e renúncia instintiva (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 8, 14). Embora eles esclareçam isto explicitamente, a ideia subjacente é que o esclarecimento é mais um processo histórico do que um momento histórico distinto (o Iluminismo). Finalmente, eles são muito pouco claros a respeito das suas alternativas à razão instrumental, que acabam sendo uma combinação do pensamento dialético no modo da dialética negativa e da expressão mimética em conformidade com a arte de vanguarda – uma combinação que seria práxis e não trabalho, eles insistem.

É, portanto, útil derrubar esta ideia em relação a Lukács e a Freud, e tratá-los sequencialmente. É também útil interpretar a *Dialética do esclarecimento* por meio do texto mais acessível de Horkheimer, o *Eclipse da razão* (1947, 1974).

Assim como Lukács, Adorno e Horkheimer combinam Weber com Marx, sugerindo que o cálculo quantitativo e a racionalidade formal estão ligados em sistemas que têm como seu modelo formalizações matemáticas e que têm uma base material real na dominação social. O intelecto classificador domina o seu objeto porque ele subordina a particularidade substantiva a formas universais e a regularidades gerais. Quando o mundo social é visto como consistindo de regularidades uniformes que podem ser descritas utilizando os cálculos matemáticos da sociologia científica e as leis econômicas, isto evidencia que os seres humanos foram socialmente reduzidos a meros objetos. Diferentemente de Lukács, contudo, mais do que ver a cultura capitalista como desesperadamente fragmentada em particularidades e ausente da universalidade concreta da categoria de totalidade, eles ligam a razão instrumental ao processo de “juízo determinante”. Este é o processo intelectual geral de subsumir uma instância particular numa regra universal, que Adorno e Horkheimer propõem estar baseado no princípio da equivalência. Portanto, a razão instrumental envolve a dominação do particular pelo universal nas linhas de um processo de classificação intelectual que reflete os cálculos econômicos e os procedimentos burocráticos. A resistência intelectual à razão instrumental deve, portanto, assumir mais a forma de uma história dialética em “fragmentos filosóficos” do que de uma totalidade conceitual.

A razão instrumental envolve a substituição de meios calculados para fins racionais, levando à perda dos ideais substantivos da prosperidade humana, de maneira que finalmente o capitalismo liquida os seus próprios ideais liberais universais como “cientificamente inverificáveis” (HORKHEIMER, 1974, p. 22-23). O conceito de liberdade negativa, fundamental para a filosofia política liberal, estava baseado na hipótese de que a autopreservação

representava o fim último da existência humana. Este é o significado filosófico do contrato social, por intermédio do qual os indivíduos autopreservados se unem em torno de um Estado que defende princípios universais, para se protegerem da instrumentalização fatal de outros agressores. Isto mais prolonga e socializa a autopreservação do que a transforma num princípio mais elevado, consagrando a razão instrumental como sendo o mecanismo social básico de uma sociedade tecnológica baseada no princípio da equivalência. A instrumentalização dos outros e do eu implícita na razão instrumental envolve a generalização do utilitarismo, a ideia de que uma ética pode ser derivada do cálculo de utilidade aplicado às relações sociais. No utilitarismo liberal do notório “cálculo de felicidade” de Jeremy Bentham, por exemplo, supõe-se que o indivíduo realiza ações somente quando estas maximizam “a maior felicidade para o maior número”, uma posição que muito obviamente autoriza o sacrifício dos indivíduos e a imposição de restrições totalitárias sobre as minorias. De acordo com Adorno e Horkheimer, tudo aquilo que as perversões sádicas do Marquês de Sade fazem é tornar explícita a irracionalidade humana subjacente deste sistema, razão por que eles afirmam que “o Iluminismo é totalitário” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 4). O liberalismo contém no seu interior as sementes do seu contrário totalitário. “Em Sade”, Adorno e Horkheimer concluem com repugnância, “os vícios privados são a historiografia antecipatória das virtudes públicas da era totalitária” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 92).

## **Dialética do esclarecimento**

Portanto, Adorno e Horkheimer introduzem Freud na análise da reificação, ligando a supressão das distinções qualitativas e os objetivos substantivos da racionalidade formal com a repressão da natureza interior. A questão fundamental que eles estão colocando é que, para se disciplinarem num mundo organizado sobre as bases de uma fórmula matemática, os indivíduos devem sujeitar a sua natureza interior a controles violentos. “A humanidade tinha de infligir terríveis ofensas a si mesma”, escrevem eles, “diante do eu, foi criado o caráter masculino idêntico dos seres humanos voltado para um propósito, e algo deste processo é repetido em toda infância” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 26). Com base na psicanálise, eles propõem que o corolário disto é uma tendência de ver o desconhecido como o incontrolado e responder com agressão preventiva à ameaça potencial. O “retorno do reprimido”, então, envolve um mecanismo de projeção, em que a agressão indomada vinda do eu é projetada para fora como sendo uma agressão vinda de outro, e o eu reage com violência preventiva, juntamente com justificações irracionais sobre a “ameaça” colocada por estranhos não assimilados. Não por acaso, a *Dialética do esclarecimento* termina com uma longa análise do antissemitismo.

Adorno e Horkheimer afirmam que a razão instrumental se desenvolve através de quatro etapas, implicitamente correspondendo à sequência de Marx dos modos de produção. Mas eles traçam as suas origens antropológicas da autopreservação instintiva no ambiente natural. O objetivo básico do “esclarecimento”, em consonância com o seu subjacente impulso instintivo, é o domínio de uma natureza ameaçadoramente desconhecida e potencialmente fatal. Ele alcança este objetivo através do crescente distanciamento da natureza, isto é, da desmistificação e dominação do ambiente natural, incluindo a dominação da natureza humana. Isto implica uma tese de generalidade escalonada: o avanço tecnológico das forças

produtivas, o movimento histórico das relações de dominação social, o progresso científico no desencantamento da natureza, a racionalização das formas culturais e das visões de mundo religiosas, o progresso secular na renúncia da satisfação instintiva, a gênese histórica das estruturas de personalidade centrada num ego cada vez mais narcísico e o crescimento das formas calculadoras da conduta racional, todas estas coisas constituem o mesmo processo.

O que isto significa é que a razão instrumental gradualmente gera o “esclarecimento” formalista e as estruturas de personalidade que correspondem a ela, começando com o Iluminismo grego da Atenas antiga e culminando com o Iluminismo europeu do século XVIII. Este processo de “esclarecimento” não surge de uma só vez, mas, ao contrário, desenvolve-se dialeticamente de dentro dos modos de pensamento pré-científicos, nesta combinação de objetivação e repressão que já exploramos. Portanto, Adorno e Horkheimer anunciam que:

as formas miméticas, míticas e metafísicas de comportamento foram sucessivamente vistas como etapas da história do mundo que foram deixadas para trás, e a ideia de retornar a elas sustenta o terror de que o eu seria transformado novamente em mera natureza da qual ele tinha já se desvinculado com esforços indescritíveis, e por esta razão ele se encheu de pavor indescritível (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 24).

Não somente o eu social se separa progressivamente da natureza (exterior e interior), mas ele também cada vez mais trata os outros como coisas a serem manipuladas, de maneira que a dominação social acompanha a objetivação, naquilo que é reconhecidamente uma reformulação freudiana das teses de Marx sobre a alienação.

Embora todo o livro às vezes pareça uma tragédia do “esclarecimento”, juntamente com as linhas pessimistas da “gaiola de ferro da racionalidade” de Weber, em que o avanço inexorável da racionalidade formal leva inescapavelmente à redução gradual da liberdade, de fato ele segue uma variante divergente do esquema



dialético padrão. Para Marx e Hegel, a narrativa dominante do progresso histórico segue uma dialética convergente, em que o minuetto entre dominação e libertação flui na direção da liberdade crescente: o potencial de emancipação e a realização da liberdade finalmente convergem no objetivo da história. Jogar Freud nesta mistura faz o potencial da emancipação e a realização da liberdade divergirem, porque a realização da liberdade (aparente) implica aumentar a repressão (psíquica), resultando num ego que é cada vez mais frio e calculador, juntamente com o crescente potencial do ressentimento irracional diante das exigências da sociedade. O indivíduo autônomo é, portanto, decodificado como sendo o neurótico solitário, a personalidade manipuladora que deriva de um conjunto de defesas do ego e que tende a projetar a agressão interna indomável nas ameaças externas imaginadas.

O liberalismo é desmascarado como a doutrina de que a autopreservação é o único valor, uma condição cuja verdade é a atomização da solidariedade social nas relações de mercado, a construção de um Estado cuja tarefa suprema é preservar a vida e a eliminação das restrições morais da conduta humana. Assim, o liberalismo se transforma em totalitarismo, e a democracia humildemente se submete à ditadura. A razão instrumental avança em cenários caracterizados pelo potencial cada vez maior para a emancipação e o bem-estar humanos combinados com a realização cada vez menor da liberdade e do sentido. Falando *muito* cuidadosamente no contexto da histeria anticomunista do pós-guerra, eles escrevem:

A escravização das pessoas à natureza não pode agora ser separada do progresso social. O aumento da produtividade econômica que cria as condições de um mundo mais justo também proporciona ao aparato técnico e aos grupos sociais que o controlam um benefício desproporcional em relação ao resto da população. O indivíduo é totalmente anulado em face dos poderes econômicos. Estes poderes estão assumindo a dominação da sociedade sobre a natureza em alturas inimagináveis. Embora os indivíduos como tais estejam desaparecendo diante do aparato que eles servem, eles são

providos mesmo por este aparato melhor do que eram antes. No estado injusto da sociedade, a maleabilidade e a impotência das massas aumentam com [este] aumento materialmente considerável, mas socialmente insignificante, do padrão de vida das classes [trabalhadoras] (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. xvii).

Na medida em que Adorno e Horkheimer estão interessados numa interpretação dialética dos “escritores sombrios da burguesia”, os críticos reacionários do Iluminismo europeu (p. ex., Nietzsche), a sua tese é às vezes brutalmente mal-interpretada como somente uma rejeição neorromântica (i. é, irracional) do Iluminismo. Mas isto é falso. O que Adorno e Horkheimer querem na *Dialética do esclarecimento* é uma variante antropológica do ensaio de Lukács *Reificação e consciência do proletariado* (LUKÁCS, 1971a, p. 83-222), isto é, uma crítica dialética da racionalidade formal. Mas a sua dialética não é somente divergente: a dominação tem uma narrativa dominante; a libertação existe em fragmentos. A razão instrumental, a dominação da natureza que deriva da autopreservação, é exemplificada pelo processo de trabalho. Em oposição à dominação, existe a esperança utópica de uma reconciliação pós-capitalista entre os seres humanos e o ambiente natural melhor expressada através da práxis criadora. O pensamento dialético corresponde à única forma da práxis social que recusa o cálculo e a utilidade, o trabalho inútil das obras de arte modernistas, que contém o último vislumbre da possibilidade de uma reconciliação utópica no mundo administrado (LUKÁCS, 1971a, p. 23). Não obstante, “à luz das catástrofes que ocorrerem e em vista das catástrofes que ainda virão”, escreve Adorno, “nenhuma história universal leva da selvageria para o humanitarismo, mas há uma que leva da bala para a bomba de megaton” (ADORNO, 1973, p. 320). A *Dialética negativa* de Adorno representa um esforço permanente para desenvolver esta dialética divergente como o método de uma crítica da totalidade capitalista apresentada através de uma série de fragmentos, cada um dos quais refletindo uma possibilidade de emancipação em meio à história universal da dominação social.

## **Práxis criativa e libertação erótica**

A nota pessimista combatida por Adorno e Horkheimer na era do pós-guerra é totalmente estranha à conexão explicitamente utópica de Marcuse entre Freud e Marx na sua principal obra, *Eros e civilização* (1955, 1966). Apesar do maior comprometimento com a psicanálise, a dialética do trabalho permanece fundamental para Marcuse, ainda que ele desconfie da versão do marxismo que procede do avanço cumulativo das forças produtivas. Embora ele tenha sido um representante dos soldados nos conselhos dos trabalhadores de 1919 em Berlim, ele também finalmente ficou convencido de que o proletariado no mundo industrializado tinha se integrado na sociedade capitalista, razão por que o seu potencial revolucionário era questionável. Embora a obra de Adorno e Horkheimer tivesse radicalizado alguns estudantes, foi “somente Marcuse entre [os membros fundadores da Escola de Frankfurt] que se identificou e defendeu os movimentos radicais” da década de 1960 (KELLNER, 1989, p. 210).

Em conformidade com a ampla abordagem do marxismo da Escola de Frankfurt, a introdução de Marcuse a *Eros e civilização* atinge uma nota conhecida, declarando que “o progresso intensificado parece estar ligado à iliberdade intensificada” (MARCUSE, 1966, p. 4). Nesse contexto, “utópico” significa o aparentemente impossível e também o realmente desejável, e é a combinação de uma crítica da alienação profundamente influenciada pelo jovem Marx com uma política do desejo que decisivamente toma partido do princípio do prazer contra a realidade social aquilo que caracteriza Marcuse. Na sua exposição clássica das raízes hegelianas da teoria social de Marx, *Razão e revolução* (1941), Marcuse representa o marxismo como um todo como um prolongamento da filosofia dialética por intermédio do materialismo histórico (MARCUSE, 1999, p. 273-322). Contudo, com base na sua obra dos anos de 1930 sobre a ontologia de Hegel e a filosofia de Heidegger, ele enfatizou a reconciliação do homem com a natureza

na sua reconstrução da política socialista. Até a década de 1940, Marcuse sustentou que o proletariado era a classe transformadora da sociedade capitalista e que a luta contra o fascismo era um prelúdio da revolução socialista. Enfatizando as reivindicações do jovem Marx de universalidade normativa em nome da classe operária, Marcuse sustenta que “o proletariado se distingue pelo fato de que, como classe, ele significa a negação de todas as classes” (MARCUSE, 1999, p. 291). Ao mesmo tempo, o interesse de Marcuse numa relação equilibrada entre o homem e a natureza o leva a ficar grandemente desconfiado em relação à tecnologia capitalista (FEENBERG, 2005) e, em *O homem unidimensional* (1964), ele descreve a razão instrumental como “racionalidade tecnológica” (MARCUSE, 1964, p. 115). A significação disto é que na era do pós-guerra Marcuse acreditava cada vez mais que o proletariado tinha se tornado materialmente integrado na sociedade capitalista por meio da fabricação tecnológica de pseudonecessidades, ligadas às gratificações substitutivas fornecidas pelas indústrias culturais. Na segunda edição de *Razão e revolução* (1958, 1999), Marcuse acrescentou que:

O progresso tecnológico multiplicou as necessidades e as satisfações [na sociedade de consumo], ao passo que a sua utilização tornava as necessidades assim como as suas satisfações repressivas: elas próprias mantêm a submissão e a dominação (MARCUSE, 1999, p. 437).

Marcuse acredita que as necessidades humanas que potencialmente superam o sistema capitalista foram principalmente substituídas por falsas necessidades geradas pelas indústrias culturais. A próxima questão é, naturalmente, como libertar as necessidades humanas radicais, que transcendem o sistema, da gaiola dourada do paraíso consumista. Apesar de um certo estranhamento dos outros membros na era do pós-guerra, Marcuse permanece coerente com os outros membros da Escola de Frankfurt ao rejeitar o trabalho como a fonte desta libertação. Como Adorno, ele se volta, ao contrário, para a arte, compreendida dialeticamente como imediatamente uma antecipação potencialmente libertadora

da práxis criativa e como um componente da divisão social do trabalho com a capacidade de gerar compensações evasivas para a verdadeira iliberdade. As obras de arte são a chave para redespertar o anseio pela libertação das possibilidades humanas criativas que a gratificação instantânea entorpece, pois a perspectiva humanista da arte autêntica fornece um contraste com a vida cotidiana. Além disso, a arte, como uma forma de jogo criativo, funciona sob o princípio do prazer, em que o desejo reprimido pela realização da plena humanidade dos indivíduos pode ser abertamente expresso (MARCUSE, 1966, p. 140). Por conseguinte, “a revolução envolve uma transformação radical das próprias necessidades e aspirações, tanto culturais quanto materiais” (MARCUSE, 1972, p. 33). Fazer isto exige a derrubada da conexão entre a dominação social e o princípio de realidade no capitalismo tardio, que Marcuse descreve como sendo o “princípio do desempenho”. Consequentemente, a tarefa fundamental da construção socialista é a substituição do princípio do desempenho, o princípio de realidade adaptado à disciplina capitalista, pelo “princípio de realidade não repressivo” (MARCUSE, 1966, p. 129).

A conexão entre a práxis criativa e a libertação sexual delineada em *Eros e civilização* foi fundamental para a recepção positiva da obra de Marcuse entre os radicais da década de 1960, pois ele falou de uma revolta erótica contra a razão instrumental. Marcuse admite que a escassez material impõe restrições à capacidade dos indivíduos de gratificar os seus instintos e que o trabalho disciplinado é o fundamento necessário da prosperidade humana (MARCUSE, 1966, p. 21-77). Mas a “dialética da civilização” agora tornou possível a eliminação daquelas restrições que têm a ver com manter uma distribuição desigual da riqueza material (MARCUSE, 1966, p. 78-126). Com a sociedade da abundância no horizonte, as renúncias instintivas necessárias para arrastar a humanidade para o mundo moderno podem ser progressivamente diminuídas. Numa seção fundamental, enganosamente intitulada “Além do princípio de realidade”, Marcuse afirma que a repressão é desnecessária no socialismo e que o seu princípio de realidade propositadamente não

repressivo envolveria a liberdade na sociedade dos prazeres até agora represados dentro das obras de arte autênticas (MARCUSE, 1966, p. 172-196). Em termos que ecoam como compreensão da arte de Adorno, mas com preferência distinta pelo Realismo sobre o Modernismo, Marcuse sugere que a sublimação refletida nas obras de arte humanistas pode agora ser dessublimada, através de sua aplicação à realidade. A revolução é tanto uma libertação política quanto uma libertação psicológica, cujo maior efeito no indivíduo será a libertação dos impulsos eróticos do âmbito restrito da expressão sexual apenas. O trabalho árduo vai se transformar num jogo prazeroso.

Os desenvolvimentos e os argumentos posteriores levaram Marcuse a esclarecer e corrigir a hipótese apresentada em *Eros e civilização*. Em *Um ensaio sobre a libertação* (1969) e em *Contrarrevolução e revolta* (1972), Marcuse aceita que *alguma* repressão é necessária para *qualquer* forma de civilização (i. é, a repressão dos impulsos do incesto e do assassinato) e que o verdadeiro problema é aquilo que ele chama de “repressão excedente”, a repressão necessária para sustentar o princípio do desempenho (MARCUSE, 1969, p. 33). Além disso, surgiu um perigo vindo da cooptação da cultura radical pelo sistema capitalista através da “dessublimação repressiva”, a sexualização explícita das formas culturais combinada com a destruição agressiva da arte burguesa clássica (MARCUSE, 1972, p. 103). Embora a política cultural radical dos movimentos de juventude retivesse um potencial progressista, o objetivo estratégico da revolução socialista não deve ser desencaminhado por uma cultura da gratificação instantânea. Se Marcuse tinha defendido Narciso contra Édipo em *Eros e civilização* (MARCUSE, 1966, p. 159-171), ele agora afirmava que isto resultaria num hedonismo dirigido para o consumo que alimentaria personalidades narcísicas, não indivíduos autônomos. Como Douglas Kellner indica, o potencial de Marcuse hoje está na tensão irresolvida entre o anticapitalismo romântico e o programa de pesquisa materialista que deve ainda ser concluído (KELLNER, 1984, p. 372-375). Isto se encontra, como Morton Schoolman

propõe, na antropologia filosófica de Marcuse das possibilidades radicais ocultas nas disposições dos indivíduos modernos (SCHOOLMAN, 1980, p. 351, 356).

## **Resumo dos pontos principais**

### *Teoria Crítica*

- O marxismo da Escola de Frankfurt endossa a oposição entre reificação e totalidade, mas recusa a ideia do proletariado como o sujeito-objeto da história. Ao contrário, ele tem como objetivo um programa de pesquisa materialista interdisciplinar que está reflexivamente consciente da sua própria posição social na sociedade de classe e está comprometido com a emancipação prática.
- O marxismo da Escola de Frankfurt envolve um diálogo com fontes teóricas e filosóficas não marxistas, como Weber e Husserl, assim como com os conservadores anti-iluministas, como Nietzsche e Schopenhauer. Provavelmente, a influência não marxista mais importante é a psicanálise freudiana, que estabelece a suspeita da Escola de Frankfurt em relação à prática do trabalho como um modelo da atividade humana.

### *Posições social-teóricas*

- Em geral, o marxismo da Escola de Frankfurt afirma que a sociedade do século XX se tornou uma forma de capitalismo de Estado, caracterizado pelo planejamento econômico, pela administração burocrática, pelas indústrias culturais e pelas personalidades conformistas, no interior do qual o indivíduo é cada vez mais constrangido a se adaptar a uma sociedade administrada.
- Ao lado do considerável potencial para as estruturas de personalidade autoritária, a sociedade administrada promove formas de individualidade que são dependentes da autoridade, particularmente através da sua padronização industrial da cultura. A arte se tornou mais uma questão de entretenimento ligeiro do que uma representação das possibilidades humanas,



e, com a, exceção do Modernismo dissonante, perdeu o seu fio crítico.

### *Implicações filosóficas*

- A Modernidade depende de uma reificação da própria razão, conhecida como racionalidade instrumental. O princípio da equivalência universal que funciona na troca de mercadorias (a redução das qualidades materiais em quantidades abstratas devido à monetarização das relações sociais) se expressa através da razão como uma operação de classificação, sistematização e formalização, com o objetivo último de redução da vida a algo calculável.
- As alternativas à razão instrumental podem existir nas forças instintivas inconscientes ligadas ao impulso da vida (Eros), ou nas formas mais anticomerciais da arte modernista, que expressam a incapacidade final do ser humano natural de se adaptar completamente a uma sociedade repressiva, e são, portanto, o reservatório da esperança numa situação de outro modo sombria.

---

## Marxismo estruturalista

O marxismo estruturalista irrompeu nos anos radicais de 1960 como uma revolução intelectual agressivamente polêmica, anunciando que o “anti-humanismo teórico” finalmente tinha chegado para reivindicar a posse do vasto continente da história descoberto por Marx. Rejeitando decididamente a teleologia histórica, ele constrói a sua cabeça de ponte na declaração de que “a história é um processo sem sujeito e sem objetivo” (ALTHUSSER, 1976, p. 99), no interior do qual os seres humanos agiam somente como suportes das funções estruturais. Amargamente ressentido e geralmente malcompreendido, o marxismo estruturalista foi um dos esforços mais férteis e inventivos do século XX para produzir o renascimento do materialismo histórico, baseado numa rejeição de princípio do legado hegeliano na historiografia marxista. Impressionado pelo “retorno a Freud” estruturalmente orientado do psicanalista francês Jacques Lacan, seu compatriota, o filósofo Louis Althusser se voltou para a mesma espécie de reformulação angular da teoria social. O fundamento do marxismo, afirmava Althusser, era o rompimento radical de Marx com a maioria das coisas geralmente atribuídas a ele, especialmente o proletariado como sujeito histórico, o método dialético e o modelo de base e superestrutura. Desencorajado pela desorientação e pelo desânimo que estas declarações produziram, o “retorno a Marx” de Althusser agiu rapidamente, com uma série surpreendente de categorias até então completamente desconhecidas – “causalidade estrutural”, “relações imaginárias”, “causa inexistente”, “ruptura epistemológica” – reveladas como sendo as descobertas fundamentais de Marx.

Embora os marxistas estruturalistas concordassem em que as formações sociais consistiam dos níveis econômico, político e ideológico, eles se recusaram a aceitar que Marx tivesse pensado que o nível econômico sempre atuava como o fundamento dos outros níveis. A intenção aqui era definir a autonomia relativa da política e da ideologia em relação ao econômico, com isto evitando o reducionismo econômico vulgar do marxismo. Buscando uma terminologia alternativa para a metáfora da base e superestrutura, Althusser nitidamente descreveu o conceito marxista de formação social como uma “totalidade das instâncias [estruturais] articuladas com a base de um modo de produção” (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 207, nota 205). Portanto, o programa de pesquisa desenvolveu o conceito de formações sociais como totalidades estruturais complexas e foi buscar o desenvolvimento de teorias regionais das “instâncias” econômica, política e ideológica para todos os modos de produção de Marx. Juntamente com Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet e Jacques Rancière trabalharam as categorias fundamentais desta reavaliação estrutural do materialismo histórico, enquanto que, em outros lugares, Nicos Poulantzas, Christine Buci-Glucksmann e Ernesto Laclau consideravam a política, Göran Therborn e Michèle Barrett investigavam a ideologia e Pierre Macherey e Terry Eagleton pesquisavam a estética. Sempre um pouco modesto sobre a sua relação com o estruturalismo de figuras como Claude Lévi-Strauss, então na moda, os marxistas estruturalistas são melhor considerados não como estruturalistas, mas como funcionalistas estruturalistas, operando com uma nova forma de metodologia funcionalista. Mais recentemente, Robert Resch produziu uma magnífica reconstrução de todo o programa, a qual influenciou a minha apresentação do marxismo estruturalista, e desenvolveu uma concepção inovadora da ação a partir da perspectiva do marxismo estruturalista (RESCH, 1992).

Injustamente, Althusser e outros pensadores foram acusados de obscurantismo e stalinismo. Na verdade, a insistência deles no estatuto científico do marxismo autorizava uma revisão teórica

constante, com a consequência de que eles eram antidogmáticos. A sua postura política dentro dos poderosos partidos comunistas europeus estava em oposição à liderança de Stalin, pois o anti-humanismo *teórico* não deve ser confundido com o anti-humanismo *prático* (ELLIOT, 1987). De fato, fazendo uma clara distinção entre a ciência social e a consciência política, Althusser e outros pensadores coerentemente defenderam o humanismo socialista como sendo a ideologia do movimento comunista (ALTHUSSER, 1969, p. 221-247), no momento em que as perspectivas políticas do socialismo europeu brevemente floresceram. Não deve ser esquecido que este não era um jogo intelectual, mas um projeto político muito sério com consequências potencialmente perigosas para os equívocos teóricos. A conjuntura dos anos de 1970, que faz lembrar os anos de 1930, era extremamente diferente da situação da apatia generalizada de então e do consenso bipartidário sobre o governo neoliberal. A partir das revoltas estudantis em todo mundo em 1968, uma onda de mobilizações de massa se espalharam na América Latina e na Ásia, no contexto da Guerra do Vietnã. Enquanto as ditaduras militares apoiadas pela América e seus aliados da Otan (Organização do Tratado do Atlântico Norte) cresciam rapidamente nestas regiões para evitar a propagação dos governos de esquerda, o sentimento popular na própria Europa se deslocou para a esquerda. Logo depois, houve protestos maciços contra os regimes militares existentes na Grécia, em Portugal e na Espanha, e o suporte para a aliança dos partidos comunistas e socialistas na França e na Itália cresceu bruscamente. Os partidos comunistas da Europa Ocidental decididamente se distanciaram da brutal repressão que ocorria na Europa Oriental, especialmente na Tchecoslováquia, e anunciaram o advento do “Eurocomunismo”, uma espécie não reformista de socialismo liberal que pretendia tomar o poder através da democracia parlamentar. Como estavam fundamentalmente envolvidos com a ala esquerda do eurocomunismo, muitos marxistas estruturalistas deram uma importante contribuição para esta estratégia política.

## Prática teórica e estruturas complexas

Para Althusser e outros pensadores, a ruptura com a concepção teleológica da história de Hegel envolve uma crítica do reducionismo economicista. Como já vimos, a interpretação clássica do *Prefácio de 1859* de Marx vê as superestruturas como o espaço da contingência política e ideológica, como algo oposto à necessidade histórica que atua através da base econômica. As transformações superestruturais somente ocorrem como um resultado atrasado da evolução infraestrutural, e a política e a ideologia são meramente as formas nas quais os agentes históricos se tornam conscientes e contestam (aceleram ou retardam) este processo. Por conseguinte, a teleologia do marxismo clássico depende fundamentalmente da ideia de que a evolução historicamente necessária da economia é refletida na sociedade como um todo “em última instância”. Althusser ridiculariza esta simplificação da sociedade e da história:

A dialética econômica nunca é ativa *em estado puro*; na história, estas instâncias, as superestruturas etc. nunca são vistas como dando respeitosamente passagem quando a sua obra está feita ou, quando chega a hora, como seus puros fenômenos, para dispersar antes que Sua Majestade a Economia enquanto tal avance pela estrada real da dialética. Desde o primeiro momento até o final, a hora solitária da “última instância” nunca vem (ALTHUSSER, 1969, p. 113).

A economia nunca age por si própria, fora da estrutura global das relações sociais nas quais ela está incorporada, e pensar de outra maneira é pensar metafisicamente, isto é, ideologicamente. Economia, política, direito e ideologia sempre se influenciam reciprocamente, e o marxismo, para Althusser, é a ciência da totalidade destas interações estruturadas. Para pensar através da sua alternativa complexa, Althusser livremente se apropria da teoria estruturalista, particularmente a história da ciência produzida por Gaston Bachelard e a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss.

Bachelard fornece a ideia de que as ciências surgem de ideologias não científicas (p. ex., o marxismo a partir de Hegel), através de rupturas intelectuais radicais envolvendo a formalização dos conceitos (LECOURT, 1975). Assim, as ciências se desenvolvem através de uma série de novas “rupturas epistemológicas” que fazem lembrar as mudanças de paradigma defendidas por Thomas Kuhn. O que Althusser chama de “prática teórica” envolve a produção de generalizações conceituais: as matérias-primas ideológicas que são os dados da experiência (Generalidades I) são transformadas através da formalização lógica e do teste conceitual (Generalidades II) para produzir modelos rigorosos de um determinado objeto teórico (Generalidades III) (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 11-70). Althusser propõe que exista esta ruptura epistemológica entre o hegelianismo do jovem Marx e o socialismo científico do Marx maduro. Por conseguinte, o significado do deslocamento da alienação para a exploração é que ele marca a transição da simplificação ideológica para uma teoria da complexidade social.

Lévi-Strauss fornece um modelo de como um anti-humanismo teórico pode fornecer percepções surpreendentes da sociedade. Se o humanismo teórico se concentra nas interpretações dos agentes das práticas sociais, por exemplo, perguntando aos índios caduveos sobre o significado das suas tatuagens faciais (elas simbolizam o pertencimento a um subgrupo), o anti-humanismo teórico localiza as práticas sociais no contexto funcional total da rede das relações sociais. A partir desta perspectiva, as tatuagens faciais dos índios caduveos desempenham a função ideológica de fornecer um meio para a diferenciação dos subgrupos, de maneira que preserva a unidade da estrutura de linhagem (i. é, a unidade “tribal”) (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 245-268). O estruturalismo rompe com a imagem ideológica da formação social como uma totalidade orgânica (“sociedade”) que pode ser compreendida por seus membros individuais, e a afirmação fundamental de Althusser é que Marx chegou exatamente a esta concepção da sociedade muito antes do estruturalismo.

Althusser e outros pensadores, portanto, sustentam que o fulcro da “imensa revolução teórica de Marx” não é o modelo de base e superestrutura, mas a estrutura da formação social como uma totalidade complexa (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 182-193). Atrás de uma terminologia às vezes barroca do marxismo estruturalista existe uma ideia de esplendor singular. Com a noção de coerção extraeconômica nas sociedades do passado, Marx tinha indicado que as relações sociais que determinam a exploração nos modos de produção não capitalistas não residiam necessariamente na “base” econômica da formação social. Expressões lapidares, como a afirmação irônica de que “a Idade Média não podia viver do catolicismo, nem o mundo antigo da política” (C1, p. 82), realmente sugerem que a ideologia e a política, respectivamente, são regiões dominantes da vida social no feudalismo e na Antiguidade. Na verdade, parece que a chave para a diferença entre os modos de produção antigo, feudal e capitalista realmente se reduz à questão de se o econômico, o político ou o ideológico domina ou não a formação social. Na terminologia do marxismo estruturalista, a formação social consiste de (pelo menos) três “instâncias estruturais”, ou “estruturas regionais” – o econômico, o político e o ideológico. Com o termo “estrutura” se quer dizer um conjunto funcionalmente definido de muitas instituições e práticas, sendo a estrutura complexa da formação social o conjunto de relações entre estas estruturas regionais. O fundamento disto é a questão de qual delas é a estrutura dominante na formação social, ou “estrutura na dominância”, porque é onde as relações sociais estão alojadas que torna a exploração do trabalho possível. Isto pode ser descrito abstratamente representando a economia, a política e a ideologia com uma letra [E – P – I] e capitulando a estrutura na dominância em negrito:

Capitalismo: **E** – P – I

Antiguidade: E – **P** – I

Feudalismo: E – P – **I**

Mas o que é isto que atribui à economia, à política ou à ideologia o papel de uma estrutura na dominância? Para Althusser, o epicentro intelectual da descoberta teórica de Marx é que a conexão crucial que realiza esta “articulação” de economia, política e ideologia *reside propriamente na economia*, no conjunto de relações que governam o processo de trabalho. Não surpreende que esta conexão seja aquela entre as forças produtivas e as relações de produção, que o marxismo estruturalista descreve (com algumas complicações terminológicas que não são importantes aqui) como uma conexão entre a divisão do trabalho e as relações de propriedade (ALTHUSSER, 1970, p. 212-214).

Assim, de acordo com Althusser e Balibar, “a economia é determinante [somente] na medida em que ela determina qual das instâncias da estrutura social ocupa o lugar dominante” (ALTHUSSER, 1970, p. 98-99, 224). A estrutura na dominância “distorce” o campo relacional social, impondo uma hierarquia de efetividade nas outras instâncias estruturais, tornando algumas fracas e outras fortes. Ela também transforma logicamente as estruturas regionais autônomas em regiões *relativamente* autônomas (ALTHUSSER, 1969, p. 201-202). Certamente, a economia é dominante no capitalismo, mas isto é uma peculiaridade histórica. Para Althusser, é uma característica do reducionismo economicista acreditar na eterna “primazia da economia”, baseado na noção equivocada da permanência da dominância estrutural da região econômica (ALTHUSSER, 1969, p. 213).

Consequentemente, Marx *está* propondo a “determinação econômica em última instância”, mas isto não significa que a instância econômica seja a instância dominante em todas as formações sociais. Isto somente *parece* um paradoxo ou uma provocação, por causa da enorme influência intelectual que a metáfora arquitetônica de Marx exerceu na imaginação radical.

De acordo com o resumo de Poulantzas:

Por *modo de produção* devemos designar não o que geralmente foi demarcado como o econômico [i. é, as relações



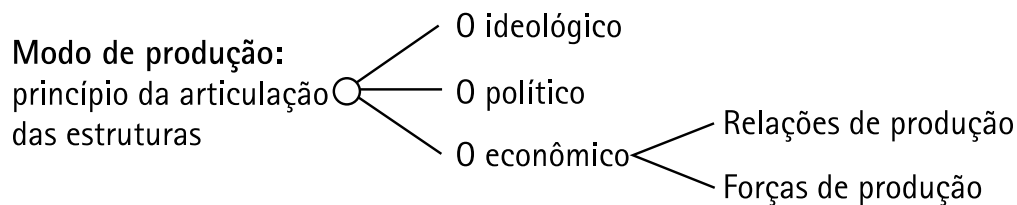
de produção no sentido estrito], mas a combinação específica de várias estruturas e práticas, que, em combinação, aparecem como muitas instâncias ou níveis, isto é, como muitas estruturas regionais deste modo. [...] Além disso, o fato de que a estrutura como um todo é determinada em última instância pelo econômico não significa que o econômico sempre mantém o *papel dominante* na estrutura. A unidade constituída pela estrutura na dominância implica que todo modo de produção tem um nível ou instância dominante, mas o econômico é de fato determinante somente na medida em que ele atribui o papel dominante a uma instância ou outra. [...] Portanto, o que distingue um modo de produção de outro, e consequentemente especifica um modo de produção, é a forma particular de articulação mantida por seus níveis: esta articulação é doravante referida pelo termo *matriz* de um modo de produção (POULANTZAS, 1973, p. 13-15).

Então, ao contrário da imagem de base econômica e superestrutura político-ideológica, a relação entre modo de produção e formação social é aquela de uma *matriz estrutural* que determina a *relação assimétrica* entre os níveis estruturais da formação social, atribuindo a uma instância o papel de *estrutura na dominância* (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 319).

## Modo de produção e formação social

A posição do marxismo estruturalista é impossível de compreender se insistirmos na retenção do modelo marxista clássico de base e superestrutura. Antes, o conceito marxista estruturalista do modo de produção e da formação social fornece a topologia representada na Figura 3.

Formação social: unidade complexa de uma superestrutura



**Figura 3 A estrutura do todo complexo (baseado em JAMESON, 1981, p. 36)**

A problemática althusseriana envolve os esforços de “repensar a ideia da causalidade histórica em termos do efeito de matriz de um todo estruturado nos seus elementos” (RESCH, 1992, p. 79). Isto é feito primeiramente definindo a causalidade não como algo que acontece entre entidades, mas como a coerência de um campo de relações (CALLINICOS, 1976, p. 52). Isto se torna possível por causa da interpretação de Althusser da “determinação em última instância” não como uma tese histórica, mas como uma tese estrutural abstraída a partir do desenvolvimento histórico (BENTON, 1984, p. 17-18). A matriz estrutural do modo de produção é um princípio de articulação que conecta a economia, a política, o direito (suprimido por clareza no diagrama) e a ideologia. Há muitas consequências desta posição.

Primeiro, o marxismo estruturalista está focado na reprodução social a partir de uma perspectiva estrutural-funcionalista, que significa que ele se concentra nos mecanismos estruturais que mantêm as funções básicas de toda formação social. Estas funções

são a produção da vida material (estruturas econômicas), a manutenção da unidade da formação social (estruturas políticas) e o fornecimento de indivíduos socializados, ou sujeitos sociais (estruturas ideológicas). Estas estruturas estão integradas num “todo complexo” (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 188), porque as estruturas regionais subordinadas proporcionam as exigências materiais, ou as “condições de existência”, para a estrutura na dominância. Por exemplo, o modo de produção capitalista é definido pela combinação articulada da relação de assalariamento (relações de produção capitalistas, ou seja, a extração da mais-valia) e da produção mecanizada (forças produtivas capitalistas). A ausência de coerção extraeconômica significa que a instância econômica é a estrutura na dominância. Mas a acumulação de capital depende da reprodução de certas condições de existência nas instâncias política (a separação institucional de política e economia através do Estado-nação), jurídica (relações contratuais legais) e ideológica (a ideologia do individualismo possessivo e o “efeito de isolamento” de uma separação ideológica entre cidadania e classe). Por conseguinte, no capitalismo, as regiões nucleares das instâncias política, jurídica e ideológica funcionam como “condições de existência” para a instância dominante, a economia.

Segundo, a operação deste sistema de estruturas funcionalmente definidas e diferentemente relacionadas é aquilo que o marxismo estruturalista descreve como sendo a “causalidade estrutural”. A melhor maneira de compreender a causalidade estrutural é através da polêmica de Althusser e de outros pensadores contra a ideia de que o modo de produção é a mesma coisa que a estrutura econômica. Por um lado, de certa forma, o modo de produção não é nada mais do que uma descrição taquigrafada de qual estrutura regional é a estrutura na dominância. Portanto, Althusser insiste que o modo de produção é a “causa ausente” da formação social, “presente somente nos seus efeitos”. Esta é uma formulação surpreendente e polêmica para combater a ideia de que o modo de produção é *algo* que pode ser localizado na formação social (p. ex., Sua Majestade, a Economia). O modo de

produção é “imane[n]te nos seus efeitos” no interior da formação social, mais do que localizado em algum outro lugar. Isto significa dizer que “toda a existência da estrutura consiste nos seus efeitos, em suma, ela é meramente uma combinação específica dos seus elementos peculiares [e] não é nada fora dos seus efeitos” (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 188). Por outro lado, o modo de produção desempenha um papel explicativo na medida em que ele é uma combinação específica da divisão do trabalho e das relações de propriedade que determina qual estrutura regional é a estrutura na dominância. E isto significa dizer que o modo de produção atua como uma matriz de condicionamentos, ou como um “esqueleto” estrutural, que atribui uma localidade ou função às instâncias estruturais e define os seus limites de variação compatíveis com a reprodução social do todo complexo (HINDESS & HIRST, 1975, p. 14-15).

Terceiro, o marxismo estruturalista está focado na *autonomia relativa* das estruturas regionais da formação social. A relação entre as estruturas regionais, o seu fornecimento das condições de existência para a estrutura na dominância, significa que nenhuma delas pode ser um compartimento fechado. Ao contrário, as tendências gerais do desenvolvimento econômico são influenciadas pelos desenvolvimentos nas instâncias políticas, jurídicas e ideológicas, e, inversamente, a dinâmica do desenvolvimento das instâncias políticas, jurídicas e ideológicas é distorcida pelas tendências econômicas. Na concepção do marxismo estruturalista, ao longo do tempo, a inter-relação de estruturas regionais relativamente autônomas não é automática, então há sempre a possibilidade de disfuncionalidade entre as estruturas e, portanto, crises sociopolíticas. Portanto, saímos do universo determinista do alto estruturalismo e entramos num universo *probabilístico*, em que a ação das limitações estruturais estabelece a probabilidade de reprodução social harmoniosa, nas linhas do conceito de “seletividade estrutural” (RESCH, 1992, p. 309-314).

## **A complexidade da dialética materialista**

A autonomia relativa das estruturas regionais significa que uma teoria geral da formação social exige (pelo menos) um conhecimento específico da economia, da política, do direito e da ideologia. O conhecimento da sociedade não pode ser simplistamente deduzido das leis econômicas, como o reducionismo economicista tenta fazer. Ao contrário, o marxismo estruturalista sustenta que as tendências distintas das estruturas regionais relativamente autônomas resultam no desenvolvimento desigual da formação social. “A desigualdade é inerente à formação social”, afirma Althusser, “por causa da estruturação na dominância do todo complexo” (ALTHUSSER, 1969, p. 213), e isto resulta em diferentes ritmos de mudança histórica nas várias instâncias estruturais.

Para Althusser, a formação social é desigual e heterogênea, consistindo no ritmo evolutivo distinto dos diferentes elementos estruturais, que, portanto, possuem “histórias diferenciais”. O conceito de “todo complexo” é estabelecido contra a “temporalidade homogênea” tanto da dialética hegeliana quanto do marxismo clássico (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 99-100, 104-105). As estruturas ideológicas, por exemplo, são notórias por seu ritmo glacial de desenvolvimento em relação às mudanças econômicas, produzindo a politicamente problemática “defasagem temporal” entre crise econômica e consciência de classe, que já observamos várias vezes nos capítulos anteriores. Os ritmos diferenciais das instâncias estruturais distintas implicam que o campo sincrônico da formação social (a unidade de uma conjuntura) inclui várias temporalidades distintas, o que destrói o presente unificado do expressivo *Zeitgeist*. Portanto, é necessário teorizar a temporalidade histórica específica de toda instância estrutural, as suas distintas contradições sociais e ritmos de desenvolvimento (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 100). Em vez do desenvolvimento homogêneo de toda a formação social numa temporalidade unificada, Althusser afirma que num todo complexo “não é mais possível pensar o

processo de desenvolvimento dos diferentes níveis do todo no mesmo tempo histórico” (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 99).

A noção de temporalidades diferenciais se conecta com outra inovação do marxismo estruturalista, que é pensar a formação social como incluindo muitas estruturas subordinadas de outros modos de produção. Obviamente, isto é particularmente importante quando se considera os países semicoloniais, mas isto tem uma aplicação mais ampla, pois os países metropolitanos também incluem muitos resíduos de modos subjugados. Na medida em que o conceito de articulação estrutural se estende “até o fim” nas estruturas regionais da economia, do direito, da política e da ideologia (e de outras, como a estética), as instâncias estruturais são potencialmente extraordinariamente complexas. Elas consistem de estruturas regionais internamente complexas que formam as matrizes organizadoras dos conjuntos dos aparelhos institucionais, em que a unidade relativa de uma instância estrutural é determinada por “subestruturas” regionalmente dominantes (POULANTZAS, 1973, p. 115). Se quiser, este é o equivalente marxista estruturalista do conceito de Trotsky de “desenvolvimento combinado e desigual”, mas ele também inclui a possibilidade de que as estruturas regionais incluam subestruturas que antecipam um modo de produção pós-capitalista. O limite da natureza desregrada das estruturas regionais numa formação social complexa são as áreas-núcleo daquelas estruturas, que fornecem as condições de existência da estrutura na dominância – estas devem funcionar harmoniosamente, ou correr o risco de uma crise social.

Os conceitos de causalidade estrutural, autonomia relativa e temporalidades diferenciais significam que, para o marxismo estruturalista, o desenvolvimento histórico é uma sequência contingente de modos de produção disjuntivos e não uma série lógica (uma ascensão conceitual) ou a realização de um princípio teleológico. A melhor maneira de considerar esta ideia da desigualdade e complexidade da transformação histórica é ver as estruturas regionais como compostas de diferentes espécies de práticas, assim juntando estruturas e práticas com a rejeição da

teleologia histórica. Althusser especifica que “todos os níveis da existência social são lugares de práticas distintas” (ALTHUSSER & BALIBAR, 1970, p. 58); como explica Resch, “as estruturas sociais são realizadas, reproduzidas e transformadas através de *práticas* limitadas por regras, porém, abertas”, cujo modelo são transformações efetuadas pelo processo de trabalho (RESCH, 1992, p. 36). As práticas sociais são – como explica Resch – práticas “governadas pelas regras, mas abertas”, cujo efeito na estrutura é potencialmente transformador (RESCH, 1992, p. 216-221, 309-318). Nas formações sociais capitalistas:

Todas as práticas são vistas pelos marxistas estruturalistas como assimetricamente ou “contraditoriamente” desenvolvidas [e] é razoável generalizar as contradições nas várias instâncias como se segue. (1) Na prática econômica existem as contradições entre as relações de cooperação e de exploração no interior do processo de trabalho (as forças produtivas) e a propriedade econômica (as relações sociais de produção)... e estas contradições são manifestadas nos interesses de classe antagônicos dos trabalhadores e dos exploradores da força de trabalho, e assumem a forma de lutas pelo controle dos meios de produção [lutas econômicas de classes, a política da produção]. (2) Nas práticas políticas, existem contradições entre as relações de representação e as relações de hegemonia, expressas no antagonismo entre o “bloco no poder” – aquelas classes e frações de classe que efetivamente controlam as instituições da organização social coletiva – e as “massas” – outras classes e frações de classe dentro da formação social que não possuem controle institucional. (3) Nas práticas ideológicas, existem contradições entre as relações de qualificação [relações de autorização que permitem aos indivíduos se tornar sujeitos sociais efetivos] e as relações de subjetivação [relações que restringem os indivíduos a certos papéis e capacidades específicas] (RESCH, 1992, p. 37).

A formação social é definida em termos de diferentes espécies de lutas locais que ocorrem, com base nas práticas contraditórias, por assim dizer, “em todo lugar”. O conceito de “sobredeterminação”

de Althusser pretendeu unificar estas lutas de outro modo distintas, emprestando a elas a significação de luta de *classes*. Assim sendo, a sobre-determinação é um termo da arte vindo da psicanálise lacaniana que descreve o modo como algo que acontece num nível pode ser o efeito da intersessão de uma pluralidade de causas que se originam em vários outros níveis diferentes. Althusser insiste que esta não é apenas uma ideia pluralista de que tudo tem múltiplas causas, porque “a estrutura articulada na dominância constitui a unidade do todo complexo [e refletida] no interior de cada contradição” (ALTHUSSER, 1969, p. 206). Francamente, esta explicação é tão clara quanto barrenta. A ideia às vezes difícil dada por Poulantzas para a “classe social” é um esforço de especificar exatamente por que a totalidade das práticas econômicas, políticas e ideológicas representa a prática de *classe* e a luta de *classe*. Isto, portanto, esclarece o que é realmente dito com o termo sobre-determinação.



## **Classes sociais e práticas de classe**

Há um passo preliminar essencial a dar, embora, para a redefinição radical do modo de produção do marxismo estruturalista, tenha implicações para o próprio conceito de classe. No marxismo clássico, as classes são entidades formadas nas relações de produção, isto é, classes econômicas, que têm interesses políticos e representações ideológicas da sua identidade social. Mas Poulantzas acha que as classes são mais efeitos do todo estrutural do que somente posições na produção econômica, de maneira que as classes são o resultado de uma “tripla determinação” das estruturas econômica, política e ideológica (POULANTZAS, 1973, p. 64). Embora “o lugar econômico dos agentes sociais tenha um papel principal na determinação das classes sociais”, a política e a ideologia fazem parte da “determinação objetiva” da localização de classe (POULANTZAS, 1975, p. 14). Ele rejeita a abordagem clássica como um mero agregado sociológico de posições ocupacionais e destitui a igualdade entre classe e consciência de classe, isto é, uma identidade social condicionada pela unidade ideológica, como a ideia de que aos indivíduos são de algum modo atribuídas “matrículas” de classe (POULANTZAS, 1973, p. 202). Embora a determinação econômica do trabalho assalariado, produtivo, seja primordial, as determinações políticas do papel de controle e as determinações ideológicas de qualificação educacionais participam na definição do proletariado e de outros estratos. O efeito fundamental deste argumento é admitir que o proletariado, definido como trabalhadores manuais sem qualificação, sem função de controle que produzem diretamente a mais-valia, é uma pequeníssima minoria da população. Ele é cercado por um vasto conjunto de “categorias sociais” (p. ex., a intelectualidade) e “estratos sociais” (p. ex., a aristocracia operária), que compõem os novos estratos médios, a grande maioria da população nas democracias industrializadas. A classe capitalista, no entanto, está da mesma maneira fragmentada em numerosas “frações autônomas”, de maneira que nenhuma classe fundamental de

produção na sociedade moderna pode possivelmente se tornar hegemônica, a não ser através de uma aliança social.

O que Poulantzas chama de classe *social* não é um conjunto diferente de pessoas ao lado das suas classes e estratos econômica, política e ideologicamente definidos. Em vez disso, este é um esforço de descrever o significado de classe do campo antagônico das práticas sociais e das lutas locais em qualquer momento numa formação social. Isto é potencialmente confuso, e melhor definido como uma “superestrutura” móvel de relações antagônicas que surgem no “fundamento” da determinação objetiva da localidade de classe pelo todo complexo. Se as estruturas regionais da formação social são dirigidas pelos antagonismos práticos – trabalho *versus* propriedade, massas *versus* bloco no poder, apropriação *versus* subjetivação – então em qualquer momento há uma relação global de forças que atravessam o todo complexo, que resultam das lutas sociais que ocorrem numa vasta multiplicidade de pontos. A classe social descreve a oposição total que resulta desta situação. Mas como isto funciona?

De acordo com Poulantzas, o campo de conflitos sobre as práticas – um campo atravessado pelos conflitos políticos das classes sociais – é distinto da estrutura complexa da formação social. Na verdade, parece que o campo das lutas práticas, a arena da “experiência vivida” das condições estruturais que ele confusamente descreve como sendo as “relações sociais”, surge como uma superestrutura sobre a base infraestrutural da formação social. “As classes sociais não se apresentam como o efeito de um nível estrutural particular... isto é, como o efeito da estrutura econômica sobre o político e o ideológico”. Ao contrário, elas “se manifestam... totalmente como o efeito global das estruturas no campo das relações sociais que, nas sociedades de classe, propriamente envolvem a distribuição dos agentes/suportes das classes sociais” (POULANTZAS, 1973, p. 64). Para Engels, os acontecimentos históricos ocorrem como resultado de um “paralelogramo” de forças, representando a soma de muitas ações individuais numa conjuntura. O acontecimento histórico é a

“resultante”, também irredutível às intenções dos agentes ou aos determinantes contextuais que formam o terreno sobre o qual os acontecimentos ocorrem. É neste contexto que Engels fala de determinação econômica em última instância. Mas temos visto que o marxismo estruturalista interpreta isto como uma tese estrutural e não como uma explicação histórica. O conceito de classe social como o efeito da totalidade das práticas sociais é a substituição feita pelo marxismo estruturalista da ideia de Engels, destinada a preservar a afirmação de que a luta de classes é o motor da história, sem reincidir na versão reducionista economicista desta hipótese. Para usar uma metáfora que Poulantzas emprega, o todo complexo da formação social fornece o terreno sobre o qual os agentes sociais, cuja ação é limitada, mas não automática, se movem, e no seu movimento, estes agentes transformam ou conservam este terreno:

A classe social é um conceito que mostra o efeito do conjunto das estruturas, da matriz de um modo de produção... sobre os agentes que constituem os seus suportes: este conceito revela os efeitos da estrutura global no campo das relações sociais. [...] As classes sociais não recobrem as instâncias estruturais, mas as relações sociais: estas relações sociais consistem de práticas de classe, o que significa dizer que as classes sociais são concebíveis somente em termos de práticas de classe. [Estas] relações consistem das práticas de classe nas quais as classes sociais são colocadas em *oposição*: as classes sociais somente podem ser concebidas como práticas de classe, com estas práticas existindo somente em oposições *que na sua unidade constituem o campo da luta de classes* (POULANTZAS, 1973, p. 67, 86).

Isto é bastante complicado, para dizer o mínimo. Eu vou esclarecer isto com outra metáfora. O terreno da região estrutural cria muitos locais potenciais de conflito. Mas alguns destes locais de conflito são críticos para a sobrevivência da estrutura na dominância porque eles são locais que fornecem as suas condições de existência. O terreno de uma região estrutural, portanto, estabelece um jogo de “capturar a bandeira” (i. é, preservar ou alterar as

práticas sociais que reproduzem as condições de existência da estrutura na dominância), no qual os jogadores em vários conflitos estão envolvidos, saibam eles disto ou não. A presença da “bandeira” polariza o conflito social que ocorre no terreno de uma estrutura regional. A soma total do equilíbrio de forças nas lutas pelas “bandeiras” econômicas, políticas, jurídicas e ideológicas (e outras) tem um significado de classe, porque a reprodução social e, portanto, a preservação de um modo de produção está em questão. Por conseguinte, há uma tensão estratégica relacional que atravessa as lutas práticas nos terrenos da formação social, e a distribuição de forças de cada lado deste “jogo” antagônico é o que as classes sociais são. A classe social, como um efeito da multiplicidade estruturada de práticas contraditórias, é, portanto, inseparável da luta de classes, embora o que isto significa seja muito diferente da descrição clássica. Não somente o deslocamento dos destinos da luta para as práticas sociais (a luta de classes) altera os limites das classes sociais, mas, apesar do efeito das determinações estruturais de fixar o horizonte da luta de classes, os interesses sociais de classe não podem ser mecanicamente deduzidos da estrutura. Ao contrário, Poulantzas define os interesses da classe social como sendo formados dentro do “horizonte da ação” de possíveis transformações estruturais e, portanto, fundamentalmente determinados pelas possibilidades materiais de novas articulações na conjuntura política (POULANTZAS, 1973, p. 64).

A classe social, portanto, não é fundamentalmente uma nova definição mais ampla da classe como um conjunto de locais estruturais que definem os interesses materiais, como é na descrição clássica. Em vez disso, ela é uma descrição (terminologicamente confusa) de como a mudança histórica é realmente o efeito da luta de classes, isto é, um esforço para explicar o que significa realmente a sobredeterminação. A ideia de classe social autoriza um resumo político do equilíbrio de forças envolvido nas lutas sociais que atravessam a formação social a todo momento, isto é, um resumo da conjuntura, em termos de forças da

transformação estrutural *versus* forças da reprodução social. Nesse contexto, Poulantzas fala da capacidade de introduzir novos elementos estruturais no campo estratégico relacional da contestação. Finalmente, a postura estratégica aqui é a introdução de elementos de um modo de produção pós-capitalista no todo complexo, com o efeito de romper a unidade da formação social capitalista. Isto fornece uma nova definição da estratégia socialista que não repousa nas classes sociais como “sujeitos da história”, e que, portanto, procura defender a ideia da luta de classes como sendo a dinâmica da história sem reintroduzir a teleologia histórica. A transformação histórica ocorre como resultado de uma miríade de intervenções em contextos localizados com base na “experiência vivida”, isto é, como práticas sociais no *habitus*, ou espaço social, dos sujeitos individualizados (RESCH, 1992, p. 322-325).

## A especificidade do político

A classe social, é preciso que se diga, nunca vingou realmente como uma contribuição para a teoria social. Ao contrário, a admissão da necessidade de alianças sociais no capitalismo contemporâneo caminhou lado a lado com o reconhecimento de que a localização estrutural dos agentes individuais era, na verdade, potencialmente muito complexa. As classes não eram apenas econômica, política e ideologicamente fragmentadas. Elas eram também impactadas por uma variedade de outras determinações estruturais, como a raça e o gênero. Talvez por esta razão, o marxismo estruturalista cada vez mais se confrontou com a questão da estratégia socialista no terreno da política e da ideologia, no contexto de lutas institucionais e alianças populares. Os marxistas estruturalistas, como Christine Buci-Glucksmann da Itália (BUCI-GLUCKSMANN, 1980) e Ernesto Laclau da Argentina (LACLAU, 1977), estavam idealmente posicionados para repensar o conceito marxista do Estado capitalista como uma estrutura regional internamente complexa, com o seu próprio desenvolvimento histórico e suas próprias contradições políticas. Mas foi o *Poder político e classe social* (1973) de Poulantzas que determinou a sua abordagem, e o seu *Estado, poder, socialismo* (1978) aquilo que melhor define as consequências estratégicas que fluem desta abordagem.

De acordo com Poulantzas, o Estado é fundamental para “o sentido de coesão do conjunto dos níveis de uma unidade complexa, e é o fator regulador do seu equilíbrio global como um sistema” (POULANTZAS, 1973, p. 45). Em outras palavras, a função social da estrutura regional do político, dentro da teoria *geral* do materialismo histórico, é assegurar a unidade da formação social (POULANTZAS, 1973, p. 37-56). Embora a política, funcionalmente definida, seja em todo lugar uma dimensão de toda prática social, a instância política estrutural – o Estado – é a chave para manter a reprodução social. As lutas políticas, portanto, tendem a se

condensar no terreno da instância política, que no modo de produção capitalista assume a forma institucional do Estado-nação, e é definido pela contradição regional entre relações de representação e relações de dominação (RESCH, 1992, p. 37, 308-364). A manutenção da integridade estrutural da formação social significa proteção da estrutura na dominância. Portanto, todo Estado é um Estado de *classe*, na medida em que a manutenção da formação social significa a proteção de suas relações de propriedade definidas (POULANTZAS, 1973, p. 54). Voltando-se especificamente para as formações sociais capitalistas, Poulantzas investiga a peculiaridade do Estado capitalista, ou seja, a sua separação institucional da economia. No interior da teoria *particular* do modo de produção capitalista, a autonomia relativa da instância política em relação à econômica é uma consequência da ausência da coerção extraeconômica na produção capitalista (POULANTZAS, 1973, p. 123-141). Para desenvolver esta teoria *regional* da autonomia relativa do Estado, Poulantzas exige uma análise dos efeitos do Estado na unificação do bloco no poder e no isolamento das lutas econômicas e das lutas políticas (POULANTZAS, 1973, p. 190-194). O “efeito de isolamento” exige que o Estado capitalista não seja o instrumento da classe dominante, mas, ao contrário, como um Estado nacional popular, apareça como uma instância universal neutra em que a liderança hegemônica é exercida. Consequentemente, tanto a forma de Estado quanto o seu regime de governo incorporam concessões a uma vasta rede de lutas populares e acomodam o equilíbrio mutante das forças dentro da própria aliança hegemônica. Finalmente, Poulantzas se desloca para a análise *conjuntural* das práticas políticas específicas de classe dentro dos aparelhos institucionais do Estado (POULANTZAS, 1973, p. 229-253). Este movimento – das funções abstratas para a análise estrutural concreta – introduz as determinações econômicas e ideológicas do Estado na teoria regional (POULANTZAS, 1973, p. 130-141) e investiga as práticas das classes sociais (definidas como complexos de determinações econômicas, políticas e ideológicas numa relação de forças) no

terreno estratégico das instituições estatais (POULANTZAS, 1973, p. 195-224).

Poulantzas afirma que o poder estatal é, em última análise, um poder de classe (POULANTZAS, 1973, p. 99-121) e que – ele depois expressa isto – o aparelho de Estado representa a condensação material de um equilíbrio de forças sociais (POULANTZAS, 1978, p. 123-162). Ele procura combinar um conceito estratégico relacional do poder político, como a capacidade de agir em oposição ao antagonista social (para criar uma diferença, i. é, para introduzir um novo elemento estrutural), com o conceito marxista da totalidade social (JESSOP, 1985, p. 115-147). Por causa do seu papel funcional de manter a unidade da formação social, o Estado condensa o poder. O Estado constitui o “ponto estratégico em que as várias contradições se fundem” (POULANTZAS, 1973, p. 43). Uma consequência desta tese é que a multiplicidade das lutas sociais são *em última análise* lutas de classes, porque a função dos aparelhos institucionais do Estado capitalista é unificar e condensar o protesto social em oposições especificamente políticas. A especificidade do político, portanto, se refere a duas coisas: a uma teoria do Estado não instrumental e à ideia de que a política é o lugar das transformações sociais. Poulantzas conclui que:

é a partir desta relação entre o Estado como fator de coesão da unidade da formação e o Estado como lugar no qual as várias contradições das instâncias são condensadas que podemos decifrar o problema da relação entre a política e a história. Esta relação designa a luta política como o “poder motivador da história” (POULANTZAS, 1973, p. 45).

Contra este pano de fundo intelectual, *Estado, poder, socialismo*, defende transformações estruturais não reformistas na perspectiva estratégica relacional, isto é, de classe social, na política. O Estado é compreendido como um conjunto institucional (incluindo os ramos do executivo, do legislativo, do judiciário e do ideológico) que pode ser rompido por mobilizações populares e transformações estratégicas. Por conseguinte, o Estado não é “esmagado”, mas simultaneamente desmantelado e rearranjado através de uma



combinação de legislação parlamentar, democratização completa da burocracia estatal, órgãos populares de participação política e transformações radicais do exército e da polícia que incluiriam a substituição dos organismos especializados de elite pelo povo em armas.

## Interpelação ideológica

Provavelmente, a inovação mais influente dentro do marxismo estruturalista é a redefinição da ideologia por Althusser. Este rejeita a concepção crítica da ideologia como falsa consciência e propõe que, ao contrário, “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas reais condições de existência” (ALTHUSSER, 1971, p. 162). Sustentando que *nenhuma* sociedade, incluindo o comunismo, pode prescindir de uma instância ideológica, ele descreve a ideologia como um “sistema de representações” ou “visão de mundo” (ALTHUSSER, 1969, p. 231-232). As ideologias podem ser verdadeiras ou falsas, ele afirma, mas em todos os casos elas são o oposto da ciência, por causa do seu caráter centrado no sujeito, concebidas mais para recrutar agentes para uma visão de mundo do que explicar cientificamente o mundo como um “processo sem sujeito ou objetivo”. Um primeiro exemplo de uma ideologia verdadeira nesse sentido é de fato o hegelianismo de esquerda do jovem Marx, com seu proletário sujeito da história mundial e sua teleologia histórica (ALTHUSSER, 1969, p. 51-86).

Mas, na realidade, esta é uma ideia mais complexa do que parece, pois o “Imaginário” é um termo da arte vindo da psicanálise lacaniana, que é grosseiramente coextensivo do conceito freudiano do ego. Para Freud, uma grande parte do ego é de fato inconsciente, e a implicação disso é que a ideologia não é uma “falsa consciência”, mas uma naturalização inconsciente da percepção aprendida do mundo do indivíduo. Na verdade, na sua formulação inicial da teoria da ideologia em *Por Marx*, Althusser imediatamente qualifica a sua descrição da ideologia como um sistema de representações, dizendo que estas representações são “profundamente inconscientes” (ALTHUSSER, 1969, p. 233). Na realidade, a ideologia é *experiência vivida*, isto é, o modo como o ego socializado transforma o sentido elementar do mundo fenomênico através das ideias do senso comum e das percepções habituais. Em particular, na experiência vivida das rotinas diárias, os

indivíduos se “reconhecem” mutuamente, quer dizer, como pessoas livres com direitos básicos, ou criaturas de Deus modeladas à imagem do seu Criador, e este conjunto de percepções parece a elas tão naturais quanto os seus próprios egos parecem unificados. A psicanálise afirma que estas hipóteses são o resultado da socialização, fundamentalmente dependentes da interiorização de uma imagem da autoridade no eu, na forma do superego, que se torna a voz da consciência, policiando a conformidade do ego às normas sociais. Quando Althusser diz, então, que a ideologia gera sujeitos sociais e os encaixa em papéis funcionais, isto significa que a ideologia funciona nos níveis mais básicos da formação da personalidade, muito antes de ela ser explicitamente codificada como uma afirmação filosófica, ou como uma “visão de mundo”. Isto talvez esclareça o que está em jogo quando Althusser afirma que “o que é representado na ideologia, portanto, não é o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária daqueles indivíduos com as reais condições nas quais eles vivem” (ALTHUSSER, 1971, p. 165).

Inicialmente, Althusser propôs que a ideologia, como uma construção do senso comum da experiência vivida, era o “cimento” que mantinha a reprodução social, e que ela parecia emanar de todos os lugares e de nenhum. Esta posição efetivamente teoriza os sujeitos sociais como ociosos estúpidos da ordem social reinante e impede a emergência de agentes sociais capazes de iniciar transformações revolucionárias da estrutura (BENTON, 1984, p. 96-107; HIRST, 1976, p. 385-411). Os acontecimentos de Maio de 1968, quando os protestos estudantis dispararam uma greve geral na França que derrubou o governo, aceleraram o abandono de Althusser deste preconceito em relação à reprodução automática da formação social.

No seu celebrado ensaio sobre os “aparelhos ideológicos de Estado” (AIE) em *Lenin e a filosofia*, Althusser (1971, p. 127-186) reconsidera o problema. Ele investiga a formação de indivíduos socializados através do seu recrutamento (ou “interpelação”) pelas ideologias que são propagadas através das instituições. O ensaio

AIE de Althusser propõe que a ideologia insere indivíduos biológicos em formas de subjetividade social com diferentes tipos de ação política. Ele afirma que “a ideologia tem a função [*que a define*] de ‘constituir’ indivíduos concretos como sujeitos” (ALTHUSSER, 1971, p. 171 – grifo meu). Althusser afirma:

Nenhum ser humano pode ser agente de uma prática, a menos que ele assuma a forma de um sujeito. A “forma sujeito” é de fato a forma que assume a existência histórica de todo indivíduo, de todo agente de prática social: pois as relações de produção e reprodução necessariamente envolvem... relações sociais ideológicas, para que possam funcionar e impor sobre todo agente individual a forma de um sujeito (ALTHUSSER, 1976, p. 95).

Uma pessoa humana (um indivíduo biológico) não é um *agente* sem uma relação imaginária com as reais condições de existência, quer dizer, sem um ego socializado. A prática social exige um sujeito socializado, e esta socialização assume a forma de “interpelação” ideológica. “Sujeitos concretos somente existem na medida em que eles são sustentados por um indivíduo concreto [e] a ideologia... transforma os indivíduos em sujeitos [ela transforma todos eles] por esta própria operação precisa... chamada interpelação” (ALTHUSSER, 1971, p. 174). Althusser compara este processo com a interpelação de uma pessoa pela polícia (“ei, você!”): na medida em que a pessoa se vira e se “reconhece”, ela imediatamente se torna um indivíduo cidadão e se submete à disciplina do Estado.

Para Althusser, apesar do advento da Modernidade, a religião permanece a instância exemplar da interpelação ideológica. O discurso da religião cria sujeitos sociais, posicionando-os dentro de um organismo de representações cuja principal doutrina é que “o homem é feito à imagem de Deus” (ALTHUSSER, 1971, p. 178). Com o surgimento da Modernidade, o que Althusser chama de “par escola/família” substitui a Igreja como o principal lugar da formação do sujeito, e assim os sujeitos sociais se “reconhecem” mutuamente à imagem da distinção liberal entre cidadão público e pessoa privada. Isto altera o *conteúdo* das representações ideológicas, mas

não a sua *forma*, que permanece paradigmaticamente religiosa. Como Alex Callinicos explica, “a ideologia é o modo como homens e mulheres são formados para participar num processo do qual eles não são os fazedores, e a ideologia desempenha esta função dando a eles a ilusão de que a história foi feita por eles” (CALLINICOS, 1976, p. 70). Nesse contexto, Althusser define a ideologia tanto como reconhecimento (é “óbvio” que são sujeitos e se reconhecem mutuamente com base nisso) quanto como desconhecimento (das condições estruturais da distinção público/privado) (ALTHUSSER, 1971, p. 172, 183).

A ambição desta redefinição é explorar as implicações políticas da luta ideológica: de uma só vez, a reprodução social se torna algo politicamente contestado (BENTON, 1984, p. 96-107; RESCH, 1992, p. 208-213). De fato, Althusser tenta acomodar a existência das ideologias burguesa e proletária, transformando a concepção de ideologia dominante na tese de uma ideologia *hegemônica*. Embora Althusser somente fale da ideologia dominante e dos aparelhos de Estado, a implicação disso é que esta teoria é uma contribuição para a formação de uma aliança social anticapitalista. A ideia é que, em oposição ao individualismo possessivo, os militantes comunistas promulgariam uma ideologia humanista socialista através de instituições como escolas e universidades, sindicatos e movimentos sociais, com isto recrutando para o movimento revolucionário.

## **Aparelhos ideológicos de Estado**

A ideia de uma ideologia hegemônica confrontada pelas ideologias contra-hegemônicas se conecta, no tratamento dado por Althusser, com um determinado esforço de romper com a concepção das “ideias dominantes” como um corpo flutuante de representações que não possuem um lugar institucional. Althusser propõe, na segunda tese principal do ensaio sobre os AIE, que “a ideologia tem uma existência material” (ALTHUSSER, 1971, p. 165). Rompendo com a distinção entre ideias e ação, Althusser propõe “falar de ações inseridas nas práticas... governadas pelos rituais nos quais estas práticas estão inscritas, dentro da existência material de um aparelho ideológico” (ALTHUSSER, 1971, p. 168). Na medida em que a religião é o paradigma da ideologia, Althusser se volta para a discussão cínica da religião pelo filósofo francês Blaise Pascal, para quem as crenças religiosas são o resultado da doutrinação, mais do que da conversão. A fórmula de Pascal, “ajoelhe-se e você acreditará” – em outras palavras, participe no ritual institucional e a fé religiosa se seguirá –, indica, até onde Althusser está interessado, a real natureza das convicções religiosas. Ele afirma que a ideologia é o resultado de um processo de conformidade com as rotinas institucionais e as práticas habituais. As ideologias são mais formas de subjetividade social que dizem respeito à ação requerida para desempenhar funções socialmente normais do que principalmente abstrações doutrinárias ou grandes ideais. Por conseguinte, Althusser propõe que as próprias ideias são “ações materiais inseridas em práticas materiais governadas por rituais materiais que são propriamente definidos pelo aparelho ideológico material a partir do qual derivam as ideias do sujeito” (ALTHUSSER, 1971, p. 169). A repetição talismânica de “material” é destinada a banir as “ideias” e substituí-las por práticas institucionalizadas de formação do sujeito (ALTHUSSER, 1971, p. 169), pois “não há prática senão na e pela ideologia [e] não há ideologia senão pelo sujeito e para sujeitos” (ALTHUSSER, 1971, p. 170).

Apesar da centralidade do sistema educacional para a inculcação ideológica, o que Althusser chama de aparelhos ideológicos de Estado não está restrito à esfera do Estado e às suas organizações semigovernamentais. Pelo contrário: as principais ilustrações do conceito de AIE oferecidas por Althusser, além das universidades e escolas, são extraídas da esfera “privada” da sociedade civil. Elas incluem a Igreja, os sindicatos, a família, as mídias de massa, os partidos políticos e as práticas culturais. Seguindo Gramsci, Althusser afirma que a hegemonia política da classe dominante pode ser funcionalmente diferenciada nos ARE (“aparelhos repressivos de Estado”, que funcionam predominantemente pelo exercício da coerção, ou seja, a polícia, o exército e o aparelho punitivo) e nos AIE, em que a ideologia dominante é institucionalizada numa multiplicidade de lugares estatais e não estatais. Althusser especifica que:

(1) todos os aparelhos de Estado empregam tanto a ideologia quanto a repressão, mas a distinção entre os AIE e os ARE se relaciona com as proporções relativas presentes nos diferentes aparelhos; (2) os AIE têm uma relativa autonomia e uma multiplicidade dispersa como algo oposto à consistência unificada dos ARE; (3) a única unidade dos AIE é assegurada pela ideologia dominante (ALTHUSSER, 1971, p. 149).

A concepção de Althusser de aparelhos ideológicos de Estado tende a sugerir que, apesar da diversidade das práticas ideológicas e dos lugares institucionais, variando desde o sistema educacional até a Igreja e a família, os “aparelhos ideológicos de Estado” estão unificados por meio da ideologia dominante. A razão por que se diz que são aparelhos “de Estado”, contudo, não é particularmente clara. Althusser parece ter feito recair a sociedade civil no Estado-nação de uma maneira que não é realmente muito útil. O que fica claro, contudo, é que o objetivo desta discussão é sustentar a “longa marcha através das instituições” do eurocomunismo (ANDERSON, 1976, p. 36-37). Ele defende a captura dos vários aparelhos “de Estado” de um tipo ideológico e a sua refuncionalização, desde os fóruns da ideologia dominante até os veículos da contra-hegemonia.

No entanto, a ideologia e a política tendem, no ensaio sobre os AIE, a fazer cair uma na outra: a ideologia se torna um apêndice do Estado, ao passo que a classe hegemônica adquire uma aura monolítica (RESCH, 1992, p. 36).

Em contrapartida, Göran Therborn derrama a atribuição confusa da ideologia no Estado, introduzindo uma nova oposição entre “aparelhos ideológicos” e “contra-aparelhos ideológicos”. Ele sustenta que as contradições dentro do processo de formação do sujeito derivam da exigência de que a ideologia deve gerar uma correspondência entre dois processos. Os indivíduos são “sujeitados” ao arranjo social através da inibição dos impulsos e da formação de habilidades. Eles são também “qualificados” para desempenhar certos papéis na vida social que podem incluir uma reflexão crítica e uma ação transformadora. Quando a sujeição e a qualificação não correspondem, afirma Therborn, “os efeitos de uma contradição entre subjetivação e qualificação são oposição e revolta, ou subdesempenho e afastamento” (THERBORN, 1980, p. 17). O conjunto das determinações estruturais exercidas pelas relações econômicas e políticas sobredetermina as contradições do processo de interpelação, de maneira que a contradição entre sujeição e qualificação não está isolada das contradições de dominação e exploração (THERBORN, 1980, p. 45-46). O conceito de contradição material nos aparelhos ideológicos e a existência de antagonismos sociopolíticos entre aparelhos ideológicos e contra-aparelhos emprestam substância teórica à reivindicação de que a existência material da ideologia autoriza a definição de luta ideológica de classes (THERBORN, 1980, p. 86). Segundo, e talvez mais interessante, Therborn remodela a caracterização da ideologia, de maneira que ela vai além da descrição de como os sujeitos são encaixados em papéis funcionais. Num capítulo intitulado “O universo ideológico: dimensões da subjetividade humana”, ele propõe que a ideologia possui tanto aspectos histórico-sociais quanto aspectos existenciais pessoais. Se a primeira categoria é bem-compreendida no marxismo, sob o título de “ideologias de classe”, a última, que é essencial para a experiência do mundo dos



sujeitos como um espaço de significação para o desenvolvimento pessoal e para a ação social, precisa ainda ser plenamente compreendida pelo materialismo histórico. A religião é o exemplo fundamental de uma ideologia existencial que fornece uma explicação do “significado da vida, da morte, do sofrimento, do universo e da ordem natural” (THERBORN, 1980, p. 23). O gênero é outro, e embora Therborn tenha sido altamente ativo na investigação deste campo, nós agora nos voltaremos para a contribuição surpreendente de Michèle Barrett para um exemplo de como o marxismo estruturalista manipula a libertação das mulheres.

## **A opressão das mulheres e a articulação estrutural**

As vantagens do marxismo estruturalista estão em exibição em *Opressão hoje* (1980) de Barrett. A sua reivindicação fundamental é que a família nuclear representa uma relíquia vinda dos modos de produção pré-capitalistas, uma relíquia que é tanto ideológica quanto econômica no seu caráter. O que Barrett descreve como sendo uma unidade ideológico-econômica do “lar familiar” está estruturalmente articulado com as estruturas regionais capitalistas, numa instância clássica da interpretação do marxismo estruturalista de desenvolvimento desigual e combinado. Mas ela insiste que esta articulação é historicamente contingente, formada pelas lutas sociais no século XIX, e que a inserção do lar familiar pré-capitalista nas relações capitalistas modificou a sua estrutura e o seu funcionamento, tanto no nível econômico quanto no ideológico.

Barrett chega a esta posição com base numa revisão exaustiva dos dois principais debates no socialismo e no feminismo. O primeiro é o “debate sobre o trabalho doméstico”, preocupado com a questão de por que a divisão do trabalho sexualmente segregado, que atribui às mulheres o trabalho doméstico e um segmento relativamente desqualificado e sub-remunerado do mercado de trabalho, existe no capitalismo (BARRETT, 1980, p. 152-186). Em geral (pelo menos nas décadas de 1970 e 1980), o trabalho doméstico feminino e a socialização das crianças é trabalho improdutivo (i. é, não produz valor) que reproduz a força de trabalho do homem que é o provedor da família. As mulheres que entraram na força de trabalho devem frequentemente continuar a desempenhar estas tarefas, ainda que elas trabalhem por uma remuneração ou salário, mas os salários das mulheres continuam a ser somente cerca de 66% dos salários dos homens numa mesma indústria. Mas a conclusão que Barrett retira deste debate é que não pode ser definitivamente demonstrado que a reprodução privatizada da força de trabalho através da unidade familiar seja uma consequência necessária da combinação de propriedade privada e

trabalho assalariado. O capitalismo podia também ser organizado com base na comercialização do trabalho doméstico e serviços de educação infantil, com as mulheres de pleno emprego e sem um mercado de trabalho segmentado por gênero. Ela, portanto, afirma que a situação atual é a consequência de fatores históricos, e especificamente do modo como o lar familiar pré-capitalista foi integrado no capitalismo.

Até o século XVIII, o lar familiar era uma unidade de produção econômica, assim como era essencial para a reprodução da força de trabalho. O capitalismo reorganizou a produção econômica com base na propriedade privada, criando trabalho público e assalariado e o separou do trabalho residual privado e doméstico na reprodução da força de trabalho, que continuou a ser realizado na unidade do lar familiar. Isto tinha efeitos contraditórios. Por um lado, ele reduziu o suprimento disponível de trabalhadores assalariados, excluindo pela metade o potencial da força de trabalho, e isto resultou na capacidade principalmente de sindicatos masculinos de lutarem com sucesso no século XIX por aumentos de salário. Então, da perspectiva de um empresário individual, a permanência da reprodução privada da força de trabalho através da estrutura do lar familiar é irracional, porque relativamente cara. Por outro lado, contudo, esta segregação de gênero dividiu a classe operária, com os sindicatos frequente e vigorosamente fazendo campanha para manter as mulheres em casa, alegando que as mulheres trabalhadoras rebaixavam o sustento masculino. Muitos socialistas reforçaram esta linha potencialmente agressiva, também por intermédio da invisibilidade do trabalho doméstico como uma categoria teórica de importância na análise da divisão do trabalho. Então, da perspectiva da classe capitalista como um todo, a permanência da estrutura do lar familiar tinha efeitos políticos extraordinariamente benéficos ao dividir e desorganizar a resistência unificada ao capitalismo.

O segundo debate diz respeito à questão do “patriarcalismo capitalista”, a existência hipotética de uma estrutura dual nas sociedades contemporâneas que combina a exploração econômica

capitalista com a dominação masculina organizada culturalmente. Barrett não duvida sequer por um momento que a dominação masculina exista, ou que ela envolva não somente privilégios materiais para os homens, e a admitida universalidade e neutralidade da masculinidade como o paradigma do que é humano, mas também uma série de estereótipos ideológicos extremamente negativos. Estes se estendem por todo o caminho, desde a difamação da feminilidade como inferior e a exploração vergonhosa das mulheres nas indústrias culturais, até a interiorização das associações negativas em torno da sexualidade feminina na socialização dos meninos e das meninas. Mas ela afirma que um quadro dual naturaliza a divisão entre trabalho masculino público e trabalho feminino doméstico. Isto também não pode explicar as *interconexões* entre a exploração capitalista e a dominação masculina. Radical como devia soar, o “patriarcalismo capitalista” continua a moldar a questão da divisão do trabalho em termos centrados no homem e deixa de lado a integração funcional da família nuclear nas sociedades capitalistas.

A alternativa de Barrett tira proveito da redefinição de Althusser da ideologia como rituais institucionalizados que têm o efeito de gerar formas de subjetividade social. A família, propõe ela, é primeiramente um conjunto institucionalmente organizado de práticas sociais cujo efeito é o *gênero*, os papéis culturalmente definidos e a distinção hierárquica entre o masculino e o feminino. Alocando estas características culturalmente determinadas em indivíduos que são sexualmente machos ou fêmeas, a ideologia familiar reproduz a segmentação de gênero da divisão do trabalho e os privilégios culturais da masculinidade. Isto também naturaliza estas coisas, fazendo parecer que elas são consequências automáticas da biologia reprodutiva. Barrett assume a sugestão de Althusser de que, sob o capitalismo, a estrutura ideológica fundamental é o aparelho “Escola-família”. Ela afirma que “a opressão das mulheres, embora não seja um pré-requisito funcional do capitalismo, adquiriu uma base material nas relações de

produção e reprodução do capitalismo hoje” (BARRETT, 1980, p. 249).

Além disso, Barrett sustenta, seguindo Althusser, a naturalização ideológica dos papéis culturais de gênero é profundamente inconsciente. Embora nitidamente crítica da compreensão técnica limitada de Althusser sobre a psicanálise (BARRETT, 1993), ela concorda com a sua abordagem subjacente. “A identidade de gênero e a ideologia da família”, propõe Barrett, em conformidade com as concepções psicanalíticas do eu, estão incorporadas na nossa própria subjetividade e nos nossos desejos num nível muito mais profundo do que a “falsa consciência” (BARRETT, 1980, p. 226). A ideologia de gênero tem um suporte suficientemente profundo no sentido que os indivíduos têm de si mesmos para conseguir perpetuar divisões profundas, apesar das operações relativamente “disfarçadas de sexo” do mercado. Barrett conclui que:

Estas divisões são sistematicamente incorporadas na estrutura e na textura das relações sociais capitalistas na Grã-Bretanha e elas desempenham um importante papel na estabilidade política e ideológica desta sociedade. Elas são constitutivas da nossa subjetividade, assim como, em parte, da hegemonia política e cultural capitalista. Elas estão entrelaçadas numa relação fundamental entre o sistema de trabalho assalariado e a organização da vida doméstica, e é impossível imaginar que elas possam ser extraídas das relações de produção e reprodução do capitalismo sem uma transformação maciça daquelas relações existentes. Por isso, o *slogan* “Nenhuma liberação das mulheres sem socialismo; nenhum socialismo sem liberação das mulheres” é mais do que uma esperança piedosa (BARRETT, 1980, p. 254-255).

## **Marxismo estruturalista e eurocomunismo**

O que tem sido descrito como sendo “a longa marcha através das instituições” do eurocomunismo envolvia o esforço de capturar posições no Estado, nas universidades e na mídia, assim como nos partidos trabalhistas, nos sindicatos e nos movimentos sociais e grupos de igreja, no sentido de transformar estas instituições. A maioria dos principais pensadores do marxismo estruturalista nos anos de 1970 era membro dos partidos comunistas de massa da França, da Itália, da Espanha e da Grécia, e muitos deles apoiaram o deslocamento nesses partidos da política stalinista para a política do eurocomunismo. O movimento eurocomunista representava mais um esforço para repensar a estratégia socialista como uma luta prolongada e democrática por “reformas estruturais” do que uma onda insurrecional. O “compromisso histórico” com a democracia parlamentar que este refletia envolvia a admissão de que as concepções de liberdade, igualdade e direitos representavam não somente a consciência (“falsa”) de massa, mas os ganhos históricos das massas populares, que não deviam ser simplesmente jogados fora. A estratégia leninista da insurreição popular contra o Estado burguês foi substituída por uma política de contestação democrática prolongada pela hegemonia eleitoral (ANTONIAN, 1987, p. 117-135). A transição socialista foi redefinida como um estágio totalmente histórico da “democracia avançada”, caracterizado pelo deslocamento do equilíbrio entre as forças sociais lutando em prol de uma nova ordem social (CLAUDIN, 1978, p. 122-165).

A ideia eurocomunista de socialismo era aquela de uma “revolução na liberdade”, isto é, uma extensão e aprofundamento dos processos democráticos através da democratização da sociedade, e uma revolução que preservaria a liberdade negativa, ao mesmo tempo em que se esforçava por uma liberdade positiva. Essencialmente, o eurocomunismo envolvia três elementos principais:

1) A *transformação do partido de vanguarda* numa formação de massa capaz de participar numa aliança política com parceiros iguais numa frente democrática.

2) A *democratização e descentralização do Estado*, através da extensão do controle parlamentar sobre o aparelho de Estado, ligada com o *abandono da ditadura do proletariado* pelo *socialismo liberal*.

3) Abandono da *economia centralizada* pelo *socialismo de mercado*, definido como uma economia mista democraticamente planejada, incluindo a autogestão dos trabalhadores (BOGGS, 1982; CARRILLO, 1978; CLAUDIN, 1978).

A estratégia do Eurocomunismo durante os anos de 1970 adotou as plenas implicações da política democrática, incluindo a formulação negociada de programas conjuntos que representavam compromissos políticos e, portanto, rejeitou a frente popular conduzida pelo partido proletário. Ao contrário, ela defendeu a norma da alternância regular dos partidos governantes envolvidos na competição política como parte de uma estratégia de transição multiclassista (NAPOLITANO, 1977).

Dentro do movimento eurocomunista, a oposição de esquerda – incluindo teóricos como Althusser, Balibar, Buci-Glucksmann (BUCI-GLUCKSMANN, 1980) e Poulantzas (POULANTZAS, 1978) – promoveu a estratégia de combinar a política democrática com as mobilizações de massa (ANTONIAN, 1987). Para muitos marxistas estruturalistas, os partidos comunistas não tinham desenvolvido uma prática política democrática que pudesse reconhecer a legitimidade da democracia representativa, evitando a armadilha do reformismo participativo fragmentário. Mas os radicais não puderam desenvolver formas de democracia participativa apoiadas pelo movimento de massa que pudessem contrabalançar os efeitos potencialmente conservadores de participação nos governos liberal-democráticos (POULANTZAS, 1978; WEBER, 1978). Embora os eurocomunistas de esquerda (esp. Fernando Claudin, Pietro Ingrao, Lucio Magri, Rossanna Rossanda, Nicos Poulantzas e Étienne

Balibar) lutassem por sua alternativa teórica e estratégia política dentro do movimento eurocomunista, a direita conservou uma sólida maioria em todos os lugares (ANTONIAN, 1987, p. 87-102).

Na metade da década de 1980, o eurocomunismo não pôde de forma conclusiva perceber este potencial. O marxismo estruturalista, entretanto, encontrava-se com profundas dificuldades. Os seus principais membros experimentaram a loucura ou cometeram suicídio (Althusser, Poulantzas), e muitos se afastaram intelectualmente sob o impacto da crítica pós-estruturalista do conceito de estrutura como um todo. Os marxistas estruturalistas nunca resolveram o principal problema com todo o programa, o seu déficit normativo persistente claramente expresso através da convocação contraditória para o seu anti-humanismo teórico e humanismo prático. O problema de transformar valores morais e políticos em reflexos da estrutura social dificilmente precisava de atualização. De fato, isto provavelmente resulta numa relação cinicamente manipuladora das lutas práticas, ou, no máximo, num consequencialismo miserável do “maior bem para o maior número”. Não surpreende que o marxismo estruturalista somente tivesse uma resposta muito fraca diante do surgimento da Nova Filosofia da década de 1980, um movimento de direita no pensamento, que promovia a ideia de que tudo que fosse além da defesa militante dos direitos humanos levaria automaticamente ao Gulag stalinista. O colapso do comunismo histórico e a desintegração dos partidos comunistas jaziam no horizonte, junto com a transformação da maioria dos políticos no mundo em versões miniatualizadas de Margaret Thatcher. O marxismo como um todo estava mais a ponto de se tornar algo que fornecia um bom álibi do que algo que contribuiria com novas ideias.



## **Resumo dos pontos principais**

### *Revoluções teóricas*

- O anti-humanismo teórico envolve a perspectiva estrutural-funcionalista dos indivíduos como “suportes” de papéis sociais, numa diferenciação complexa e funcional das instituições cujo efeito é assegurar a reprodução social, isto é, a manutenção do todo social.
- Desta perspectiva, “a história é um processo sem sujeito ou finalidade”: a mudança histórica ocorre por causa das transformações estruturais, que ocorrem como resultado da deformação disfuncional das relações entre as instituições, como consequência da complexidade da formação social.
- A centralidade do conceito marxista de prática social modelado sobre o processo de trabalho é conservada no contexto de uma reavaliação radical da estrutura social destinada a ressaltar a “autonomia relativa” dos “níveis” econômico, político e ideológico da sociedade de Marx.

### *Complexidade social e histórias diferenciais*

- Em vez do modelo de base e superestrutura, a formação social é definida como uma totalidade de instâncias estruturais, ou estruturas regionais que ligam a multiplicidade das instituições funcionalmente relacionadas, articuladas pelo modo de produção.
- O modo de produção atribui a uma das instâncias estruturais (a econômica, a política, a ideológica) o papel de estrutura na dominância, enquanto que as outras instâncias fornecem as suas condições de existência.
- Embora as instâncias estruturais estejam inter-relacionadas pelos efeitos da estrutura na dominância, cada uma delas tem as suas próprias práticas definidas e contradições determinadas, e

elas se desenvolvem de acordo com dinâmicas internas diferentes com distinta “temporalidade”, ou ritmos de desenvolvimento.

### *Política de classe e luta de classes*

- A relação entre um ritmo interno de desenvolvimento dentro de uma instância estrutural e os efeitos intervenientes da estrutura em dominância e as outras estruturas neste caminho evolucionário particular é pensada de forma descritiva em termos de “sobredeterminação”, que sob o capitalismo significa o deslocamento para a ideologia ou a condensação na política dos antagonismos econômicos.
- As “classes sociais” (com fronteiras inconstantes) são o resultado de um equilíbrio de forças que pode ser resumido através de toda a formação social, baseado no estado atual relativo às práticas contestadas em cada uma das instâncias estruturais, num antagonismo global entre lutas para a reprodução social *versus* lutas pela transformação social.
- As “classes sociais” não devem ser confundidas com a ideia de classes de produção, definidas como localizações estruturais na formação social, que se alega ter determinações de identidade econômicas, políticas e ideológicas.

### *Política de Estado, hegemonia ideológica e estratégia revolucionária*

- A instância política é definida como o conjunto de instituições destinadas à manutenção da unidade da formação social, centrada no Estado como o aparelho em que o poder está concentrado e legitimado. Não obstante, o Estado-nação sob o capitalismo não é teorizado como uma unidade monolítica, mas antes como um conjunto de instituições (executivas, legislativas, judiciárias e ideológicas) suscetíveis de se romperem sob pressão popular.

- A ideologia é radicalmente redefinida através da descrição da experiência vivida como uma “relação imaginária” das estruturas sociais. A ideologia depende da interiorização dos rituais institucionais durante a socialização do indivíduo, sendo a transformação dos “aparelhos ideológicos de Estado” a chave da hegemonia ideológica.
- A ideologia como uma relação inconsciente com as estruturas sociais é ilustrada por uma divisão de gênero entre homens e mulheres, produzida pela estrutura familiar, um legado dos modos de produção pré-capitalistas que foram articulados no capitalismo nos níveis da economia (através do trabalho doméstico) e da ideologia (através dos papéis de gênero).
- A estratégia socialista é redefinida como uma luta prolongada pela “democracia avançada” nas formações sociais capitalistas, durante a qual as forças progressistas se esforçam para transformar as estruturas existentes em arranjos institucionais pós-capitalistas.

---

## Marxismo analítico

A reconstrução do marxismo ensaiado por um coletivo frouxo de pensadores nos Estados Unidos e no Reino Unido desde a década de 1970 é melhor descrito como “marxismo analítico”. Esta é uma designação que capta a fidelidade dos membros a um “marxismo analiticamente sofisticado”, baseado na “adoção por atacado das normas científicas e filosóficas convencionais” (WRIGHT et al., 1992, p. 5). Possíveis nomenclaturas alternativas incluem o nome coloquial do movimento, NBSMG – o “Non-Bullshit Marxism Group” – e o “Rational Choice Marxism”, um rótulo baseado na adesão da maioria destes pensadores a técnicas particulares da modelagem científica social (ROBERTS, 1996, p. 3). A ideia de marxismo fora de brincadeiras dá o sentido da impaciência destes pensadores com a fala desconcertante sobre as contradições dialéticas e as oposições relacionais estratégicas de classe, mas ela talvez perca um pouco de especificidade. O Rational Choice Marxism, entretanto, designa com toda a especificidade que se podia desejar um conjunto de críticas metodológicas baseadas nas estratégias de pesquisa da filosofia analítica, na busca de microfundações sociológicas baseadas no individualismo metodológico, nas técnicas de modelagem da teoria dos jogos e na abordagem matemática da economia neoclássica. Mas ele exclui muita coisa, pois exclui importantes contribuições analíticas que são metodologicamente holísticas, embora baseadas numa “adoção por atacado das normas científicas e filosóficas convencionais”. Ele também deixa de lado aqueles que modificam o postulado fundamental das abordagens da Escolha Racional, de que as pessoas são fundamentalmente “otimizadores racionais, autointeressados”, no sentido do realismo descritivo.

O marxismo analítico, então, é um movimento que busca reconstruir o marxismo reexaminando ideias sobre a prática laboral, a estrutura social e o processo histórico, usando uma série de métodos que definem a vanguarda da ciência social e econômica não marxista no mundo de fala inglesa. O marxismo analítico é “a visão de que o marxismo devia, sem hesitação, se submeter aos padrões convencionais da ciência social e da filosofia analítica”. Isto “implica a rejeição da tese de que o marxismo como teoria social implanta uma metodologia distinta que a diferencia radicalmente da “ciência social burguesa” (WRIGHT et al., 1992, p. 108). Em vez dos tipos de posições que definiam o renascimento marxista, que defendia um método específico como o núcleo do materialismo histórico, ainda que eles redefinissem as relações entre os seus termos, “o marxismo devia ser distinguido de outro pensamento social não por seus instrumentos, mas pelas questões que ele levanta” (ROEMER, 1988, p. 176). Gerald Cohen, Jon Elster, Adam Przeworski, John Roemer, Elliot Sober, Erik Olin Wright, Andrew Levine, Allan Buchanan, Alex Callinicos e Philippe van Parijs estão entre os colaboradores desta vertente do pensamento marxista, cujas posições políticas variam desde o “socialismo democrático revolucionário” até o “libertarismo de esquerda” (ROBERTS, 1996, p. 3).

## **Materialismo histórico restrito**

Na sua introdução a Marx, que é de fato uma introdução à reconstrução analítica do materialismo histórico, Jon Elster tem como objetivo três falácias metodológicas:

A primeira é o holismo metodológico, a visão de que na vida social existem totalidades e coletividades, afirmações a respeito daquilo que não pode ser reduzido a afirmações a respeito dos indivíduos membros. A segunda é a explicação funcionalista, a tentativa de explicar os fenômenos sociais em termos de suas consequências benéficas para alguém ou alguma coisa, quando nenhuma intenção de acarretar estas consequências foi demonstrada. A terceira é a dedução dialética, um modo de pensar que é derivado da *Lógica* de Hegel e que não se presta a um breve resumo (ELSTER, 1986, p. 21).

É irônico, então, que o marxismo analítico fosse lançado pelo admirável *Teoria da História de Karl Marx* (1978) de G.A. Cohen, já discutido em relação ao marxismo clássico. Esta é uma obra que localiza de forma agressiva a sua reconstrução de Marx no espaço da explicação funcionalista holista, embora ela rejeite a visão hegeliana da história no jovem Marx. Em vez disso, Cohen se baseia no “Prefácio de 1859” do Marx maduro para obter e definir uma teoria da história francamente determinista. O determinismo de Cohen é holístico porque ele argumenta a partir das localizações de classe especificadas pelas estruturas econômicas para o comportamento dos indivíduos. Ele também se compromete com explicações funcionalistas, propondo explicitamente a relação funcional entre forças produtivas e relações de produção como sendo o fundamento explicativo da transformação histórica (COHEN, 1978, p. 36, nota 31, p. 160).

Então, o fato de a posição de Cohen catalisar a formação de uma corrente que alguns descreveram como Marxismo de Escolha Racional devia parecer extremamente estranho. Mas isto pode ser

explicado por dois aspectos do argumento de Cohen. O primeiro é a extraordinária clareza metodológica combinada com a franca prevenção para afirmar exatamente o que ele quer dizer, aceitando livremente e sem medo o risco de falsificação e refutação. “De um dia para o outro”, escreve Elster, a obra de Cohen “mudou os padrões de rigor e clareza que eram exigidos para escrever sobre Marx e o marxismo” (ELSTER, 1985, p. xiv). O segundo é que o holismo e a explicação funcionalista de Cohen não estão fundamentados numa forma padrão, através de amplas afirmações descritivas sobre a reprodução social. Em vez disso, eles dependem de um conjunto de hipóteses ousadamente precisas sobre a natureza humana, que são expressas como afirmações sobre o comportamento racional. Para os marxistas analíticos, o que era impressionante na posição de Cohen era a sua abordagem, raciocinando sobre os casos históricos a partir de primeiros princípios claramente afirmados. Mas os estábulos de Augias do materialismo histórico foram purificados da mistificação dialética, eles reconheciam, somente para substituir o esterco acumulado pelas ofuscações funcionalistas e por um determinismo implausível. Cohen bateu em cima do conjunto errado dos primeiros princípios na sua tentativa de reconstruir as percepções amplas e as intenções emancipatórias de Marx. Mas isto foi algo que o método certo logo corrigiria.

Os marxistas analíticos tinham amplamente tomado dois caminhos no sentido do rigor metodológico. O primeiro foi diminuir gradualmente as pretensões do marxismo clássico, defendendo um “materialismo histórico restrito” apoiado por um “fraco determinismo tecnológico” (WRIGHT et al., 1992, p. 94). O segundo foi reduzir drasticamente o alcance da determinação econômica dos processos políticos e ideológicos a um punhado de áreas fundamentais. Não obstante, este programa explicativo ainda tem força de tração somente e somente se um conjunto de mecanismos puder ser definido, conectando a base econômica com as áreas específicas das superestruturas política e ideológica. Para Wright, Sober e Levine, o problema não é a intuição básica do marxismo clássico em

relação ao desenvolvimento histórico e à estrutura social, mas o seu âmbito de determinação e totalização. A crítica deles ao determinismo clássico de Cohen – a “Tese do Desenvolvimento” – é avançar as objeções lógicas e antropológicas à ideia de que há um interesse humano trans-histórico na redução do esforço através de inovações tecnológicas. Além disso, eles contestam a confluência clássica de explicação com determinação.

Da perspectiva deles, as forças produtivas não podem ser definidas fora da sua aplicação social, com a consequência de que elas não podem ser mantidas separadas das formas legais de propriedade. Isto significa compromisso com uma definição relacional das relações de produção e das forças produtivas na história natural. Além disso, como Levine e outros pensadores indicaram, as inovações tecnológicas significam melhorias de produtividade, e não é óbvio que todo ser humano teria um interesse nisto em todas as circunstâncias. Especificamente, embora as classes exploradoras tivessem um forte interesse na inovação, as classes exploradas não deviam se beneficiar absolutamente em termos de uma redução do esforço. O que está em jogo para os produtores diretos não é a produção de uma quantidade fixa de coisas, mas o seu tempo de trabalho e, portanto, o dispêndio de esforço humano. Eles raciocinam que os explorados não têm um interesse significativo no retrocesso, mas também nenhum interesse particular no avanço. A consequência desta análise é que as forças produtivas não fizeram muito progresso, embora principalmente não pudessem retroceder: o desenvolvimento tecnológico é “viscoso para baixo” (WRIGHT et al., 1992, p. 78-79). Em última análise, esta tendência episódica das forças produtivas de engrenar para cima depende do surgimento de períodos de instabilidade, quando as classes emergentes têm um interesse em soluções revolucionárias para os problemas da estagnação.

A clara implicação disso é que o caminho do desenvolvimento para qualquer sociedade é historicamente contingente, mais do que determinado necessariamente pela tendência que opera na – ou abaixo da – base. Para este fim, Levine e outros pensadores



propõem a análise de “trajetórias históricas” variantes (WRIGHT et al., 1992, p. 61-88), revelando “múltiplos caminhos no futuro” (WRIGHT et al., 1992, p. 90). Além disso, afirmam eles, a ideia de que a explicação funcionalista da relação entre a economia e a superestrutura leva a uma plausível “determinação em última instância” pela base não é verossímil. O marxismo clássico fundiu a definição dos efeitos de uma região da vida social, restringindo o conjunto de possíveis ações em outra região da vida social, com a visão cosmológica da sociedade como um conjunto de aspectos empiricamente modulados de uma essência de classe. Para ser verossímil, o marxismo deve definir as áreas restritas da superestrutura político-ideológica que são funcionalmente dependentes da economia. Ele deve fazer isto através da identificação de um conjunto de mecanismos de seletividade estrutural que conecta a economia às pequenas regiões da política e da ideologia. Assim, a base econômica, para usar uma metáfora arquitetônica, tem alguns pilares que emergem a partir dela para a construção atual – nada mais. O marxismo não devia tentar alegar que todo o edifício da sociedade é de alguma maneira determinado por sua base material, mas se restringir à afirmação plausível de *como* e *onde* este edifício está conectado com a sua infraestrutura econômica.

Alex Callinicos certamente não aceitaria a separação feita por Levine e outros pensadores entre a política radical e a teoria marxista da história. Mas ele aceita algo um pouco como direcionamento fraco e causalidade restrita. Contudo, ele é cauteloso com a explicação funcionalista, e afirma que o marxismo não possui uma explicação plenamente satisfatória da ação histórica, do “fazer história”. Como Przeworski explicou, o problema do materialismo histórico é que “o marxismo era uma teoria da história sem qualquer teoria sobre as ações das pessoas que fazem esta história”. Especificamente:

Marx foi o último pensador que simultaneamente viu o comportamento como racional, como conduta estratégica, e buscou explicar como as pessoas adquirem a sua

racionalidade historicamente específica, incluindo as preferências (PRZEWORSKI, 1985, p. 95).

O marxismo descreve toda ação duas vezes, uma vez como um conjunto de desempenhos rotineiros com consequências não intencionais e outra vez como um conjunto de deliberações estratégicas baseadas em interesses materiais. O que Callinicos procura fazer é fechar a lacuna entre estrutura e ação sem recorrer à explicação funcional. Sua posição procura explicar como os cálculos racionais específicos dos agentes dos seus próprios interesses materiais geram um conjunto de efeitos não intencionais. A conexão é a teoria da ideologia (CALLINICOS, 1988, p. 134-177), que explica a formação dos agentes coletivos. Uma identidade comum se forma em torno de uma representação de interesses compartilhados (CALLINICOS, 1988, p. 134). Descrevendo o coletivismo metodológico mais como o “materialismo histórico clássico” do que como o marxismo analítico (CALLINICOS, 1988, p. 90), ele sustenta que isto explica a influência da ação sobre a estrutura. Mas ele comete o que para os defensores do individualismo metodológico é uma falácia fundamental, a imputação de uma subjetividade coletiva a conjuntos de indivíduos. A história na sua avaliação é feita por aquilo que outra tradição chamaria de “sujeitos de classe”, enquanto que a réplica provavelmente se seguiria; na realidade, ela é feita recorrendo a padrões de ação individual, sem que estas pessoas necessariamente tenham uma única identidade.

## **Escolha racional e individualismo metodológico**

Então, para Elster, Przeworski e Roemer em particular, o individualismo metodológico é o remédio para os dilemas da ação e da estrutura. Contudo, ele é uma cura radical, porque envolve abandonar inclusive o direcionamento fraco e as formas restritas de explicação funcional. Da perspectiva do marxismo de escolha racional, há uma má sinergia entre o coletivismo metodológico, a teleologia histórica e a explicação funcionalista. Até onde diz respeito a Elster, o coletivismo metodológico envolve o postulado de metassujeitos, isto é, a atribuição a grupos (p. ex., classes e nações) de propriedades dos indivíduos. Supõe-se que eles ajam sobre e na sociedade, como se possuíssem os desejos e as crenças que motivam a ação, junto com a capacidade consciente de raciocinar sobre os meios mais eficazes para os fins formados por estes desejos e crenças. O limiar entre o postulado de sujeitos coletivos e a invocação da teleologia histórica é realmente poroso. Tão logo o sujeito coletivo é tratado como se fosse uma entidade realmente existente, ontologicamente primordial (e não um agregado de indivíduos), as suas “intenções” começam a dar forma a uma discussão das suas “ações”. Por exemplo, “o homem era para Marx o que o espírito ou a razão era para Hegel – a entidade supraindividual cujo pleno desenvolvimento é o objetivo da história, ainda que ela não seja dotada das qualidades de um agente intencional que pudesse realizar o objetivo” (ELSTER, 1985, p. 116). Este discurso é apenas disfarçado, mais do que eliminado, na explicação funcionalista, em que as ações são explicadas em referência aos benefícios reais destes sujeitos coletivos. A explicação funcionalista parece evitar o recurso à intencionalidade. Mas Elster afirma que ou o “objetivo” supostamente funcional da ação é uma “intenção” desencarnada do sujeito coletivo, ou a reivindicação é internamente contraditória, quando propõe explicar a ação intencional de agentes sociais em referência a efeitos não intencionais (ELSTER, 1985, p. 28).

As espécies de coisas que as relações funcionais e os agentes coletivos procuram esclarecer – ou seja, porque os grupos individuais agindo intencionalmente realizam consequências que não estão nos seus interesses – podem somente ser cientificamente investigadas quando propõem um mecanismo explicativo para os padrões de comportamento. Visto que o que deve ser explicado é a lacuna entre as motivações e as consequências, o único mecanismo intelectualmente rigoroso que pode ser proposto deve envolver as ações intencionais dos indivíduos, especialmente quando eles agem de maneiras semelhantes na ausência de uma estrutura de coordenação. O individualismo metodológico, insiste Elster, não é uma propriedade exclusiva da teoria econômica neoclássica e da filosofia política neoliberal (ELSTER, 1985, p. xiii), mas pode ser usado para investigar a “contribuição especificamente marxista” para a ciência social, para a explicação dos “fenômenos agregados em termos das ações individuais que estão presentes neles” (ELSTER, 1985, p. 4).

Elster insiste que não há nada de direita nisto. O individualismo metodológico é *metodológico*, não ontológico. Os seus indivíduos não são os burgueses isolados da economia clássica, ou os individualistas egoístas da economia neoclássica (ELSTER, 1985, p. 6). O tipo de indivíduo envolvido aqui depende das hipóteses levantadas pela teoria, e as hipóteses de Elster parecem ser que os indivíduos são produzidos histórica e socialmente. Estes indivíduos estão envolvidos no que ele chama de “falácia da composição” (o erro cognitivo de transpor o que é verdadeiro para uma parte nas afirmações sobre o que é verdadeiro para o todo), quando eles agem sem um mecanismo de coordenação. Por exemplo, para todo indivíduo capitalista, cortar salários aumenta os lucros. Mas para a economia capitalista, as reduções generalizadas dos salários produzem crises de subconsumo. Um argumento semelhante se aplica à tendência da queda da taxa de lucro como efeito do raciocínio individual sobre a inovação tecnológica. Elster acha que estes tipos de “fenômenos agregados” são melhor explicados quando se emprega o individualismo metodológico.

O uso do modelo da teoria dos jogos pode ainda esclarecer os tipos de “fenômenos agregados” nos quais os marxistas de escolha racional estão pensando e como eles pensam estes fenômenos. As teorias dos jogos envolvem os postulados dos teoremas da escolha racional sobre a ação individual. Eles se reduzem à ideia de que os indivíduos agem estrategicamente e raciocinam instrumentalmente: os indivíduos possuem crenças e desejos que os levam a formular preferências; os indivíduos racionalmente maximizam a satisfação das suas preferências; os indivíduos fazem isto com base na seleção dos melhores meios para estes fins, a partir de um conjunto de alternativas factíveis. Um “jogo” é então uma situação que envolve interdependências estratégicas complexas entre os otimizadores racionais, e o “dilema dos prisioneiros” é a sua forma de celda elementar. Os marxistas analíticos tipicamente usam exemplos como uma situação na qual duas funcionárias acreditam que a sua empresa está prestes a reduzir de tamanho, tornando uma delas dispensável, mas não têm a oportunidade de se comunicar efetivamente uma com a outra para planejar uma ação conjunta. Cada uma delas sabe que, se as duas fizerem greve, o empregador irá se curvar, e os níveis de pessoal serão mantidos. Mas se somente uma delas fizer greve, ela provavelmente será a única demitida, enquanto a outra mais provavelmente conservará o seu emprego, com alguma probabilidade de que o empregador então exigirá mais produtividade. Se ambas não fizerem nada, uma dispensa é muito mais provável. Embora seja do interesse de ambas fazer greve, nenhuma delas de fato assumirá esta ação nestas circunstâncias. Incerta sobre a decisão da outra, cada uma delas raciocina que é racional para o indivíduo deixar a outra pessoa assumir todos os riscos. O indivíduo desmobilizado colherá possíveis benefícios sem incorrer em consequências negativas. Assim, as duas não fazem nada e a consequência da sua ação racional e estratégica é um resultado não intencional abaixo do ideal para cada uma delas. O funcionalista sustentará que dividir a classe operária (através da socialização competitiva, do individualismo possessivo e das ideologias de raça e gênero) beneficia a classe capitalista. O individualismo metodológico replicará que ela

demonstrou realmente um mecanismo microfundacional que explica o fenômeno, sem referência à teleologia funcionalista. Roemer acredita que esta abordagem pode explicar o comportamento do mercado de trabalho. Przeworski acha que isto pode esclarecer as estratégias político-partidárias e Elster acredita que a ação coletiva pode ser explicada através das teorias dos jogos.

## Exploração e desigualdade

A aplicação das técnicas analíticas do individualismo metodológico ao marxismo clássico leva a uma demolição bastante minuciosa das posições de Marx, começando com a rejeição da teoria do valor do trabalho e terminando numa crítica desdenhosa da tendência da queda da taxa de lucro. Como Marcus Roberts indica, isto é belamente ilustrado pela entrada de índice remissivo de Elster para “a Teoria do Valor do Trabalho” em *Dando sentido a Marx*:

a teoria do valor do trabalho (p. 127-141); maldefinida por causa da heterogeneidade do trabalho (p. 130-131); uma taxa de lucro não desempenha nenhum papel na determinação do equilíbrio de preços (p. 133-138); não pode explicar a possibilidade de troca e lucro (p. 138-141); não fornece um critério para a escolha socialmente desejável da técnica (p. 149-151); não explica a real escolha da técnica no capitalismo (p. 144-146); inadequada para a análise do crescimento econômico equilibrado (p. 143); incompatível com a teoria marxista da classe (p. 325, nota 3); constitui uma fraqueza na teoria da exploração (p. 167, 202-203); vicia a Teoria do Fetichismo (p. 98-99); vicia a crítica da economia vulgar (p. 503); repousa numa obscura base hegeliana (p. 125-126) (ELSTER, 1985, p. 554; ROBERTS, 1996, p. 155).

Mesmo uma cova anônima seria mais digna. Elster observa que o *Capital* apareceu pouco antes do final da economia clássica e afirma que a teoria econômica marxista nunca chegou a enfrentar a revolução neoclássica da década de 1870. Notando que há, apesar disso, variantes econômicas avançadas da economia marxista, ele diz brincando que “é possível ser obscurantista de uma maneira matematicamente sofisticada, quando as técnicas são aplicadas a falsos problemas” (ELSTER, 1986, p. 60). Estes pseudoproblemas são basicamente coextensivos aos conceitos fundamentais de Marx. A hipótese de Elster é que, “tal como a maioria dos economistas clássicos, Marx tentou explicar a formação dos preços por

intermédio de uma teoria do valor do trabalho (ELSTER, 1986, p. 64). Com base nisso, a Teoria do Valor do Trabalho é falha por não poder considerar a heterogeneidade do trabalho e pela incapacidade de converter os valores em preços, entre outros pecados capitais. O primeiro problema tem a ver com o talento natural: Marx considera o trabalho qualificado como trabalho não qualificado, além da educação e do treinamento (i. é, o capital humano), porém, supostamente não pode lidar com formas de habilidade que não são produzidas como mercadorias; isto tem a ver com as notórias dificuldades causadas pela flutuação dos preços em torno dos valores (ELSTER, 1985, p. 130, 135). Dado que “os últimos marxistas ofereceram uma dedução de preços a partir de valores, o que é formalmente correto, o verdadeiro matador é a heterogeneidade da mão de obra, porque isto “impede a Teoria do Valor do Trabalho de sequer sair do chão” (ELSTER, 1985, p. 131). Isto é assim porque se diz que afeta a determinação do valor da força de trabalho. Lembre-se, esta conclusão é enigmática, porque a teoria de Marx lida não com o trabalho concreto, mas com o trabalho abstrato; a questão é que os diferenciais de habilidade natural não são recompensados num modo de produção que sistematicamente reduz as distinções qualitativas a quantitativas.

Em todo caso, em concordância completa com a ideia de que os fundamentos da economia marxista estão no prego, Roemer produz uma “teoria geral da exploração” que utiliza os modelos da teoria dos jogos para gerar alguns resultados interessantes. Ele afirma que a exploração significa ter de trabalhar mais tempo do que é socialmente necessário, quando os outros trabalham menos do que é socialmente necessário, e qualifica isto ligando este fato à existência de possibilidades alternativas realistas.

Eu proponho que um grupo seja concebido como explorado, se ele tem alguma alternativa condicionalmente factível sob a qual os seus membros estariam em melhores condições. [...] Formalmente, isto equivale a especificar um jogo jogado por alianças de agentes na economia. Uma aliança pode ou participar, ou se retirar da economia. Para definir o jogo, eu especifico aquilo que qualquer aliança particular pode alcançar



por si própria, quando ela se retira da economia. Dadas estas especificações, se uma aliança pode fazer melhor para os seus membros “se retirando”, então ela é explorada (ROEMER, 1982b, p. 276).

Exploração significa ser *econômica ou politicamente* compelido a trabalhar mais tempo do que é necessário, quando existem outras opções de trabalho (historicamente falando). Provavelmente, “se retirar” significa não uma ação de greve, mas a construção (p. ex.) de uma economia socialista de mercado, ou talvez produção de subsistência. O efeito é localizar a exploração em conjuntos de alternativas historicamente possíveis de relações econômicas. Operando com esta definição, Roemer demonstra que, começando a partir de posições materiais desiguais, os agentes privilegiados produtores de mercadorias podem conseguir explorar agentes não privilegiados na ausência de contratos de assalariamento e mercados de trabalho. Por outro lado, permitir contratos de assalariamento, mas distribuir recursos iniciais igualmente produz mercados de trabalho não exploradores. Finalmente, ele mostra que permitindo contratos de assalariamento e mercados de trabalho, e alocando dotações diferenciais a agentes racionais, o modelo gera classes e exploração. A Teoria do Valor do Trabalho é supérflua e “a heresia é completa: não somente a exploração surge logicamente antes da acumulação e das instituições para o intercâmbio de trabalho, mas o mesmo acontece com a articulação da exploração na formação das classes” (ROEMER, 1982b, p. 265).

Além do mais, a implicação desta posição é que a formação da classe é historicamente contingente. Isto significa que as posições de classe não podem ser derivadas somente das relações de propriedade, mas também dependem de variáveis, tais como a habilidade e a organização. Baseadas na obra de Wright, as correlações estatísticas entre classe, renda e consciência parecem ser empiricamente vigorosas: “os agentes *escolhem as suas próprias posições de classe* – não voluntariamente, mas sob coação, como consequência da otimização, dadas as suas dotações iniciais” (ROEMER, 1988, p. 80). Compatível com os postulados da

Teoria da Escolha Racional, Roemer acha que a classe é o resultado coletivo não intencional do raciocínio individualista, dadas as dotações diferenciais do capital social. Como Roberts comenta, “a principal objeção de Roemer ao capitalismo parece ser não tanto que os indivíduos desigualmente dotados escolheriam o capitalismo, mas que, sendo desigualmente dotados, eles não teriam escolha senão o capitalismo” (ROBERTS, 1996, p. 169). Então, de acordo com o modelo de Roemer, a exploração surge como consequência da distribuição desigual de bens de capital na condição original dos agentes racionais, o que implica que a *desigualdade*, mais do que os contratos de assalariamento, é o problema real que os socialistas deveriam enfrentar. A dominação no local de trabalho, por exemplo, podia ser um abuso moral ou legal, mas ela é irrelevante para a questão de uma alternativa histórica à exploração capitalista no socialismo:

A dominação no local de produção, muito frequentemente uma preocupação do marxismo, está apenas remotamente relacionada com o interesse na exploração. A injustiça essencial do capitalismo está localizada... nas relações de propriedade que determinam a classe, a renda e o bem-estar (ROEMER, 1988, p. 107).

É, portanto, crucial não confundir a sociedade socialista com a democracia industrial. De acordo com a análise de Roemer, a catástrofe do comunismo histórico surgiu de três fatores: a propriedade estatal das empresas, a alocação central de produtos mais do que dos mecanismos do mercado e a ditadura política (ROEMER, 1993, p. 89). A sua alternativa é combinar a política democrática e a alocação do mercado com um sistema definido em termos de “garantias institucionais de que o lucro agregado seja distribuído... igualmente” (ROEMER, 1993, p. 89). O seu argumento é que, antes de Marx, a propriedade pública era vista como um instrumento para assegurar o igualitarismo, e que a igualdade mais do que a nacionalização deve ser o núcleo da política socialista. O problema principal do comunismo histórico foi motivacional, e ele reside na falsa hipótese de que, depois de uma reforma da natureza

humana, os indivíduos serviriam mais o bem público do que os interesses privados (ROEMER, 1993, p. 93).

Roemer coloca a tarefa fundamental das concepções do socialismo em termos de “um sistema de direitos de propriedade e um mecanismo econômico que faça significativamente melhor do que o capitalismo moderno”, mas que preserve *tanto* a eficiência *quanto* a equidade (ROEMER, 1993, p. 93). Ele sugere que o socialismo de mercado não deve planejar a cesta de bens de consumo ou alocar estas coisas centralmente, embora os mercados de trabalho e de consumo exigissem regulação. A inovação real desta concepção do socialismo de mercado é que ele seria uma “economia de cupom”, em que, embora “aos cidadãos fosse permitido negociar as suas ações em outros fundos de investimento, eles não seriam livres para liquidar as suas carteiras” (ROEMER, 1993, p. 96).

Em *Um futuro para o socialismo* (1994), Roemer primeiro desenvolve este modelo de socialismo de mercado, destinado a preservar a eficiência que os mercados de capital tornam possível, mas elimina a exploração, através da distribuição equitativa dos bens de produção. A ideia é refinada: dois modelos econômicos ideais são estabelecidos, com princípios idênticos de operação e pontos de partida idênticos. Ambos estão providos com democracias parlamentares que os ricos podem influenciar politicamente, mas um deles tem uma economia regulada num sentido a ser discutido. Em ambos, há ricos e pobres, representados pela distribuição entre a população de “unidades de bens” (i. é, dinheiro). No sistema capitalista, os indivíduos negociam unidades de bens e investem em bens de produção, como de costume. O sistema socialista é o mesmo do capitalismo, “exceto que”, sob o socialismo, “os preços das ações são agora denominados em cupons (emitidos pelo governo e legalmente regulados), não em unidades de bens” (ROEMER, 1994, p. 65). Os cidadãos podem negociar livremente unidades de bens, mas não os cupons do governo; os cupons podem somente ser usados para propósitos de investimento, levando a dividendos pagos em unidades de bens; uma regulação

impede que qualquer indivíduo possua bens de produção que excedam à sua inicial alocação de cupons, que é de 1.000 cupons para cada indivíduo. Resultado: o sistema capitalista gera exploração através da concentração de bens de produção; o sistema socialista evita a exploração emergente; e “os pobres [que nesta especificação constituem 95% da população] estão em melhores condições no equilíbrio de mercado socialista do que no equilíbrio capitalista, independentemente do grau de influência que os ricos tenham nas eleições” (ROEMER, 1994, p. 73).

## **Política e ideologia**

Alguns críticos se empenham na destituição sarcástica de Roemer – “fascinante, professor” – o que é inútil. A visão de Marx e Engels do socialismo era, sobretudo, muito abstrata e muito menos prática. Há, contudo, como foi apontado, críticas substantivas que podem ser feitas à abordagem básica de Roemer, a respeito dos tipos de indivíduos envolvidos nestes modelos, da relação dos modelos com situações históricas e da ligação entre troca e produção (WOOD, 1990). O problema mais profundo parece ser que a abordagem inovadora de Roemer da política socialista depende de uma definição bastante nova de exploração. Isto torna a política mais uma questão de avaliação racional das alternativas históricas do que uma resposta às percepções de injúria ou algo baseado em torno de queixas morais legítimas.

A abordagem da escolha racional permite que haja uma distinção entre agentes que calculam alternativas racionais baseados no jogar o jogo de acordo com as regras do jogo. Pensar a respeito da exploração e a igualdade envolve a contemplação de “alternativas condicionalmente factíveis”, isto é, contrafactuais. Claramente, o salto da perspectiva dos agentes para a decisão global de se retirar do jogo atual é o equivalente analítico do problema do pertencimento de classe e da consciência de classe. A realização da consciência de classe é principalmente pressuposta por Roemer, para tratar a economia política como um jogo de soma zero, em que qualquer agente racional pode compreender a decidida escolha histórica entre capitalismo e socialismo. Na verdade, para Roemer, “o materialismo histórico... afirma que a história progride pela sucessiva eliminação das formas de exploração que são socialmente desnecessárias no sentido dinâmico” (ROEMER, 1982a, p. 271). Em outras palavras, Roemer acredita que uma definição da exploração baseada na consideração de “alternativas condicionalmente factíveis” pode cruzar com as explicações do materialismo histórico das mudanças epocais entre

os modos de produção. Mas quem são os agentes destas transformações e como eles conseguem operacionalizar os seus cálculos racionais de alternativas factíveis? E o que acontece quando eles razoavelmente acreditam que, mais do que não haver *qualquer* alternativa *imaginável* à exploração, não há qualquer saída *viável*, e eles se contentam com melhorar o seu destino sob os arranjos atuais?

A primeira questão primeiro. Wright, como vimos no capítulo 1, inicialmente adotou uma abordagem da definição das fronteiras de classe baseado na ideia das localizações contraditórias de classe, definidas em termos de uma hierarquia de determinações (relação de exploração, funções de fiscalização, independência no processo de trabalho). À luz de algumas dificuldades que há nesta posição, em *Classes*, Wright adota a Teoria da Exploração de Roemer, com a consequência de que as classes são agora francamente definidas em termos do controle efetivo dos bens de produção (WRIGHT, 1985, cap. 3). Ele propõe que a vantagem desta posição é o seu valor explicativo dos fenômenos dos diferenciais de renda e das atitudes sociais, e grande parte de *Classes* é dedicada à confirmação empírica da ligação entre estas coisas e as classes definidas pela exploração. De forma significativa, contudo, os esforços de Wright para refutar a declaração de Elster de que “a centralidade da classe no conflito social não pode ser confirmada” (ELSTER, 1985, p. 394) se reduzem à afirmação de que as relações de propriedade são fundamentais para a existência material e, portanto, devem desempenhar um papel determinante (WRIGHT, 1985, p. 97-98). O reconhecimento de que a ligação deve ser indireta, desde a existência das classes até a formação das crenças características, que então determinam os tipos de queixas que motivam o conflito social, é excluído, pelo menos para Wright, Roemer e Elster, por causa da sua rejeição de todas as variantes da teoria da ideologia.

A forte crítica do conceito de ideologia do marxismo analítico é uma consequência do seu foco no cálculo racional como sendo a explicação básica da ação social. A formulação mais econômica

desta objeção é de Roemer: “Não se pode usar a exploração como uma explicação da luta de classes, a menos que ela seja percebida pelos trabalhadores como uma injustiça que eles desejam apagar [mas isto é impossível fazer], quando se deseja simultaneamente afirmar que as relações capitalistas obscurecem as relações de exploração” (ROEMER, 1988, p. 85). A consciência de classe, então, é uma questão não de remover a falsa consciência ideológica, mas de precisamente ponderar as alternativas históricas em condições do raciocínio falacioso sistematicamente imposto. Elster, altamente crítico da Teoria da Ideologia de Marx, apresenta esta em termos de mecanismos estruturais “frios”, por meio dos quais, numa economia descentralizada, as falácias de composição regularmente surgem. A principal contribuição metodológica de Marx se transforma numa percepção das condições sociais ocultas na crença comum, mas equivocada, de que “as relações causais válidas localmente... conservam a sua validade quando generalizadas para um contexto mais amplo” (ELSTER, 1985, p. 19, 487). Em termos mais coloquiais, a ideologia se reduz ao problema de que os agentes racionais, mais do que vendo que as alternativas condicionalmente factíveis são historicamente imagináveis, decidem que a coisa mais razoável para eles fazerem como indivíduos é não participar da ação coletiva, durante a tentativa de se juntar à classe exploradora. A consciência de classe pode então ser remodelada: “A proposta de Elster é compreender a solidariedade de classe como uma transformação das ordens de preferência características do problema do desmobilizado [o dilema matriz da recompensa dos prisioneiros] no jogo da garantia” (WRIGHT et al., 1992, p. 123). Um jogo da garantia é definido pelo altruísmo condicional dos agentes (uma preferência pelo altruísmo condicional sobre a garantia de que outros não ficarão desmobilizados), o que depende da informação compartilhada e, portanto, da organização política.

Agora, a segunda questão. Przeworski de fato afirma, contra o grande rebelde do poeta John Milton, que os seres racionais não declarariam que “é melhor reinar no inferno do que servir no céu”. O jogo da garantia da solidariedade social devia gerar uma ação

coletiva, mas nada pode garantir o sucesso revolucionário. Na verdade, uma reflexão do momento é suficiente para convencer um otimizador racionalmente autointeressado de que a construção de uma sociedade socialista deve envolver um período de transição prolongado, durante o qual algumas experiências com novos arranjos políticos e econômicos bem poderiam falhar. É melhor jogar um estilo diferente de jogo do que optar por sair; e dado que o marxismo analítico vê a teoria da crise de Marx como totalmente falsa, não há nenhuma razão para supor que as regras-padrão mudariam repentinamente. A estratégia mais efetiva sob estas condições é encontrar um equilíbrio razoável entre militância industrial excessiva (que leva à retaliação) e submissão total (que deixa os trabalhadores “livres para perder”):

A menos que a capacidade de instituir o socialismo seja organizada econômica, política e ideologicamente com a sociedade capitalista, os assalariados ficam em melhores condições evitando as crises e cooperando na reprodução da acumulação capitalista (PRZEWORSKI, 1985, p. 165).

Na análise de Przeworski, as estratégias de reforma dos partidos social-democratas são respostas racionalmente determinadas às restrições econômicas e políticas do capitalismo. O *Capitalismo e social-democracia* tem, talvez inadvertidamente, uma estrutura classista trágica: o seu protagonista, a social-democracia, enfrenta um perfeito dilema. Dado que “o universalismo é a ideologia da burguesia” e que o interesse comum é necessariamente definido em termos da continuação do capitalismo, a social-democracia não tem qualquer expectativa de gerar um socialismo democrático (PRZEWORSKI, 1985, p. 21). Por um lado, a classe operária é muito pequena para formar sozinha uma maioria eleitoral; por outro lado, construir alianças eleitorais com os eleitores da classe média necessariamente envolve diluição da política de classe num populismo não de classe. Há uma certa dignidade trágica nesta apresentação dos partidos social-democratas se dilacerando, se configurando e depois desmantelando o Estado do bem-estar. Certamente, seria um marxismo inexperiente, na verdade, que se



recusaria a admitir a contribuição da social-democracia à política da classe operária, ou rebaixaria a realização histórica que os direitos sociais representam. Mas é um marxismo incomum que, com satisfação, declara, sobre esta situação sem vitória e sem saída, que as coisas saíram tão bem quanto podiam ser esperadas nestas circunstâncias (PRZEWORSKI, 1985, p. 239).

## **Marxismo e justiça**

Esforços recentes do marxismo analítico focaram os fundamentos normativos do socialismo de mercado. Como Cohen diz, se a dominação depende da distribuição da propriedade, não exploração no lugar da produção, então, “a questão da exploração se resolve na questão do estatuto moral da propriedade privada capitalista” (SITTON, 1996, p. 85, apud COHEN). De forma bastante valiosa, a abordagem analítica inspirou algumas importantes reconstruções das convicções normativas subjacentes de Marx e o resgate da sua confusão sobre a questão da justiça. Rodney Peffer, por exemplo, reconstrói a teoria moral de Marx como:

recomendando a promoção de um ou mais tipos de bens não morais – liberdade, comunidade humana e autorrealização – [em que] o critério da ação correta não é simplesmente a maximização dos bens não morais. Este tipo de teoria moral sustenta que há outras características de ações corretas, regras para ação e/ou políticas e ações sociais, por exemplo, tratar as pessoas como fins em si mesmas... ou respeitar os direitos das outras pessoas (PEFFER, 1990, p. 80-81).

De acordo com esta interpretação, Marx é um modo misto de deontologista, isto é, alguém que acha que a base da liberdade é a autonomia moral, mas que nega a pertinência da distinção de fato e valor e sustenta que a autonomia torna possível uma avaliação perfeccionista da justiça política. O outro caminho a percorrer é supor que Marx sustenta uma ética teleológica baseada num ideal de prosperidade humana. Da perspectiva de Elster, a contribuição mais duradoura de Marx é a ideia da “autorrealização através do trabalho criativo”, o que leva a um individualismo ético (ELSTER, 1985, p. 521, 527). Este é um ideal válido, mas um ideal que deveria ser realizado com cuidado, especificamente em relação a um princípio distributivo viável (ELSTER, 1985, p. 522). Elster acha que Marx sustenta uma teoria distributiva da justiça maldefinida, baseada num princípio de contribuição (recebimentos proporcionais para a contribuição social dos indivíduos através do processo de

trabalho), mas a rejeita como uma posição normativa séria (ELSTER, 1985, p. 516-517). O “princípio das necessidades” delineado na *Crítica do Programa de Gotha* é melhor, mas, na ausência do requisito arranjos sociais, o “princípio da diferença” de Rawls pelo menos proporcionaria a igualdade social (ELSTER, 1985, p. 230). É interessante e significativo que Elster e Peffer convirjam, a partir de diferentes perspectivas, na reivindicação de que uma posição de Rawls modificada sobre a justiça, baseada no valor da igualdade, é a mais defensível teoria marxista da justiça hoje (cf. PEFFER, 1990, p. 364-365).

De acordo com a obra assinada de Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, “a justiça como equidade” resultaria de um contrato social firmado entre agentes racionais que determinam princípios distributivos para a sociedade baseados num hipotético acordo. Os indivíduos situados atrás de um “véu de ignorância” em relação a que espécies de coisas eles possuirão e que tipos de valores eles sustentariam numa sociedade futura, afirma ele, concordariam com dois princípios básicos. O Princípio da Igualdade afirma que “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extensivo esquema de iguais liberdades básicas compatível com um esquema semelhante de liberdade dos outros” (RAWLS, 2003, p. 53). O Princípio da Diferença prevê que “as desigualdades sociais e econômicas devem ser arranjadas de tal maneira que se espere razoavelmente delas que sejam para a vantagem de todos”, enquanto que a outra parte, o princípio da oportunidade igual, estipule que estas desigualdades estejam “ligadas a posições e profissões abertas para todos” (RAWLS, 2003, p. 53). Como Allen Buchanan demonstra, a única maneira de compreender plenamente o liberalismo político socialmente preocupado é reconhecer que “a obra de Rawls incorpora temas básicos marxistas” (BUCHANAN, 1982, p. 161) numa defesa do Estado do bem-estar, baseado em princípios universais de justiça distributiva. Muitas objeções marxistas-padrão a esta posição fracassam, porque, uma vez que consideremos as exigências do contexto social, ou as circunstâncias de justiça exigidas para sustentar estes princípios, ela é fundamentalmente

não uma defesa do capitalismo realmente existente, mas, ao contrário, um argumento em prol de uma economia mista combinada com reformas sociais radicais. Rawls está mais perto da social-democracia do que os partidos que afirmam ser liberais hoje; mas, então, a social-democracia é uma forma de liberalismo político modulado através de preocupações sociais derivadas do marxismo.

Assim sendo, há três maneiras fundamentais como os marxistas respondem ao desafio desta forma altamente progressista de liberalismo:

- 1) Recusa-se a elaborar uma concepção alternativa da justiça com base no fato de que todo o problema somente surge em condições de escassez, o que significa que o marxismo é uma *crítica da justiça*. Os marxistas que adotam esta linha de pensamento têm de estar extremamente confiantes na eliminação da escassez na sociedade da abundância, o que é difícil, uma vez que a economia marxista clássica e a concepção clássica do comunismo são abandonadas. Os seus proponentes também rapidamente descobrem que não somente a justiça permanece mais premente durante qualquer período de transição visado, mas também que a justiça distributiva permanece necessária depois da transição para o comunismo, porque ela diz respeito à reconciliação entre indivíduos que mantêm concepções diferentes do bem-viver. O princípio distributivo de Rawls *não* se reduz à distribuição das coisas; ele também diz respeito aos problemas que surgem num ambiente de valores pluralistas. Para lidar com estas dificuldades, os marxistas que adotam a linha de “crítica da justiça” tendem a ser consequencialistas, isto é, eles acreditam que a ética consiste na maximização de algum bem para o maior número de indivíduos. A interpretação utilitarista de Peter Singer a propósito de Marx é um excelente exemplo. Contudo, o consequencialismo pode ser uma posição difícil de sustentar intelectualmente, por causa da sua tendência de autorizar conclusões que ofendem as intuições morais básicas (ele tende a sustentar ideias sobre o sacrifício

dos indivíduos para um bem maior), e ele teve aplicações perturbadoras na história do “socialismo realmente existente”.

2) Uma segunda opção é promover o próprio individualismo ético de Marx como algo que nos leva “para além da justiça”. De acordo com Roemer, a sua abordagem não “localiza o imperativo materialista histórico nas considerações de justiça”, porque ela está fundada na concepção marxista diferente da autorrealização (ROEMER, 1982a, p. 275). Isto parecia significar o seguinte. Se as teorias da justiça – e especialmente aquela de Rawls – se preocupa com a igualdade na distribuição, uma teoria da autorrealização admite a abundância material e, portanto, a superação inclusive dos arranjos igualitários, e investiga as formas da prosperidade humana. Além disso, este raciocínio não compreende o que se quer dizer com “distribuição”, reduzindo-o à alocação de coisas, e deixa de lado os modos como uma teoria da justiça distributiva também se preocupa com conflitos entre os indivíduos que sustentam diferentes concepções de autorrealização. A menos que seja afirmado que todos concordariam racionalmente numa única concepção da prosperidade humana, a necessidade de justiça distributiva não desaparece somente porque a base moral da teoria se desloca dos fundamentos deontológicos para os teleológicos, ou porque a filosofia política normativa resultante é modelada em termos perfeccionistas.

3) A terceira opção é afirmar um modelo alternativo à “justiça como equidade” de Rawls. Um caminho a seguir é afirmar que as concepções liberais do direito deontologicamente baseadas contêm potencialidades internas para a sua própria autossuperação no sentido da igualdade substantiva, especialmente uma vez que o enfraquecimento social da autonomia que o capitalismo envolve seja eliminado. Esta estratégia amplamente hegeliana é aquela adotada pela Teoria Crítica (cf. o próximo capítulo). Outro caminho a seguir é propor que o problema fundamental do liberalismo de Rawls é que os princípios da Igualdade e da Diferença proporcionam,

respectivamente, igualdade e desigualdade. Está é a rota trilhada por G.A. Cohen na sua obra tardia. Para Cohen, a radicalização do Princípio da Igualdade leva à rejeição do Princípio da Diferença (COHEN, 2008, p. 7); uma séria investigação dos princípios morais e das considerações da justiça ocultos no Princípio da Igualdade autoriza a conclusão de que a igualdade substantiva, não simplesmente formal, é o resultado desejado. A tarefa fundamental de Cohen é “resgatar o *conceito* de justiça” a partir dos fatos sociais do capitalismo, afirmando que Rawls está errado em excluir o *ethos* da sociedade a partir da sua definição da estrutura básica da sociedade que se diz que as considerações de justiça são capazes de reformar (COHEN, 2008, p. 229-273, esp. p. 261). O *ethos* de uma sociedade justa, aquela caracterizada pela igualdade substantiva, seria igualitário, e é isto que o socialismo significa hoje.

De acordo com Roemer, à luz dos tipos de argumentos que ambos, ele e Cohen, introduzem, o valor da igualdade crítica como sendo injusta a distribuição capitalista dos bens de produção e sustenta a propriedade pública, o que significa que “o objetivo do socialismo é melhor avaliado como uma espécie de igualitarismo” (ROEMER, 1994, p. 125). O programa igualitário desenvolvido por pensadores como Cohen está baseado numa percepção da “grandeza de Rawls” (COHEN, 2008, p. 11). O liberalismo político é sem dúvida uma das grandes realizações do mundo moderno, e Rawls é o seu atual topo: a destituição fácil dos marxistas do “capitalismo liberal-democrático” é um sinal real de imaturidade política. A tarefa do socialismo não é quebrar os narizes das estátuas clássicas, mas chegar a um conjunto mais elevado de arranjos sociais. No entanto, como Alex Callinicos observa, na medida em que o igualitarismo se baseia *pelo menos* no socialismo de mercado *em oposição* ao Princípio da Diferença, há uma distinção real e substantiva entre ele e o liberalismo (CALLINICOS, 2000, p. 52).

Da perspectiva do marxismo analítico, um esforço extremamente sério foi feito não somente para reconstruir o impulso emancipatório do marxismo e das percepções básicas de Marx, mas também para mover o seu programa decididamente para a corrente principal da filosofia política, em que ele não pode mais ser ignorado. Mas o fato é que Marx não pôde manter a sua parte do acordo, fornecendo o que provou ser um conjunto extremamente falho de reivindicações: “Marx quase nunca estava certo; os seus fatos eram defeituosos pelos padrões da intelectualidade moderna, as suas generalizações imprudentes e arrebatadas” (ELSTER, 1986, p. 3). Nestas condições, o significado do socialismo muda, mas a orientação para os arranjos sociais igualitários não. Pelo contrário, ela recebeu uma direção mais precisa.

No entanto, algo permanece ainda exangue neste tipo de socialismo. A hipótese metodológica do maximizador de utilidade racional devia gerar modelos econômicos interessantes, mas ela não tem suficiente profundidade descritiva para captar a condição humana. Marx considerava os seres humanos como animais criativos e sociais, razão por que ele cita os poetas ao lado dos economistas políticos. A diferença básica entre o marxismo e o liberalismo, quando se chega à concepção de justiça, é que o marxismo rejeita como uma mutilação da condição humana a redução dos seres humanos a seres socialmente isolados, consumidores racionalmente maximizadores de utilidades. A natureza humana é criativa e social, caracterizada por necessidades materiais historicamente geradas e por desejos psicológicos profundamente situados para a sua livre autoexpressão e plena realização pessoal, afirma Marx. A autonomia moral e o contrato social, com tudo o que se segue dessas coisas, como os direitos humanos, a liberdade política e a igualdade social, representam contribuições históricas e intelectuais inestimáveis para uma sociedade justa. Mas os efeitos atomizadores e os interesses materiais investidos que fluem da economia política capitalista enfraquecem diretamente a participação política, a solidariedade social e a reciprocidade efetiva necessárias para torná-las

realidades efetivas. No liberalismo político, exatamente por causa do seu fracasso em enfrentar verdadeiramente estas questões, a autonomia moral e o contrato social se tornaram as frentes da desigualdade maciça; a virtude da igualdade se torna uma impostura vazia – igualdade perante a lei nas condições da naturalização da desigualdade – e a comunidade política é desprovida de cidadãos virtuosos, mesmo por padrões realistas e modernos. Diante da insuficiência do aparato conceitual de Marx hoje, a decisão teórica alternativa podia naturalmente ter sido reconstruir a riqueza do materialismo histórico usando métodos filosóficos contemporâneos válidos, mais do que expor o seu empobrecimento usando os instrumentos metodológicos dos seus críticos mais ferozes. Mas isto exigiria um conjunto bastante diferente de convicções filosóficas e políticas, para as quais nos voltaremos nos próximos dois capítulos.



## **Resumo dos pontos principais**

### *A abordagem analítica*

- A defesa feita por Cohen da explicação funcionalista e do determinismo tecnológico estabelecem novos padrões de rigor argumentativo, mas os marxistas analíticos posteriores adotaram o individualismo metodológico e as teorias da escolha racional.
- A metodologia da escolha racional envolve a hipótese de que o indivíduo é um maximizador racional de utilidades, e aplica isto para modelar situações sociais através das teorias dos jogos a partir do dilema do prisioneiro.
- O interesse fundamental do marxismo se desloca da Teoria do Valor do Trabalho para novos conceitos de exploração e finalmente para uma preocupação com a desigualdade na distribuição dos bens de produção.

### *Práxis, estrutura e história*

- A prática é redefinida como fazer escolhas racionais entre alternativas factíveis baseadas num conjunto de preferências que fluem das hipóteses que governam o jogo em questão.
- O fraco materialismo histórico envolve apenas aquelas condições políticas e intelectuais diretamente ligadas ao modelo económico em questão; a explicação histórica envolve ver as mudanças epocais como decisões entre conjuntos de modelos económicos alternativos.
- O Estado permanece fundamental para a coerção e a distribuição, mas uma abordagem social e democrática da participação parlamentar é frequentemente adotada, ao lado de modelos de socialismo de mercado baseados na propriedade pública dos bens de produção.

### *A questão da justiça*

- O socialismo se torna uma questão de argumentos normativos em apoio de arranjos alternativos historicamente factíveis, o que significa que a justiça se torna uma preocupação fundamental.
- O comprometimento do liberalismo de Rawls leva muitos marxistas analíticos a se definirem como igualitários, que apoiam a igualdade substantiva e a propriedade pública e criticam as ideias liberais que defendem a desigualdade como benéfica para a sociedade.

---

## Teoria Crítica

Embora a Teoria Crítica represente uma reconstrução do materialismo histórico em geral, ela está particularmente focada em reativar o legado do marxismo da Escola de Frankfurt, embora em circunstâncias históricas e intelectuais dramaticamente alteradas. Esta situação autorizava uma crítica completa dos seus predecessores, de maneira que, apesar de às vezes ser descrita como a “segunda geração da Escola de Frankfurt”, pensadores influentes, como Jürgen Habermas, Axel Honneth, Albrecht Wellmer, Claus Offe e Seyla Benhabib são melhor considerados como incorporando uma nova e distinta abordagem.

- As circunstâncias históricas levaram a preservar o impulso emancipatório do marxismo ocidental no contexto, inicialmente, da reconstrução do pós-guerra do capitalismo liberal, e, agora, das formas neoliberais da globalização com implicações não liberais. A experiência das ditaduras fascistas na Europa tornou bastante claro como realmente era limitada a destituição de esquerda dos direitos humanos e da democracia parlamentar, como sendo a fachada superficial e ideológica do Estado burguês. Os novos teóricos críticos da década de 1960, começando com a análise inovadora de Habermas da *Transformação estrutural da esfera pública* (1962, 1991b), iniciaram uma recuperação da teoria democrática para fins progressistas, com um forte componente normativo. Crítico do Estado social-democrata do bem-estar, por sua burocratização e mercantilização das relações sociais, eles tenderam a defender um republicanismo cívico baseado na participação política através da “democracia deliberativa”. Esta abordagem, que

ênfatiza o debate público e a formação da vontade democrática, posiciona a Teoria Crítica contemporânea como uma crítica enérgica da agressão imperialista, do governo autoritário e da exclusão social. Mas ela está fundada num conjunto de experiências históricas que sugerem que a aceitação da falsa ideia de uma transformação da democracia liberal num totalitarismo fascista é profundamente incapacitante.

- As condições intelectuais relacionam o compromisso filosófico com uma crítica das raízes intelectuais da ideologia fascista, nas correntes irracionalistas e autoritárias do pensamento alemão. A Teoria Crítica buscava decididamente deslocar o centro de gravidade da filosofia da Europa Central numa direção progressista, especialmente através da participação na “virada linguística” no sentido de uma concepção social da razão. Para os teóricos críticos, o núcleo de uma rejeição baseada em princípios e coerente das deformações românticas e anti-iluministas, tanto na esquerda quanto na direita da filosofia alemã, reside numa compreensão filosófica do potencial emancipatório da Modernidade. O fundamento disto é o reconhecimento de que a racionalidade moderna é internamente mais complexa do que monoliticamente simples, juntamente com uma crítica da compreensão limitada do Iluminismo em relação às suas próprias implicações. Elas demonstram que a problemática epistemológica dominante do pensamento iluminista, baseada na relação sujeito-objeto, é somente uma parte do campo mais amplo dos acordos racionais de sujeito e objeto, ou da “intersubjetividade”. Com isso, a Teoria Crítica critica a perspectiva catastrófica de uma “tragédia do Iluminismo”, com sua implícita hostilidade à Modernidade, juntamente com a crítica total e paradoxal da razão por meio da própria razão vinda de Adorno e Horkheimer, como sendo uma resposta limitada aos problemas da filosofia iluminista.

Porém, as *questões* postas pela Escola de Frankfurt são vistas como corretas. É por esta razão que o principal pensador da Teoria Crítica, Jürgen Habermas, agiu no sentido de sustentar que ele é “o

ultimo marxista”, alguém “firmemente determinado a defender [o materialismo histórico] como um empreendimento ainda significativo” (HABERMAS, 1992, p. 464, 469). Um programa de pesquisa materialista interdisciplinar, aquele que tem como objetivo uma teoria crítica emancipatória com uma intenção prática, deve buscar unir a crítica da dominação com a questão de uma existência significativa, no âmbito de um foco no sofrimento humano. Para este fim, Habermas particularmente reconstruiu as relações entre a prática, a estrutura e a história no materialismo histórico, no contexto de uma crítica completa do marxismo clássico. A prática é remodelada em termos de duas formas diferentes de atividade, correspondendo ao sujeito-objeto e à distinção sujeito-objeto, como interação comunicativa e ação instrumental no processo de trabalho. Este dualismo, então, informa a distinção entre a sociedade como um espaço de participação comunicativa, ou “mundo da vida”, e a sociedade como sistema social funcionalmente diferenciado baseado na divisão do trabalho. Como foi delineado por John Sitton e David Ingram em estudos que informam este capítulo, Habermas aceita que a noção de complexidade social altera as relações da teoria contemporânea com a tradição radical (SITTON, 2003), mas sustenta que um conceito procedimental da razão pode preservar o impulso emancipatório do ideal de uma sociedade racional (INGRAM, 1987). Em particular, Habermas defende a ideia de que a evolução da sociedade, envolvendo uma diferenciação ramificada dos subsistemas funcionais, é conceitualmente independente da evolução das estruturas normativas nos processos culturais. Evoluções múltiplas dentro de um ambiente dinâmico tomam o lugar do desenvolvimento teleológico, e a ausência de um “centro” da sociedade significa o abandono das utopias revolucionárias que envolvem transformações baseadas no Estado.

## Diferenças em relação à Escola de Frankfurt

O subtítulo da altamente influente *A transformação estrutural da esfera pública* (1991b) de Habermas, “uma investigação da categoria de sociedade burguesa”, indica que ela implicitamente funciona contra o pano de fundo da teoria marxista da história. Especificamente, ela funciona em tensão com a Teoria da Razão Instrumental desenvolvida por Adorno e Horkheimer, cuja trágica dialética do esclarecimento sugere que a democracia liberal inevitavelmente sucumbiu às formas manipulativas da administração política tecnocrática. Para Adorno e Horkheimer, a racionalidade do Iluminismo necessariamente se transformou no neopositivismo, a teoria de que um indivíduo isolado buscando se adaptar à realidade externa deve formular hipóteses enganosas com base na totalidade de fatos inertes. Esta posição se traduz nas ciências sociais na ideia de uma sociologia científica de valor neutro que se baseia em teorias explicativas e descritivas baseadas em evidências, que podem, então, ser usadas para controlar administrativamente os processos sociais. Na “controvérsia do positivismo” na Alemanha das décadas de 1950 e 1960, Habermas, que era assistente de pesquisa de Adorno, tomou o lado dos fundadores da Escola de Frankfurt, criticando este tipo de “ideologia tecnocrática”. Embora ele sustente a ideia de uma teoria social baseada na evidência, Habermas ataca a ausência de contextualização social e histórica do neopositivismo e a sua ideia da neutralidade de valor quando fala dos acordos intersubjetivos (WIGGERSHAUS, 1994, p. 567-568, 584). Ele acredita que a ideologia tecnocrática, como algo evidente na política neoliberal, na economia neoclássica e nas teorias funcionalistas dos sistemas, é agora a forma mais importante da ideologia contemporânea, tendo substituído o liberalismo político (McCARTHY, 1996, p. 1-16). Mas Habermas rejeita a identificação de Adorno e Horkheimer do raciocínio lógico e da argumentação propositiva com o neopositivismo, juntamente com a sua redução da razão iluminista a uma racionalidade de meios e fins. Em particular, Habermas não acha que a ideia moderna de sociedade

democraticamente dirigida com base no debate público fundamentado seja meramente uma falsa consciência, uma ilusão socialmente necessária que mascara uma sociedade administrada quase totalitária.

Por conseguinte, em *Transformação estrutural*, Habermas afirma que o debate racional sobre o interesse geral, através da discussão aberta dos assuntos públicos, encobre um ideal igualitário. O processo que ele chama de “formação da vontade democrática” ganha corpo durante o século XVIII numa rede de fóruns, ou “esferas” do debate público, baseado (em princípio) em torno de espaços abertos, incluindo a mídia e o parlamento. As liberdades civis, os direitos políticos e a imprensa livre, junto com as cafeterias, as revistas literárias, os partidos parlamentares e coisas afins eram o *locus* institucional da articulação dos ideais de liberdade, igualdade e solidariedade. Embora a “esfera pública” assim constituída seja enfraquecida pela realidade contingente da desigualdade de classe, as práticas do diálogo aberto e da formação da vontade democrática possuem um potencial emancipatório. A ideia de que o contrato social é baseado no consentimento racional fundado no diálogo aberto e que ele investe os indivíduos como autores das leis que eles devem obedecer é o fundamento das noções modernas de libertação. A esfera pública faz a mediação da existência social dos indivíduos, ligando os seus interesses privados e vidas domésticas à sua participação pública na comunidade política como cidadãos, e ela fornece um mecanismo através do qual os acordos coletivos podem dirigir o aparelho administrativo, ou a “autoridade pública” (HABERMAS, 1991b, p. 30). De acordo com o ideal de inclusão, transparência e racionalidade que funda a esfera pública, elaborado na filosofia política dos pensadores do Iluminismo, nenhum indivíduo podia em princípio ser excluído das deliberações públicas na comunidade política. Na prática, contudo, o ideal da esfera pública se chocava imediatamente com as realidades da sociedade burguesa, não somente na exclusão de pessoas com base na classe, na raça e no gênero, mas também no

fato de que as instituições que sustentavam a formação da vontade democrática eram rapidamente comercializadas e burocratizadas.

Tendo delineado o ideal igualitário da esfera pública, Habermas, na segunda metade da *Transformação estrutural*, volta-se para a corporatização da mídia e para o enraizamento dos interesses particulares de grupos poderosos na sociedade de classe, através da profissionalização dos políticos e da sua mutação numa forma de exercício das relações públicas. Junto com as implicações altamente conservadoras da ideologia tecnocrática, que procura manter o *status quo* dirigindo eficientemente a sociedade no interesse dos imperativos do sistema que fazem parte da economia capitalista e da burocracia estatal, estas mudanças inverteram a função da esfera pública. Ele fala nesse contexto de uma “refeudalização” da esfera pública, em que a mídia corporativa e os partidos parlamentares se juntam aos especialistas tecnocráticos e aos *lobbies* de interesse dos ricos para transformar a formação da vontade racional numa espécie de desempenho cortesão entre os poderosos, com o objetivo de manipular a legitimidade democrática (HABERMAS, 1991b, p. 231-232). Ao mesmo tempo, a transformação de cidadãos em consumidores no capitalismo tardio dirige os indivíduos de volta para o “privatismo civil” e enfraquece a sua cidadania democrática (HABERMAS, 1991b, p. 141-180). No entanto, o papel da administração burocrática de conduzir os complexos processos econômicos e sociais (discutidos abaixo) significa que o Estado pode cada vez menos se dar ao “luxo” da deliberação democrática (HABERMAS, 1991b, p. 181-235).

A adoção por Habermas do ideal da formação da vontade democrática e a sua locação na esfera pública, numa dialética histórica complicada governada pela complexidade e pela contingência, juntamente com a sua implícita afirmação de que há uma contradição entre a democracia parlamentar e a sociedade capitalista, sugerem um maior desacordo com Adorno e Horkheimer. Na verdade, isto define o cenário de algumas diferenças de assinatura entre a Teoria Crítica e aquilo que eu chamei de marxismo da Escola de Frankfurt. Contra as generalizações às



vezes radicais dos pensadores da primeira geração e a sua implícita confiança numa versão invertida da teleologia histórica de Hegel, os teóricos críticos da segunda geração estão preocupados com a textura empírica dos processos sociais em desenvolvimentos abertos, e são quase alérgicos à “filosofia da história” como uma atitude totalizadora. Profundamente envolvidos no diálogo com os métodos filosóficos e as teorias sociais que não têm origem no marxismo, os teóricos críticos tendem a interpretar o programa de pesquisa multidisciplinar mais em termos de intervenções em outros debates do que em termos de recrutamento das várias descobertas de pesquisa numa visão potencialmente monolítica de uma sociedade administrada. Habermas propõe que a origem da diferença reside na aceitação de Adorno e Horkheimer – apesar de suas fortes críticas – do modelo de racionalidade baseado no sujeito isolado contemplando o seu objeto de conhecimento. A identificação da razão como um todo com uma “razão instrumental” supostamente maligna deriva desta fonte. Na sua busca de uma alternativa para a reificação mercadoria e para a razão instrumental, a primeira geração da Escola de Frankfurt foi levada por esta definição de racionalidade para valorizar modos de pensamento não propositivos (e às vezes irracionais), como uma alternativa ao Iluminismo. Em vez do beco sem saída desta abordagem, que afinal termina num anticapitalismo romântico, Habermas se recusa a aceitar que a manipulação instrumental dos objetos, guiada pelo critério da eficiência bem-sucedida, esgote o conceito de razão. Ele propõe, em vez disso, considerar a diferenciação interna do pensamento moderno, no interior do qual a racionalidade instrumental seria somente um componente da razão, legítima na sua esfera de competência, mas problemática quando aplicada globalmente (HABERMAS, 1984, p. 339-399).

## **Crítica do materialismo histórico**

Numa série de artigos nas décadas de 1960 e 1970, Habermas produz uma crítica construtiva do materialismo histórico, que pressupõe uma firme rejeição da versão natural-científica da ortodoxia marxista representada por Engels e depois por Stalin. Há uma razão fundamental por que as objeções específicas de Habermas a uma série de posições – a teoria da razão instrumental, a sociedade administrada e o que ele chama de a defensiva “estratégia de hibernação” cultural e política de Adorno (HABERMAS, 1976b, p. 43) – devem levar a uma crítica geral de Marx. Isto diz respeito aos fundamentos normativos da teoria social emancipatória, porque o esquema evolucionista de Marx do progresso histórico através do avanço das forças produtivas fatalmente compromete a crítica praticamente orientada do capitalismo à luz de reivindicações morais universais. A “razão instrumental” de Adorno tacitamente aceita este quadro, ainda que isto inverta a sua posição em relação ao trabalho. A teoria da evolução social do materialismo histórico transforma o ponto de vista da crítica normativa numa “reflexão” superestrutural dos progressos na produção. De acordo com Habermas, a dialética das forças produtivas e das relações de produção deve ser reformulada e a relação reducionista entre base e superestrutura completamente abandonada (HABERMAS, 1970, p. 113-114; 1973, p. 168-169). “O desenvolvimento das forças produtivas”, escreve ele, “ocorre, mas não acarreta a derrubada das relações de produção e a renovação evolucionista do modo de produção”. Mas, ele imediatamente acrescenta, “mesmo nesta formulação, o teorema dificilmente pode ser defendido” (HABERMAS, 1979a, p. 146).

De acordo com Habermas, Marx empregou dois diferentes tipos de argumento na sua crítica da economia política capitalista. Por um lado, o avanço das forças produtivas produz uma sequência de modos de produção caracterizados por específicas lutas de classe que fornecem a dinâmica da transformação internamente motivada

dos níveis mais baixos para os níveis mais elevados da sociedade. O declínio de um modo é acompanhado pela desintegração social, isto é, “pela destruição comum das classes em conflito” (MESW, p. 36), juntamente com as necessidades humanas historicamente criadas, mas socialmente insatisfeitas, que evidenciam os interesses materiais das classes exploradas no sentido de uma luta que supera o estágio sócio-histórico. O que isto significa é que o fundamento da crítica emancipatória repousa numa lógica evolucionista, que torna as proposições específicas do materialismo histórico enganosas, a ponto de tornar toda a teoria inválida depois da primeira revolução fracassada. Por outro lado, Marx critica o capitalismo por não poder realizar a igualdade, a liberdade e a solidariedade, indicando que estes valores são aqueles realmente apoiados pela maioria da população. Nas suas análises concretas de lutas políticas específicas, Marx admite a importância e a independência dos fatores culturais e intelectuais. O que isto sugere é que o desenvolvimento independente dos padrões normativos, na forma de consciência moral, está somente ligado à evolução social, mais do que como uma variável dependente acrescentada a ela. Consequentemente, em *Conhecimento e interesses humanos* (1968) e em *A comunicação e a evolução da sociedade* (1971), Habermas se propôs teorizar os processos distintos da evolução social e do desenvolvimento normativo e esclarecer as possíveis conexões entre eles.

Habermas afirma que os dois tipos de abordagem empregados por Marx – a evolução social e a crítica normativa – estavam combinados, por causa de um colapso da razão na manipulação instrumental formulada na prática do trabalho. Realmente, este problema é o sinal da “filosofia do sujeito” que, a partir do Iluminismo e depois no pensamento ocidental, tinha baseado as suas reflexões no modelo do sujeito isolado que busca o conhecimento dos objetos conceituais e materiais. René Descartes e Immanuel Kant são os mais importantes marcadores da predominância da problemática do sujeito-objeto no “discurso filosófico da Modernidade”, e Habermas está bastante consciente de que a obra de Hegel e Marx representa

uma crítica das implicações filosóficas e sociais das suas abordagens. Mas a crítica de Hegel e de Marx malogrou, porque o sujeito coletivo de Hegel, que se supunha produzir expressamente a totalidade histórica e social através da alienação para depois se redescobrir como o resultado de uma longa série de lutas, apenas transporta a relação sujeito-objeto para a relação entre espírito do mundo e vida ética de uma totalidade sócio-histórica (HABERMAS, 1972, p. 7-24). Marx decodificou o espírito do mundo e a vida ética de Hegel como sendo as classes economicamente exploradas e as superestruturas político-culturais, sem desafiar os termos do modelo básico (HABERMAS, 1972, p. 25-42). Por um momento fugidio, o jovem Hegel vislumbrou a possibilidade de definir o sujeito coletivo em termos de um conjunto de acordos alcançados através do debate aberto entre sujeitos que, em vez de se instrumentalizarem uns aos outros como objetos manipuláveis, viam o outro como outro sujeito merecedor de formas históricas definidas de respeito moral (HABERMAS, 1973, p. 142-169). Mas isto ficou rapidamente subordinado à percepção também importante do jovem Hegel – antecipando Marx – de que a totalidade das relações de sujeito-objeto criando o mundo histórico para o sujeito coletivo estava fundada no trabalho.

Em outras palavras, Marx e Hegel perderam a oportunidade de definir uma diferenciação entre a racionalidade de sujeito-objeto da prática do trabalho, orientada para o sucesso instrumental e guiada por critérios de eficiência, e a racionalidade de sujeito-objeto da “interação”, orientada no sentido de alcançar a compreensão mútua e guiada pelo acordo baseado na força do melhor argumento. Marx, por conseguinte, pressupõe, mas não especifica a dimensão comunicativa da interação, como, por exemplo, na sua insistência de que o trabalho é trabalho *social* mediado pela linguagem. Isto permanece uma percepção que nunca atravessa o limiar conceitual para uma teoria do desenvolvimento normativo – isto é, por excelência, o desenvolvimento de formas universalistas de consciência moral – que correria ao lado da teoria de Marx da evolução social através do progresso tecnológico. Há duas

importantes consequências do argumento de Habermas sobre a lacuna significativa na posição de Marx (HABERMAS, 1973, p. 1-40, 195-252). A primeira é que a relação de teoria e prática no marxismo é geralmente compreendida em termos instrumentais, reduzindo a teoria social à estratégia política e cortando a conexão entre as reivindicações sociais teóricas e as formas intersubjetivamente reconhecidas de verdade. O “teste” da teoria social marxista se torna prática histórica, o que significa sucesso na estratégia revolucionária. Portanto, a pesquisa social marxista definiu numa ressaca empiricamente subdesenvolvida, insuficientemente afinada com a complexidade da sociedade e dogmaticamente orientada para uma forma de “tudo ou nada” de falsificação que milita contra o refinamento das hipóteses. A segunda consequência é que o materialismo histórico não possui a dimensão da crítica autorreflexiva. Em vez da reflexão sobre o estatuto das suas próprias reivindicações de verdade, e especialmente sobre os seus próprios fundamentos normativos, o marxismo clássico tende a reduzir estas coisas aos efeitos da evolução social.

## **Crises de legitimação no capitalismo tardio**

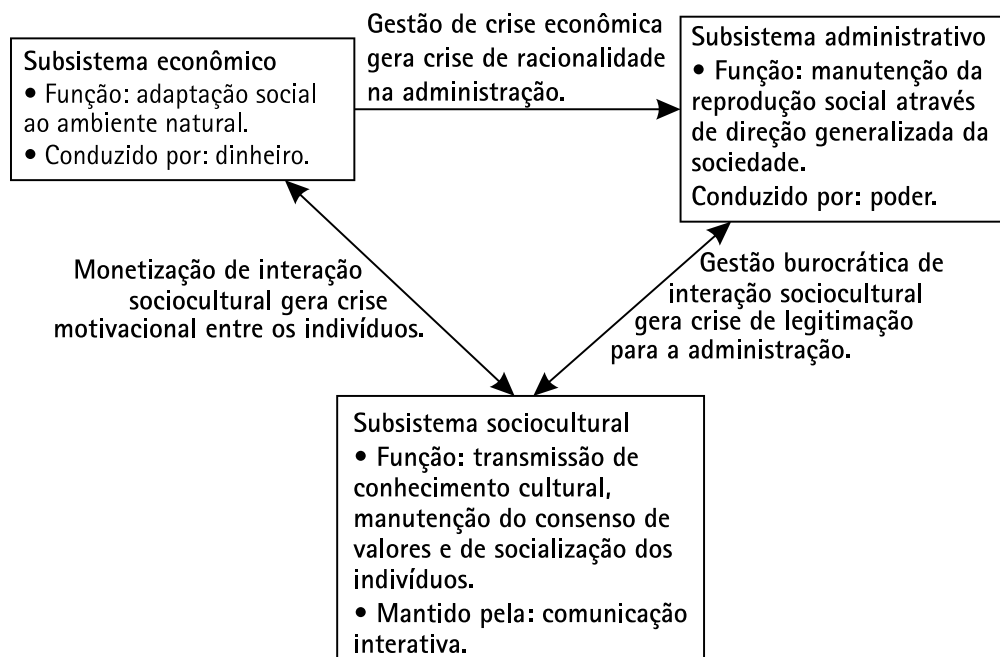
A reconstrução do materialismo histórico em torno da distinção entre trabalho e interação, juntamente com uma redefinição da estrutura social e da evolução histórica através do diálogo com a corrente principal da sociologia, não significam abandono do foco marxista tradicional em ligar as possibilidades de crise do sistema capitalista às convicções normativas dos agentes sociais. Tanto para Habermas quanto para o pensador associado Claus Offe, o surgimento do Estado intervencionista do século XX, no contexto do capitalismo monopolista, é um desenvolvimento irrevogável, mas não é aquele que fundamentalmente resolve a dinâmica de crise básica do sistema. Embora eles rejeitem a teoria do valor do trabalho e da queda da taxa de lucro, Offe e Habermas sustentam uma definição convencional da classe operária como trabalho assalariado e do Estado como uma instituição administrativa separada da economia, que é caracterizado por um monopólio da violência e como fundado na lei constitucional baseada em formas de propriedade. Em *Contradições do Estado do Bem-estar* (1984) e em *Capitalismo desorganizado* (1985), Offe lida com os encargos financeiros e políticos do capitalismo de bem-estar social e o planejamento econômico do pós-guerra. Offe sustenta que o capitalismo é caracterizado por contradições básicas entre a anarquia econômica e a socialização da produção que ocorre através da intervenção do Estado e do planejamento econômico (OFFE, 1984, p. 15, 48). Nas condições do declínio da ideologia liberal como justificação do sistema, especialmente a desintegração do “princípio da conquista” de recompensas justas para o trabalho duro ligado ao individualismo possessivo e a administração do conflito de classe por comissões de arbitragem, ocorre uma mudança da maré política. A ideologia tecnocrática de crescimento bem-sucedido e prosperidade material repolitiza o “setor privado”, tornando a desorganização capitalista um problema social, ao mesmo tempo em que há um deslocamento “do conflito sobre o interesse de grupo para um conflito sobre as regras gerais, e da

definição das reivindicações para a definição dos pretendentes legítimos” (OFFE, 1985, p. 231). A política se torna uma questão de racionalidade do subsistema administrativo, isto é, o conflito de classe fica dissimulado, manifesto somente através das questões da direção efetiva da economia. Em *Crise de legitimação*, Habermas aceita as linhas gerais deste tipo de argumento, apesar de endossar a Teoria do Valor do Trabalho e da queda da taxa de lucro:

O crescimento econômico ocorre através de crises periodicamente recorrentes, porque a estrutura de classe, transplantada para o sistema de direção econômica, *transformou a contradição dos interesses de classe numa contradição dos imperativos do sistema* (HABERMAS, 1975, p. 26).

Portanto, o fato de Habermas posteriormente largar as categorias da economia do marxismo clássico por uma análise essencialmente idêntica à análise de Offe não tem qualquer impacto na sua posição geral.

A inovação de Habermas é identificar duas formas adicionais da tendência à crise, além da crise econômica e da sua substituição pelas crises de racionalidade do subsistema administrativo, que são invisíveis na análise clássica. Estes tipos de crise são as “crises de legitimação”, que afetam o acordo consensual da sociedade sobre o justo exercício da autoridade política, ou a legitimidade da administração, e as “crises motivacionais”, que afetam as disposições dos indivíduos de se comprometerem com a realização de trabalho, a cooperação social e o apoio aos valores culturais predominantes. As crises de legitimação e de motivação surgem no interior do subsistema sociocultural, que funciona de acordo com uma lógica diferente daquela dos subsistemas econômico e político (Figura 4).



**Figura 4 Crises de racionalidade, legitimidade e motivação no capitalismo tardio (baseada em HABERMAS, 1973, p. 49)**

A posição de Habermas é melhor compreendida como uma resposta de esquerda à tese neoconservadora de Daniel Bell sobre a “contradição cultural do capitalismo tardio”. De acordo com Bell, há uma contradição entre o corporativismo multinacional e a administração burocrática do capitalismo tardio, que surge na economia e na política, e as formas de governança e os tipos de personalidade exigidos para fazer o sistema funcionar. As sociedades ocidentais enfrentam uma crise de governança por causa de um excesso de expectativas democráticas que é incompatível com os imperativos do sistema da economia e da administração. Além disso, o hedonismo consumidor e a cultura modernista enfraqueceram a ética do trabalho, gerando uma crise motivacional que afeta o cumprimento do trabalho e desencadeia uma contracultura antiautoritária. Para Bell, a solução é despolitizar a administração para desativar as expectativas democráticas, através da desregulação econômica radical, e combinar isto com um retorno à religião para gerar personalidades conformistas que fossem reorientadas para a ética do trabalho. Para Habermas, em contrapartida, as emergentes crises de legitimização e de motivação



apontam para a necessidade de uma democratização radical da administração e da economia, juntamente com uma extensão e aprofundamento da cultura modernista. Os potenciais emancipatórios da Modernidade foram sufocados porque a economia e a administração, com seus imperativos anônimos e amorais, colonizaram o sistema sociocultural e a esfera pública. O hedonismo consumidor é certamente um problema, mas uma cultura modernista antiautoritária e um conjunto de expectativas altamente democráticas fazem parte da solução.

Mais teoricamente, a questão fundamental de Habermas é que “as perturbações da integração do sistema põem em risco [a] existência continuada [de uma formação social], somente na medida em que a integração social está em jogo, isto é, quando os fundamentos consensuais das estruturas normativas estão debilitados, de modo que a sociedade se torna anômica” (HABERMAS, 1975, p. 3). A integração social através da interação é diferente da integração do sistema por meio do dinheiro e do poder (burocrático) anônimos. A coordenação consensual da ação entre agentes sociais, ou a integração social, não pode ser realizada através da intervenção do dinheiro e do poder. Estas áreas da vida social dependem mais da interação comunicativa do que da ação orientada para o sucesso e não podem se tornar mais efetivas através da diferenciação funcional. Por conseguinte, o subsistema sociocultural simplesmente não se comporta da mesma maneira que a economia e a administração, razão por que a manipulação monetária da formação do consenso e a produção burocrática de valores e motivações *sempre* aprofundam mais a crise do que a resolvem. A noção de tendências de crise que dizem respeito às justificações normativas das ordens legítimas e das motivações pessoais corrige as frias expectativas do “sistema total” avançadas por Adorno e Horkheimer (HABERMAS, 1987a, p. 130).

## **Ação comunicativa versus ação estratégica**

No primeiro dos dois grossos volumes de *A Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas aprofunda e estende a perspectiva desenvolvida na *Crise de legitimação*, juntamente com a sua crítica reconstrutiva do materialismo histórico. A sua estratégia fundamental é desenvolver a distinção entre trabalho e interação, que implicitamente ressalta a oposição entre crises de integração do sistema (crises econômicas: economia; crises de racionalidade: administração) e crises de integração social (crises de motivação: cultura; crises de legitimidade: sociedade), numa distinção entre ação estratégica e ação comunicativa. Por conseguinte, Habermas define a ação estratégica e a ação comunicativa como as duas diferentes modalidades da coordenação social da ação que regulam os subsistemas econômico e político e o sistema sociocultural, respectivamente:

- A ação estratégica envolve a instrumentalização da cooperação social: a ação estratégica é a coordenação da ação por meio da “influência”, em que influência significa o emprego de estímulos diferentes de razões – como dinheiro, força ou *status* – para obter o pseudoconsenso exigido para a ação (HABERMAS, 1984, p. 332-333). A ação estratégica funciona legitimamente nos subsistemas conduzidos pelos meios generalizados (dinheiro e economia; poder e administração). Ela é legitimada quando entra em áreas de consenso de valor, formação de personalidade e conhecimento cultural, ou como manipulação direta através do dinheiro e do poder, ou como manipulação indireta através da comunicação distorcida, como são os apelos ao preconceito ou às falsas representações dos interesses materiais.
- A ação comunicativa envolve a coordenação da ação através do “consenso”, baseado no processo linguístico de alcançar a compreensão no diálogo, que funciona no subsistema sociocultural (HABERMAS, 1984, p. 94-96). Consentimento

significa compreensão das justificativas da ação, e isto pressupõe a racionalidade dos participantes e a sua concordância não forçada. A ação comunicativa, portanto, significa não somente a existência do diálogo, mas também o processo de justificação racional e o argumento razoável, que por sua vez ocasiona a legitimidade da dissidência e, portanto, a reciprocidade entre os participantes.

Desta perspectiva, a ideologia significa “comunicação sistematicamente distorcida”, isto é, formas de autoengano em que as normas e os valores são protegidos do escrutínio racional por sua aceitação como convicções comuns “inquestionáveis”. Isto acontece porque elas assumiram a função de formas legitimadoras da ação estratégica e porque o debate é seletivamente controlado pelos interesses de poder na esfera pública e na administração burocrática (HABERMAS, 1987b, p. 346). Observe-se que isto é diferente das formas do pseudoconsenso que resulta da manipulação estratégica do debate através da influência ou da ocultação dos interesses reais, porque se refere ao efeito das *pressões do sistema* ou da concepção dos indivíduos a propósito dos seus próprios valores e interesses.

Então, Habermas reconstrói a pragmática do discurso envolvido na ação comunicativa, para esclarecer como os padrões normativos, que podem ser acordados por todas as pessoas racionais, representam universalmente uma perspectiva crítica sobre as tendências de crise do capitalismo tardio. Para estabelecer isto, Habermas se volta para Weber. Em vez de interpretar a racionalização como reificação (p. ex., Adorno), Habermas interpreta a reificação como o efeito de uma racionalização desequilibrada.

De acordo com Weber, a racionalidade moderna, isto é, formal, gera uma sociedade secular caracterizada pela separação das esferas de valor cultural (ciência, moral, arte) em especializações técnicas, que se desenvolvem independentemente umas das outras, seguindo a lógica particular do seu objeto. Habermas descreve este processo como “racionalização cultural” e sustenta que ele é

progressivo. Para Habermas, a divisão da razão moderna em esferas culturais diferentes de valor deriva da estrutura do próprio discurso. Isto envolve dois passos:

1) O programa da “pragmática universal/formal” envolve tornar explícita “a partir da perspectiva daqueles que participam nos discursos e nas interações... a compreensão pré-teórica das regras por parte dos sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente” por meio de uma análise daquilo que conta como ação racional em determinadas condições (HABERMAS, 1987a, p. 297-298). Para Habermas, a ação racional acarreta uma crença plausível, já que praticar uma ação inteligível para uma comunidade envolve o ator que fornece argumentos razoáveis para a sua crença em relação a uma situação no mundo. Para Habermas, as justificações dialógicas que os agentes fornecem uns para os outros para a sua conduta levam à construção intersubjetiva da realidade psicológica, social e natural, através da acumulação das definições da situação em relação ao mundo. A racionalidade é vista como estando baseada no processo intersubjetivo de alcançar um acordo através de justificações dialógicas. Neste processo, os agentes conseguem cooperar porque eles compartilham as definições de situação racionalmente acordadas – e, portanto, um mundo comum – de maneira que a justificação argumentativa (ação racional) gera imediatamente autonomia individual e solidariedade social.

2) As reivindicações argumentativas pressupõem uma crença nos estados de coisas naquilo que Habermas chama de mundos objetivo, social e subjetivo. Como a transformação instrumental da natureza é justificada com referência a estados de coisas no mundo objetivo, a conduta moral é justificada com referência a estados de coisas no mundo subjetivo da pessoa que fala (HABERMAS, 1984, p. 75-101). As especializações nas diferentes reivindicações de validade sobre os mundos objetivo, social e subjetivo fornecem as esferas de valor diferenciadas da ciência natural e social, da moral e da lei, e da arte. O

surgimento de culturas específicas, especializadas numa das esferas de valor e na exclusão das outras, reforça a autonomia das esferas de valor e o descentramento da visão de mundo moderna. Uma das principais consequências disso é que o acordo racional é agora mais uma questão de procedimento do que uma questão substantiva, porque a espécie de razões varia de acordo com o tipo de reivindicação de validade. Os atos da fala “podem sempre ser rejeitados em cada um dos três aspectos: o aspecto da correção que uma pessoa que fala reivindica para a sua ação em relação a um contexto normativo (ou indiretamente para aquelas próprias normas); a veracidade que a pessoa que fala reivindica para a expressão das experiências subjetivas às quais ela tem acesso privilegiado; finalmente, a verdade que a pessoa que fala, com sua expressão, reivindica para uma afirmação (ou para os pressupostos existenciais de uma proposição nominada)” (HABERMAS, 1984, p. 307).

À totalidade destas diferentes espécies de argumento, Habermas chama de “razão comunicativa”. Há uma “triplicidade” nítida para o esquema de Habermas que flui da sua abordagem um pouco kantiana. Isto pode ser definido num quadro que vou esclarecer abaixo (cf. Quadro 1).

**Quadro 1 Razão comunicativa e racionalização cultural (baseado em HABERMAS, 1984, p. 23)**

Mundo referencial	Dimensão da ação comunicativa	Pretensão de validade como parte da razão	Esfera do valor cultural = processo de aprendizagem institucionalizada	Estrutura de conhecimento especializado de formação
Objetivo	Cognitiva	Verdade	Ciência	Cognição formalizada (atitudes formais hipotético-operacionais da natureza objetiva)
Social	Normativa	Retidão	Moralidade	Universalidade normativa (discursos morais pós-convencionais sobre o mundo social)
Subjetivo	Expressiva	Veracidade	Arte	Motivações pós-tradicionais (relação reflexivamente crítica das interpretações culturais)

De acordo com Habermas:

- As reivindicações cognitivas sobre o mundo objetivo são válidas se elas representam a verdade sobre os estados de coisas, argumentativamente resgatados através da refutação proposicional lógica e experimental. O conhecimento que deriva destes argumentos forma as ciências (naturais e sociais) e é depositado nas vidas cotidianas dos indivíduos como operações cognitivas formais e hipóteses verificadas.
- As reivindicações normativas sobre o mundo social são válidas se elas representam orientações para a conduta correta, que podem ser acatadas por todos os afetados e argumentativamente resgatadas através do raciocínio moral universal. O conhecimento que deriva destes argumentos forma a base moral da legislação moderna e é depositado nas vidas

cotidianas dos indivíduos como discursos morais pós-convencionais, como são a ética utilitária e a moral formal-universal (“deontológica”).

- As reivindicações expressivas sobre o mundo subjetivo dos indivíduos modernos são válidas se elas representam interpretações das necessidades humanas e valores culturais que uma comunidade pode aceitar como autênticos, isto é, como uma expressão verdadeira de desejos e sentimentos que levam a formas saudáveis da autorrealização individual. O conhecimento que deriva destes argumentos forma a arte moderna e é depositado nas vidas cotidianas dos indivíduos como motivações pós-tradicionais, isto é, como um conjunto de atitudes que permitem às pessoas modernas selecionar um estilo de vida para si mesmas no contexto do pluralismo.

Para resumir, na interpretação de Habermas, cada uma das esferas de valor funciona de acordo com uma lógica distinta, de raciocínio cognitivo (ciência), normativo (lei e moral) e expressivo (estética), governada por procedimentos particulares através dos quais as suas reivindicações definidoras de validade de verdade (cognitiva), de correção (normativa) e de veracidade (estética) são articuladas simbolicamente e resgatadas argumentativamente. Na medida em que estes domínios são institucionalizados como formas especializadas de investigação, libertados da religião, protegidos das pressões pragmáticas da ação comunicativa cotidiana e blindados da predominância intrusa das reivindicações de validade de uns e de outros, eles podem desenvolver um conhecimento especializado dos mundos objetivo, social e subjetivo (respectivamente). Idealmente, isto flui de volta para a existência cotidiana dos indivíduos modernos, através de processos de interpretação, resultando na libertação das possibilidades racionais do conhecimento cultural, na integração social e em personalidades socializadas. A intenção aqui é especificar por que é que a Modernidade é um avanço em relação à comunidade pré-moderna, pois ela leva ao conhecimento diferenciado e secular e a possibilidades ampliadas para a autorrealização individual.

Habermas está agora em posição de especificar exatamente como os padrões normativos, que podem ser acordados por pessoas racionais, representam universalmente uma perspectiva crítica sobre as tendências de crise do capitalismo tardio. A “situação de fala ideal”, ou a “comunicação sem constrangimento”, de Habermas é vista como um ideal contrafactual (ou padrão normativo ideal), que está oculto na ação comunicativa moderna, mas em todo lugar impedido de realização por causa da mercantilização e da burocratização. O comprometimento com o argumento razoável, explica Habermas, pressupõe que os participantes estejam implicitamente comprometidos somente com a força do melhor argumento e que eles devam alcançar o consenso para agir cooperativamente. Outra consequência é que as condições de existência deste debate podem ser legitimamente contestadas, de maneira que a existência da exploração e da opressão necessariamente coloca em questão a validade de qualquer consenso argumentativo. Implicitamente, então, os participantes no debate racional subscrevem o ideal de uma comunidade aberta e democrática que não é desfigurada por quaisquer desigualdades que impeçam a sua participação na tomada de decisão. Em outras palavras, o que é ser humano, e especialmente o que é falar no mundo moderno, carrega consigo o ideal de libertação da dominação e a existência num mundo social significativo (HABERMAS, 1984, p. 398). Habermas formaliza isto da seguinte maneira:

- 1) A todo sujeito com a competência para falar e agir é permitido tomar parte do discurso.
- 2) (A) É permitido a todos questionar qualquer afirmação; (B) A todos é permitido introduzir qualquer afirmação no discurso; (C) A todos é permitido expressar as suas atitudes, desejos e necessidades.
- 3) Nenhuma pessoa falante pode ser impedida, por coerção interna ou externa, de exercer os seus direitos, tal como foram definidos (1) abaixo e (2) acima (HABERMAS, 1999, p. 89).



Contra este pano de fundo, Habermas delineia um programa para a moral pós-convencional e para a representação legal chamado “ética do discurso”, destinado a conduzir à reconstrução da sociedade dentro de uma estrutura democrática. A ética do discurso vai além da moral deontológica, porque ela permite às pessoas que falam considerar os interesses generalizáveis, assim como os princípios universais, as consequências da ação, assim como as normas de conduta. Entre outras coisas, Habermas pretende que isto seria um fundamento da legislação que estabeleceria um teto normativo para as formas da ação estratégica que podem ocorrer na economia e na administração. Tendo definido as condições do discurso racional (acima), ele estabelece “D”, o Princípio do Discurso, como:

D: Somente aquelas normas podem reivindicar validade porque podiam encontrar o consentimento de todos os afetados no seu papel como participantes no discurso prático (HABERMAS, 1999, p. 197).

Com esta base, ele define “U”, o Princípio da Universalidade Moral, como:

U: Para que uma norma seja válida, as consequências e os efeitos colaterais da sua observância geral para a satisfação dos interesses particulares de cada pessoa devem ser aceitos por todos (HABERMAS, 1999, p. 197).

Este critério moral é perfeitamente compatível com a complexidade social e a política democrática, mas ele não reduz a política à moral (HABERMAS, 1996, p. 110). A posição de Habermas admite um processo de racionalização societária na economia e na administração que saiu do controle, e enfrenta isto com as implicações democráticas de um processo de racionalização cultural que tem ainda de realizar as suas possibilidades. Habermas, portanto, sugere que os problemas da Modernidade derivam da institucionalização da ação estratégica (razão instrumental na sua aplicação social), para a exclusão da ação comunicativa. De acordo com a investigação da legitimação e as crises de motivação, os

problemas da Modernidade surgem no nível não da integração do sistema, mas da integração social – o principal problema no conflito social moderno é sistema *versus* mundo da vida.

## **Sistema *versus* mundo da vida**

No segundo volume de *A Teoria da Ação Comunicativa*, o “mundo da vida” é um substituto altamente generalizado para o “sistema sociocultural” de Habermas da *Crise de legitimação*, mas ele permanece o *locus* das tendências de crise do capitalismo contemporâneo. De acordo com Habermas, a sociedade é somente um “sistema” quando vista da perspectiva de um observador interessado na diferenciação das ações sociais. A sociedade é um “mundo da vida”, isto é, a partir de dentro da atitude performática adotada por sujeitos falantes na produção do consenso. Enquanto a eficiência do sistema depende da adaptação ao ambiente do sistema, baseado nas necessidades de sobrevivência, a coerência do mundo da vida depende da reprodução cultural, da integração social e da socialização pessoal. Habermas propõe que a existência moderna envolve uma relação dialética entre a racionalização cultural – o surgimento de um novo consenso dentro do todo significativo do mundo da vida – e a racionalização social – a complexidade crescente de um sistema composto de subsistemas funcionais. Por causa da “racionalização seletiva” da Modernidade – isto é, da predominância da ação estratégica e da razão instrumental – o sistema e o mundo da vida estão em conflito.

Habermas propõe que a vida cotidiana ocorre através de uma rede de ações comunicativas (a negociação mútua de definições de situação), que ocorrem contra o pano de fundo de pressupostos inquestionáveis. Portanto, a reprodução social coerente exige a coerência da rede cultural da vida cotidiana. A reprodução do mundo da vida envolve (1) a transmissão e a renovação do conhecimento cultural – a reprodução cultural; (2) a manutenção da solidariedade dos indivíduos como membros de uma comunidade através do fornecimento de legitimação para as instituições – integração social; (3) a formação de identidades pessoais que podem dar forma às histórias de vida e ter motivações para participar na vida social – socialização pessoal. Assim, a reprodução

do mundo da vida é também a reprodução dos componentes estruturais do mundo da vida, da cultura, da sociedade e da pessoa (HABERMAS, 1987b, p. 127-138). Contra a noção de que a sociedade é somente um sistema que funciona através de sujeitos que são meros suportes de um processo, Habermas insiste que a sociedade consiste fundamentalmente de participantes conscientes que fazem parte de uma forma coerente e simbolicamente estruturada da vida cotidiana. As estruturas simbólicas da vida cotidiana, alega ele, “são reproduzidas por meio da continuidade do conhecimento válido, da estabilização da solidariedade de grupo e da socialização de atores responsáveis” (HABERMAS, 1987b, p. 137).

Em conformidade com as teorias hermenêuticas, Habermas define o mundo da vida como um “estoque de padrões interpretativos culturalmente transmitidos e linguisticamente organizados”, que tornam as definições compartilhadas de situações mundanas e, portanto, o consentimento racional da cooperação social possíveis para os participantes da vida social (HABERMAS, 1987b, p. 136). Em consonância com esta concepção hermenêutica do mundo da vida, Habermas especifica que este consiste do horizonte pré-teórico e pré-reflexivo de precompreensões (pressuposições de fundo) que fornecem o contexto diante do qual as ações são inteligíveis. O mundo da vida é o contexto global de conhecimento e crenças que devem ser assumidos pelos atores como sendo o horizonte de expectativas da sua ação: “a prática comunicativa cotidiana não é compatível com a hipótese de que tudo podia ser totalmente diferente” (HABERMAS, 1987b, p. 132). As situações problemáticas nos tornam conscientes de algumas das pressuposições de fundo que orientam a nossa conduta, e estas pressuposições perdem a sua certeza – em termos habermasianos, as pressuposições que são especificadas (destacadas) geram situações no interior das quais o horizonte pode ser vislumbrado *como um horizonte*.

O mundo da vida é reproduzido como um todo coerente quando os atores sociais podem conectar novas situações com

interpretações culturais existentes ou renovadas, ordens legítimas e histórias pessoais (HABERMAS, 1987b, p. 140-141). Em outras palavras, a integração social ocorre quando os atores sociais são capazes de conectar as condições sociais emergentes com as normas de ação que governam as situações preexistentes, isto é, com uma série de significados culturais, valores legítimos e tipos de personalidade. As pessoas devem saber o que está acontecendo, o que fazer e quem são durante uma grande mudança social. A ausência de respostas a qualquer uma destas questões gera desorientação, especialmente quando a produção coletiva de novas respostas – através do debate político e da mobilização social – é sistematicamente bloqueada por uma cultura mercantilizada e uma democracia midiaticizada. Assim, uma crise no mundo da vida resulta em fracasso dos esquemas interpretativos (perda de significado), perda de legitimidade (crise de legitimação) e anomia (crise motivacional).

- *Cultura*. A reprodução cultural perfeita significa a adaptação das redes culturais existentes a novas situações e, portanto, a inserção dos atores sociais em papéis institucionais com a sensação de que a sua participação é significativa e válida. A reprodução cultural significa a manutenção ou a inovação no interior das redes interpretativas, levando ao conhecimento cultural, isto é, um conhecimento relevante para as novas situações.
- *Sociedade*. A integração normativa efetiva reforça as normas culturais e os valores éticos que legitimam a ordem social como justa, e preserva o sentido de relevância pessoal dos atores sociais em relação às suas obrigações sociais. A regulação normativa acontece quando os indivíduos acreditam que eles têm um dever moral para com os outros membros da sua sociedade e que a sua participação será recompensada de acordo com os seus méritos.
- *Pessoa*. A socialização eficaz gera estruturas de personalidade capazes de lidar realisticamente com novas situações, aumentando a capacidade de interpretar inovadoramente e integrar o novo conhecimento (cultura) e, assim, aumentar a probabilidade de motivações para ações

que estão em conformidade com as normas sociais (HABERMAS, 1987b, p. 141).

Uma crise permanente da integração social pode, portanto, ser caracterizada nos níveis da cultura, da sociedade e da pessoa. Estes são marcados por: (1 – **Cultura**) desorientação cultural causada pela perda de significado, visto que os esquemas interpretativos existentes não podem explicar as novas condições culturais – *problemas do relativismo*; (2 – **Sociedade**) uma erosão da solidariedade e o surgimento do individualismo alienado e anômico, porque as novas situações não podem ser reconciliadas com a regulação normativa existente dos grupos sociais – *uma crise de legitimação*; e (3 – **Pessoa**) declínio da responsabilidade pessoal ligada à continuidade geracional rompida e enfraquecimento da historicidade, levando a um aumento de psicopatologias e a uma desconexão entre competências generalizadas para a ação e a responsabilidade pessoal – *a propagação da anomia e do narcisismo patológico* (HABERMAS, 1987b, p. 142-143).

A racionalização do mundo da vida coloca em primeiro plano a contingência das tradições culturais, das relações sociais e das biografias individuais. “Quanto mais os componentes estruturais do mundo da vida e os processos que contribuem para mantê-los ficam diferenciados, mais os contextos de interação ficam em condições de compreensão mútua racionalmente motivada, isto é, de formação do consenso que repousa afinal na autoridade do melhor argumento” (HABERMAS, 1987b, p. 145). O ponto-chave aqui é que Habermas redefine a noção weberiana de racionalização cultural como sendo uma racionalização progressiva do mundo da vida, para propor uma espécie de silogismo. (1) O processo de redefinição do conhecimento cultural, das normas sociais e das identidades pessoais através de argumento racional, que ocorre enquanto novas situações emergem, leva a um modo de vida cada vez mais racional. (2) A tendência do capitalismo tardio a crises de integração social (crises de interpretação, de legitimação e de motivação) é o resultado de formas novas, pós-tradicionais de cultura, sociedade e personalidade que são bloqueadas pelos

imperativos do sistema. (3) Portanto, o capitalismo tardio é irracional, na medida em que ele gera “contradições culturais” que podiam ser racionalmente resolvidas, alterando o equilíbrio entre o sistema e o mundo da vida. No entanto, Habermas não defende uma sociedade *transparente* nas vias do racionalismo iluminista: embora a racionalização do mundo da vida seja permanente, a menos que deliberadamente voltada para trás por uma suspensão desejada da descrença, o mundo da vida permanece uma espécie de lastro conservador dentro da persistência da reflexividade (HABERMAS, 1984, p. 70). Um pano de fundo do consenso pré-reflexivo é essencial para a conduta da vida cotidiana, pois o debate reflexivo sobre toda a conduta social seria exaustivo e impossível.

De acordo com Habermas, a economia e a administração não são coordenadas através da ação comunicativa, mas são “conduzidas” por meio da “mídia”, assim como pelo dinheiro e pelo poder. Para Habermas, a “mídia” transforma a coordenação linguística da ação numa coordenação através de valores quantitativos ou ações qualitativas. Em correspondência com isto, as práticas sociais dos agentes comprometidos nos subsistemas conduzidos pela mídia (“mediatizados”) se tornam desempenhos previsíveis, dentro de cenários que são normativamente neutros e governados unicamente pela eficiência. Consequentemente, ele (afinal) propõe que a economia e o Estado são domínios de ação estratégica, com um teto normativo estabelecido pela legislação que reflete um consenso de valor que emana do mundo da vida (HABERMAS, 1966, p. 55-56, 78-79).

- Economia: de acordo com Habermas, a mediatização da economia e da política reduz a carga sobre a ação comunicativa no mundo da vida destradicionalizado. A verdadeira abstração do sistema monetarizado ignora os processos da comunicação orientada pelo consenso, porque o mercado funciona como um sistema de informação, de maneira que os agentes estratégicos podem controlar as ações dos outros a distância através dos movimentos de preços (HABERMAS, 1984, p. 185). A coordenação automática dos atores estratégicos e a reprodução

eficiente das condições materiais são realizadas pelo mesmo mecanismo. A lei dos contratos cria uma área de vida social na qual os indivíduos podem se relacionar estrategicamente – significando que a carga da legitimação da ação estratégica na economia passa do subsistema econômico para o sistema legal, cuja legitimidade subsidia toda a rede dos contratos (HABERMAS, 1996, p. 187-188).

- Política: de acordo com Habermas, os desequilíbrios na economia são geridos pela administração burocrática que é intermediada pelo “poder”. A autoridade legalmente constituída do pessoal administrativo resulta numa hierarquia previsível de qualidades (graus de autoridade) que se relacionam a desempenhos organizacionais cientificamente especificados, decisões políticas e manipulações da lealdade pública (HABERMAS, 1987b, p. 346-353). A mim me parece que o “poder” é um meio qualitativo enquanto que o “dinheiro” é um meio quantitativo – a legislação administrativa especifica a autoridade qualitativa dos funcionários estatais e descreve os seus desempenhos de modo previsível, mais do que calculáveis numericamente. Mais uma vez, este é um domínio da ação estratégica sancionado pela lei, cuja legitimidade subscreve toda a rede dos desempenhos.

Para Habermas, as contradições do capitalismo foram administradas com tanto êxito, que um aumento contínuo nos padrões de vida e as novas clivagens substituíram os conflitos de classe. A oposição entre sistema e mundo da vida constitui a nova frente de choque do conflito social (HABERMAS, 1987b, p. 345).



## **A Tese da Colonização e a esfera pública**

Habermas explora o conflito potencial da vida moderna no final de *A Teoria da Ação Comunicativa* e em *Entre fatos e normas*. De acordo com ele, a reprodução social deve acontecer nas duas dimensões da existência social – sistema e mundo da vida. A integração funcional dos subsistemas do sistema social é essencial para a produção material da vida e para a reprodução da existência social. Mas a reprodução normativa do mundo da vida é crucial para a coesão social e a motivação pessoal. Para Habermas, o problema é que a integração funcional (sistema) depende cada vez mais de uma sociedade tecnocrática com uma democracia administrada, enquanto que a integração normativa (social) tende para a legitimação através da deliberação pública e das práticas sociais autorreflexivas.

O resultado é a intromissão da dinâmica do sistema nos processos do mundo da vida, que Habermas descreve como a “colonização interna” do mundo da vida pelo sistema (HABERMAS, 1987b, p. 332-373). Os imperativos da dinâmica do sistema, dirigidos pelo dinheiro e pelo poder, levam à administração dos desequilíbrios do sistema, como a estagnação econômica ou as crises políticas, através da transferência da ocorrência destas dificuldades para o mundo da vida. Em suma, as irracionalidades da acumulação de capital e da dominação burocrática são desviadas para o mundo da vida, através da administração legal dos problemas normativos que surgem quando um acordo racional falha, mas os processos da renovação do consenso são bloqueados. De acordo com Habermas, isto acontece através da “judicialização”, a reformulação das relações normativas como relações legais. Para Habermas, as relações legais têm dois lados: os missionários da colonização midiática (como “judicialização”) e os precursores da evolução normativa social (como controle legislativo da vida social baseado na democracia deliberativa) (HABERMAS, 1996, p. 29, 40).

(1) As relações legais esculpem os cenários da ação estratégica,

formalizando relações entre as pessoas e tornando os desempenhos previsíveis. (2) Mas as relações legais também impõem um teto normativo à conduta estratégica, além do qual mesmo os atores que se veem uns aos outros instrumentalmente não podem ir. Um exemplo claro desta dualidade da lei é a lei trabalhista e as relações industriais. O ponto-chave é que a judicialização das relações sociais substitui a ação comunicativa, e este processo é um indicador do choque entre sistema e mundo da vida.

Em vez do acordo normativo, a judicialização torna possível um consenso imposto baseado em desempenhos formais. O paradigma da judicialização é a transformação dos cidadãos em clientes das burocracias do bem-estar, através da administração especializada da socialização e da aculturação, uma situação que Habermas descreve como “privatismo civil”. Outro exemplo seria a transformação das relações comunicativas em valores monetários através da desregulação legalmente sancionada das relações de mercado na vida cotidiana. O sistema é dirigido por imperativos internos para reduzir a complexidade do seu ambiente, eliminando os riscos envolvidos nos debates públicos que têm como objetivo alcançar o consenso. Da perspectiva do mundo da vida, contudo, as relações sociais se tornam formais e abstratas, ao passo que a burocracia estatal enfrenta os seus clientes como um aparelho monolítico. De acordo com Habermas, a crise social é tão eficientemente administrada pelos subsistemas mediatizados da economia e da política, que as tendências de crise de fato somente surgem no mundo da vida. A colonização interna acontece uma vez que o dinheiro e o poder se estendem para além dos seus domínios legítimos de aplicação e invadem domínios de ação que exigem consenso comunicativo para funcionar com sucesso. Os resultados são as crises características das estruturas do mundo da vida (crises de perda de significado, declínio da solidariedade social – anomia – e surgimento de psicopatologias). Esta é a versão habermasiana da problemática da reificação e do problema da “razão instrumental”:

Eu ainda explico estas patologias fazendo referência ao mecanismo que conduz o capitalismo para frente, ou seja, o crescimento econômico, mas eu as avalio em termos da predominância sistematicamente induzida da racionalidade... econômica e burocrática no interior de uma prática comunicativa unilateral ou “alienada” (HABERMAS, 1991a, p. 225).

O processo de colonização se tornou possível por causa da racionalização cultural incompleta do mundo da vida. Embora as interpretações tradicionais tenham perdido a sua validade, o declínio da esfera pública impede a disseminação dos recursos culturais requeridos para se opor às usurpações dos sistemas mediatizados. No entanto, existe resistência, particularmente na forma de novos movimentos sociais que irrompem “ao longo das fendas entre o sistema e o mundo da vida” (HABERMAS, 1987b, p. 395).

Para Habermas, a crise ambiental, juntamente com o declínio da solidariedade social, isto é, a perda generalizada de confiança na legitimidade dos arranjos institucionais, é o principal problema da sociedade contemporânea (HABERMAS, 1996, p. 445). Em sistemas sociais complexos, que exigem a racionalização do mundo da vida para torná-los possíveis, a solidariedade social assume a forma de autodeterminação comunicativamente mediada. De acordo com Habermas, os problemas dos sistemas burocráticos monetarizados são desviados para a cultura e a pessoa, e para proteger a estrutura já fraca da solidariedade, enquanto que, a partir de uma perspectiva de sistema, as crises de significado e a anomia (p. ex., a insatisfação generalizada que acompanha o hedonismo consumidor e leva ao relativismo niilista) são preferíveis às crises de legitimação. No entanto, Habermas é inflexível na afirmação de que a solução para os problemas da Modernidade não é a revolução política. Ele afirma categoricamente que a complexidade dos subsistemas mediatizados é muito grande para que o legislativo (seja ele o parlamento ou o soviete) dirija a sociedade conscientemente, já que “nenhuma sociedade complexa poderia jamais corresponder ao modelo de relações sociais comunicativas”

(HABERMAS, 1996, p. 372). Ao contrário, o sonho de uma sociedade transparente precisa ser substituído pela probabilidade de uma comunidade legal auto-organizada, baseada na formação da vontade democrática, numa renovação da sociedade civil que tem como objetivo restaurar a esfera pública.

Como consequência disso, na reavaliação de Habermas o projeto progressista experimenta uma drástica mutilação. Habermas rejeita o socialismo de Estado e a economia planejada, juntamente com a política insurrecional e a classe operária como sujeito da história. Mas ele também rejeita alternativas como o socialismo de mercado e as versões do socialismo democrático que reconhecem a legitimidade da democracia parlamentar e procura acrescentar a isto os movimentos sociais e a participação política. No lugar do programa do século XX se apresenta um programa moderado para a renovação da esfera pública e a restauração da sociedade civil, um renascimento republicano da deliberação democrática no capitalismo avançado. A instância exemplar deste projeto político são as revoluções democráticas autolimitadoras de 1989 (cf., p. ex., a análise influenciada por Habermas em ARATO & COHEN, 1992).

Para Habermas, o projeto da esquerda é impedir a expansão do sistema e projetar a integração social levada a cabo pelo mundo da vida. Ao mesmo tempo, os subsistemas econômicos e administrativos devem ser projetados contra os impulsos democráticos arrebatados, que nas condições da complexidade social podiam correr o risco de um novo barbarismo. A esquerda deve abandonar a ideia do proletariado ou do Estado como um macrossujeito e o programa da não diferenciação da sociedade, para articular um novo equilíbrio entre racionalização cultural e societária. Uma esfera pública revigorada deve ser o epicentro de uma prática de formação da vontade democrática capaz de manter a economia e a administração dentro dos limites do direito. Para Habermas, “somente num público igualitário de cidadãos que emergiu dos confins de classe e que jogou fora os velhos grilhões milenários da estratificação social e da exploração pode a viabilidade de um pluralismo cultural desencadeado se desenvolver

plenamente” (HABERMAS, 1996, p. 308). Mas “jogar fora os grilhões” parece envolver uma ampliação impressionante do projeto da esquerda ao custo de uma perda surpreendente de profundidade. Os programas inspiradores da democracia deliberativa, da governança pós-nacional, de uma ordem internacional cosmopolita e da ética do discurso parecem apoiados por reformas lamentavelmente modestas, incluindo a formação de um público crítico com expectativas igualitárias, um revigoramento da esfera pública, as oportunidades iguais apoiadas por direitos de participação e um programa de controles reflexivos sobre a autoridade pública (HABERMAS, 1996, p. 457-462).

O programa da democracia deliberativa é a forma assumida por este esforço de controlar reflexivamente a economia e a administração, sem recorrer à violência política ou sucumbir ao sonho de uma totalidade racionalmente transparente conduzida por um Estado revolucionário. Parte do problema das aspirações revolucionárias era que esta solidariedade renovada localizada na virtude radical de “novos homens e mulheres pós-revolucionários” era uma expectativa que estava sempre sendo frustrada no contexto de uma pluralidade de valores. Habermas sustenta que uma esfera pública revitalizada, que inclui a participação política aprofundada, assim como canais abertos de debate público, é uma alternativa realista capaz de restaurar a solidariedade declinante nas sociedades modernas. Com base nisso, Habermas define uma forma de procedimento da soberania popular que surge de uma democratização radical da sociedade, em que a deliberação pública sobre o sistema legal criaria um equilíbrio entre sistema e mundo da vida. Isto preservaria a legitimidade do sistema legal, tornando-o suscetível à formação da vontade democrática e corrigindo as tendências da crise de legitimação através da abordagem dos problemas da participação democrática e da desigualdade substantiva. Ao mesmo tempo, a racionalização cultural do mundo da vida teria de ser desbloqueada, porque, de acordo com Habermas:

mesmo uma soberania popular procedimental deste tipo não pode funcionar sem o suporte da cultura política da acomodação, sem atitudes radicais, mediada pela tradição e pela socialização, de uma população acostumada à liberdade política: a formação da vontade racional não pode ocorrer a não ser que um mundo da vida racionalizado se encontre a caminho (HABERMAS, 1996, p. 487).

Habermas propõe que uma democracia deliberativa combine as liberdades constitucionais e os direitos políticos com formas extraparlamentares de ativação social e cidadania democrática, tal como são os movimentos sociais e os conselhos populares (HABERMAS, 1996, p. 299).

## Além da comunicação

A abordagem de Habermas foi extraordinariamente influente na Teoria Crítica e em outras, em parte porque ele convida para o debate público e responde construtivamente aos desafios argumentativos. Dois dos exemplos mais importantes desta influência foram as intervenções de Nancy Fraser e Seyla Benhabib, que questionaram a extensão da parte *crítica* na Teoria Crítica contemporânea. Embora, desde o começo, Habermas tenha indicado que a Teoria Crítica não seria um programa utópico na linhagem do anticapitalismo romântico, ele insistiu que ela reconstruía o quadro do materialismo histórico em conformidade com as suas intenções emancipatórias. Porém, o recente liberalismo político de Habermas e a adoção da ideia de uma sociedade pós-secular são difíceis de serem conciliadas com a visão de Marx de um igualitarismo radical, de uma sociedade pós-capitalista guiada pela democracia participativa. Embora nem Fraser nem Benhabib defendam um “retorno a Marx”, as suas críticas examinam a questão do que deve ser renaturalizado para encaixar a Teoria Crítica num quadro daquilo que devemos chamar de uma “crítica construtiva da democracia liberal realmente existente”.

A questão da desigualdade de gênero levanta sérios problemas com relação ao formalismo da posição de Habermas. Tratando os papéis de gênero unicamente como uma questão de racionalização cultural (os papéis tradicionais de sexo/gênero *versus* papéis destradicionalizados de sexo/gênero), Habermas deixa de lado a total dimensão da divisão de gênero no trabalho doméstico, na segmentação do mercado de trabalho, na generificação das categorias sociais do bem-estar e na falta de representação política das mulheres. Fraser desafia a distinção presente em *A Teoria da Ação Comunicativa* entre economia e administração sem norma e um mundo da vida em princípio sem poder que inclui a família nuclear. Ela chama atenção para as bases estruturais da divisão de gênero no trabalho doméstico dos papéis de cidadão, trabalhador,

cliente e indivíduo, o que significa que estas categorias não podem ser vistas como dados autoevidentes (como Habermas faz). Fundamentalmente, excluindo o trabalho doméstico da definição de trabalho social, Habermas perde as raízes estruturais da subordinação das mulheres e as bases materiais da destradicionalização (ainda mais opressivas) dos papéis do gênero masculino, como o único provedor (FRASER, 1995).

Benhabib dá um passo adiante, numa crítica da explicação de Habermas do indivíduo abstrato na sua Teoria do Desenvolvimento, que está baseada na teoria de Lawrence Kohlberg dos estágios progressivos cognitivo-morais. Para Benhabib, é fundamental reconhecer que as relações com o “outro generalizado” abstrato (a espécie de reciprocidade universal que produz respeito mútuo e estima social) não constituem a única dimensão da existência moral. As relações com os “outros particulares” concretos são também fundamentais para a atenção e para a responsabilidade com os outros indivíduos (BENHABIB, 1995). Na sua brilhante *Crítica, norma e utopia*, Benhabib afirma que, embora Habermas fale sobre expressar sentimentos e interpretar necessidades, isto fica separado do debate normativo. Assim, Benhabib sugere, não somente a dimensão normativa da Teoria Crítica é desnecessariamente abreviada num formalismo procedimental, mas as dimensões utópicas da interpretação cultural das necessidades humanas e da sociabilidade concreta são também perdidas (BENHABIB, 1986).

As reservas iniciais de Axel Honneth em relação ao programa habermasiano evoluíram para uma abordagem diferente dentro da Teoria Crítica, uma abordagem que vai além de Habermas, mas recusa a alternativa de Benhabib influenciada por Adorno. Algo assustadora no contexto da abordagem filosófica pós-metafísica que abraça a virada intersubjetiva, a ideia de Honneth das lutas de reconhecimento no capitalismo tardio é construída a partir de uma crítica de Adorno, Habermas e Foucault – e de um retorno a Hegel. Isto é facilmente malcompreendido. Como Jean-Philippe Deranty indica no seu impressionante estudo crítico *Além da comunicação* (2009), embora a alternativa poderosa de Honneth seja responsável



pelo recente interesse em aplicar a ideia hegeliana de lutas por reconhecimento ao capitalismo tardio, isto não deve ser confundido com a política de identidade influenciada pelo pós-estruturalismo (DERANTY, 2009, p. 426-440). Em vez disso, o “retorno a Hegel” de Honneth aconteceu na esteira de Habermas, em que “a referência a Hegel era um meio para um fim não hegeliano, um modo alternativo de fundar uma teoria crítica da sociedade cujas premissas básicas não eram certamente hegelianas, mas materialistas” (DERANTY, 2009, p. 9). O retorno de Honneth a Hegel é uma espécie de retorno a Marx, não diferente da primeira reivindicação de Habermas de ter descoberto uma distinção conceitual pouco desenvolvida na raiz comum das teorias de Hegel e Marx, uma distinção com a possibilidade de corrigir os seus erros posteriores.

Da perspectiva de Honneth, o retorno a Hegel significa que ele pode também corrigir algo altamente problemático, sobre o modo como Habermas se apoia no funcionalismo, ou seja, a sua confirmação das “ficções teóricas de um domínio sem normas da reprodução social (a economia, a administração) e um domínio sem poder da integração social (a família, a esfera pública)” (DERANTY, 2009, p. 97). Como Honneth especifica na sua *Crítica do poder*:

O dualismo metodológico [de Habermas] de “integração sistêmica” e “integração social”, que foi inicialmente suposto apenas para descrever duas perspectivas complementares na análise do único e mesmo processo de evolução, é transformado, ao longo do caminho no sentido da racionalização da ação social, no dualismo factual de “sistema” e “mundo da vida” (HONNETH, 1991, p. 294).

Estes problemas – a reificação de uma distinção analítica numa diferença ontológica, sistema e mundo da vida, e a suposição de que eles correspondem à distinção entre sem norma e normativo – estão naturalmente relacionados, porque eles estão baseados na oposição entre ação estratégica e ação comunicativa.

A alternativa de Honneth é pensar através do modo como tanto o trabalho quanto a interação são permeados pela dimensão

normativa, para reconectar o processo de expansão e aprofundamento da universalidade moral com o processo de diferenciação funcional nas sociedades complexas. A sua afirmação é que os manuscritos de Jena do jovem Hegel contêm o germe de uma teoria da identidade moral que inclui dimensões interpessoais, legais-morais e ético-culturais, antes de estas se tornarem reificadas na filosofia do direito, naquela famosa tríade de vida ética, a família, sociedade civil e Estado. Num argumento complexo envolvendo uma psicologia moral e um profundo interesse na psicanálise, Honneth propõe que os componentes da identidade moral são desenvolvidos por agentes em resposta à sua socialização, o que envolve uma interiorização das expectativas sociais quanto a como eles tratam os outros, e quanto a como eles próprios são tratados. Descrevendo estas como sendo as três “esferas de reconhecimento” abstratas que compõem toda a autorrelação normativa do agente (i. é, o sentido da moral individual), Honneth fala destes componentes da identidade moral em termos privados, definindo-os em termos de como eles podem ser prejudicados. Por conseguinte, ele define estas esferas de reconhecimento em termos de:

- “amor” como um laço interpessoal fundado na não violação do corpo;
- “respeito” como relação formal, universal, fundado na não negação dos direitos;
- “estima”, às vezes também chamada de “solidariedade”, como uma relação particular, comunal, fundada na não difamação do valor dos indivíduos (HONNETH, 1995, p. 106-109).

Dois aspectos destas definições merecem um comentário. O primeiro é que se pretende que estas são definições relacionais da identidade moral baseada nas formas do desenvolvimento histórico da vida ética, porque a ideia fundamental é a *violação das expectativas de um agente* através do abuso do seu corpo (além daquilo que eles esperam), a negação dos direitos (relativos àqueles que os agentes realmente possuem) e a difamação do seu valor

(num contexto comunal de avaliações hierárquicas). Como Honneth propõe:

A sequência de formas de reconhecimento segue a lógica de um processo formativo que é mediado pelos estágios de uma luta moral. No curso da formação de sua identidade e no seu estágio atual de integração numa comunidade se exige idealisticamente que os sujeitos... entrem num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento das reivindicações de autonomia não previamente afirmadas socialmente (HONNETH, 1995, p. 69).

O segundo aspecto é que a ambição deve descrever o conflito social em termos não somente dos choques de interesse, mas também de queixas normativas. De acordo com Honneth, isto gera uma cadeia de lutas cujo efeito é a extensão e o aprofundamento das relações normativas de uma forma de vida histórica:

Em todas as épocas históricas, as expectativas particulares individuais de relações de reconhecimento ampliadas se acumulam num sistema de demandas normativas, e isto consequentemente força o desenvolvimento societário como um todo no sentido de se adaptar ao processo de individuação progressiva (HONNETH, 1995, p. 83-84).

Para Honneth, “o resultado disso é uma cadeia de ideais normativos apontando na direção de uma crescente autonomia pessoal” (HONNETH, 1995, p. 84). Segundo a sociologia política da cidadania de Marshall, Honneth identifica um desenvolvimento cumulativo nas reivindicações modernas de direitos. A extensão do reconhecimento legal se ampliou consideravelmente durante os últimos duzentos anos. As discussões contemporâneas distinguem:

- os direitos civis que garantem a liberdade (direitos negativos que asseguram a vida, a liberdade e a propriedade);
- os direitos políticos que garantem a participação (direitos positivos que protegem a entrada na vida pública);
- os direitos sociais que garantem o bem-estar básico (distribuição de produtos básicos).

Para Honneth, isto representa uma ampliação da extensão dos direitos e a sua progressiva ampliação em esferas – por exemplo, intimidade e solidariedade – previamente reguladas por outros princípios. Isto ocorre porque as lutas por reconhecimento resultaram num desenvolvimento contínuo das capacidades legalmente salvaguardadas, vistas como sendo a base mínima para a cidadania democrática (HONNETH, 1995, p. 114).

Juntas, estas coisas se somam a duas reivindicações extremamente sérias e importantes. (1) O progresso moral, pelo menos no mundo ocidental, foi a consequência das lutas de reconhecimento que, com sucesso, reivindicaram ampliação de direitos. Estes direitos não foram generosamente concedidos por um benevolente capitalismo liberal. Eles foram obtidos nas lutas. E (2) o conflito social é geralmente disparado por *queixas normativas legítimas*, com a implicação de que os movimentos de protesto e as reivindicações de reforma são geralmente justificados:

O que motiva os indivíduos ou os grupos sociais a colocar em questão a ordem de reconhecimento predominante e a se comprometer com a resistência prática é a convicção moral de que, em relação às suas próprias condições ou particularidades, os princípios de reconhecimento considerados legítimos são incorreta ou inadequadamente aplicados (HONNETH, 2003, p. 157).

Esta é a “base motivacional de *todos* os conflitos sociais” (HONNETH, 2003, p. 157).

## **Resumo dos pontos principais**

### *Diferenças entre o Marxismo da Teoria Crítica e da Escola de Frankfurt*

- A Teoria Crítica recupera formas normativamente fundadas da teoria democrática para propósitos progressistas, especialmente em torno da ideia da esfera pública, definida como o “espaço social gerado pela ação comunicativa”, isto é, o espaço dos debates racionais sobre as questões que dizem respeito ao interesse geral.
- A Teoria Crítica introduz uma distinção entre trabalho (racionalidade instrumental) e interação (e racionalidade comunicativa) destinada a impedir a queda das questões normativas na teoria da evolução social que é típica de formas não reconstruídas do materialismo histórico.

### *Estrutura social, tendências de crise e conflito político*

- Baseado em definições convencionais de classe e Estado, o conflito de classe se tornou meramente dissimulado, por causa da gestão administrativa das crises econômicas, mas isto transfere as possibilidades de crises para o Estado-nação, que tende a padecer de crises de racionalidade, visto que a burocracia luta com o planejamento social.
- O sistema administrativo transfere as crises de racionalidade para o sistema sociocultural na forma de possibilidade de crises de legitimação e motivação baseadas na declinante solidariedade social e na desintegração da ética do trabalho no capitalismo.
- A estrutura social é melhor definida em termos de regiões da ação estratégica – a economia capitalista e a administração estatal – em que a ação é coordenada instrumentalmente, e regiões da ação comunicativa – o sistema sociocultural, melhor

caracterizado como sendo o mundo da vida – em que a ação é coordenada através de argumentos racionais.

- O conflito político, frequentemente representado pelos novos movimentos sociais, irrompeu ao longo das fendas da oposição entre sistema e mundo da vida, por causa da relação desequilibrada entre os domínios da ação estratégica e da ação comunicativa, o que é finalmente uma consequência das relações sociais capitalistas.
- A ideologia é remodelada como uma comunicação sistematicamente distorcida, isto é, a interiorização de normas e valores que foram fixados num lugar para apoiar os processos sistêmicos e ficaram protegidos do debate por interesses escusos, na autoidentidade dos indivíduos numa forma de autoengano.

### *Estratégia política e perspectivas radicais*

- O ideal da democracia deliberativa procura revitalizar a esfera pública e restaurar os controles democráticos sobre a economia e a administração, sem retornar à visão clássica de uma sociedade centrada no Estado revolucionário e apoiada pela cidadania virtuosa.
- O conceito de lutas por reconhecimento sustenta as queixas normativas que subjazem o conflito social e os movimentos políticos, localizando a raiz do progresso moral e as potencialidades democráticas na sociedade moderna não em argumentos racionais, mas em choques políticos racionalmente motivados que respondem à opressão.

---

## Pós-marxismo

O termo “pós” na expressão pós-marxismo significa ambivalência, uma política que existe depois, mas não além do marxismo. A diversidade do pós-marxismo é enorme. Por um lado, para muitos pensadores contemporâneos, “o único possível futuro do marxismo é como uma linha de contribuição entre outras no novo campo marxista” (ARONSON, 1995, p. 111, apud FRASER). Por outro lado, Marx se tornou um ponto de referência essencial para a maior parte da teoria social de hoje, de maneira que ninguém pode realmente ser considerado como fazendo uma séria contribuição a esse campo sem um envolvimento com o marxismo. Este é o espírito no qual um filósofo (não marxista), Jacques Derrida, uma vez escreveu que “não haverá... qualquer futuro sem Marx” (DERRIDA, 1994, p. 13). A dispersão e a diluição do marxismo é a mesma coisa que a amplitude e a profundidade da sua influência, e isto deve ser bem-vindo. Contudo, como Stuart Sim afirma, pode ser feita uma distinção entre *pós-marxismo* e *pós-marxismo*:

Ser *pós-marxista* é ter dado as costas para os princípios do marxismo, [enquanto que] ser *pós-marxista* é... tentar transplantar os desenvolvimentos teóricos recentes... para o marxismo, de tal maneira que o marxismo possa se tornar relevante para um novo clima cultural (SIM, 1998, p. 2).

Estamos, portanto, interessados pelo *pós-marxismo*, uma parte particular do campo do pós-marxismo. Esta parte tenta explicitamente uma reconstrução do marxismo, aquela destinada a recuperar o seu impulso emancipatório em condições históricas e intelectuais específicas. O descrédito do socialismo que veio com o colapso do comunismo histórico é o único fator numa série de

desenvolvimentos que problematizam o marxismo. De uma maneira relevante, o desenvolvimento da filosofia no século XX, e especificamente a “virada linguística” e a noção de intersubjetividade, colocaram em questão as hipóteses fundamentais da teoria social clássica. Nesse sentido, então, estamos já em meio ao pós-marxismo com o marxismo analítico e a Teoria Crítica. Mas, por várias razões, estas abordagens “inglesas” e “germânicas” escolheram não se descreverem desta maneira. O pós-marxismo, como a autodesignação de uma corrente teórica e uma estratégia política, restringiu-se a uma ala particular do pensamento contemporâneo. Os pós-marxistas que são tratados neste capítulo incluem alguns dos pensadores contemporâneos mais excitantes e influentes, como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Slavoj Žižek, Judith Butler, Jacques Rancière e Alain Badiou. Embora de maneira nenhuma sendo uma corrente unificada, estes pós-marxistas têm em comum o fato de eles terem saído do marxismo estruturalista sob a influência, pelo menos inicialmente, da filosofia de Jacques Derrida, Michel Foucault e Jacques Lacan. Laclau, Mouffe, Butler e Žižek, em particular, fizeram esforços na virada do milênio para formar uma tendência coerente em torno de uma reavaliação teórico-discursiva dos conceitos de prática, estrutura e história, e eles serão o foco principal desta discussão.

Embora o pós-marxismo tivesse sido fortemente criticado por muitos marxistas, eu não concordo com a ideia de que o novo campo pós-marxista seja somente um “ex-marxismo sem substância” (GERAS, 1990, p. 127-168). Ao lado do marxismo analítico e da Teoria Crítica, o pós-marxismo representa um esforço estimulante e desafiador para reconstruir o projeto da esquerda, embora preservando o impulso emancipatório do marxismo. Mais focado na ação do que as outras correntes, os pós-marxistas afirmam que os novos tipos de movimento social construídos em torno de antagonismos sociais não classistas marginalizaram a política da esquerda baseada na classe, tanto nos países industrializados quanto no mundo em desenvolvimento. Entretanto, a corrente política principal se deslocou das oposições bipartidárias



entre liberais e conservadores (dependendo da posição) para um consenso bipartidário sobre o neoliberalismo, as modificações autoritárias da política parlamentar e uma ênfase comunitária no pertencimento nacional frequentemente alardeado com preconceitos étnicos. O mundo do grande consenso neoliberal é potencialmente um frágil panorama da administração tecnocrática pós-política do conflito social, combinado com um frequente recurso ao populismo de direita para recrutar redutos eleitorais. Porém, a esquerda foi incapaz de recuperar a iniciativa política, apesar do declínio da base popular dos principais partidos e do fracasso maciço do neoliberalismo econômico na crise financeira global. Por outro lado, em todo o mundo, os movimentos radicais de esquerda estão construindo um desafio baseado na massa contra a agenda do neoliberalismo, através de uma combinação de política populista com fundamentalismo religioso.

A resposta do pós-marxismo é complexa e variada – compatível com a diversidade desta corrente – mas fundamentalmente baseada numa defesa da capacidade da política de protesto de evoluir no sentido de um momento de ruptura. Na verdade, em alguns aspectos o rótulo de “pós-marxismo” se reduz a duas coisas. Primeiro, a maioria substituiu o utopismo antipolítico de Marx por uma posição que afirma a permanência da política, compreendida como a necessidade e a conveniência daqueles conflitos sociais que contestam as relações sociais através da mediação da comunidade política como um todo. Segundo, muitos encontram na filosofia pós-estruturalista uma crítica intelectual da operação do pensamento com essências fixas (“essencialismo”) que fundamenta as perspectivas do fim da política. Para Laclau e Mouffe, por exemplo, a chave da política antiessencialista da complexidade social é abraçar a ideia de que a revolução moderna está centrada na política democrática, como o processo por meio do qual as relações sociais são contestadas e modificadas, num processo contínuo de constituição da sociedade por cidadãos participativos. Por conseguinte, Laclau e Mouffe desenvolvem uma agenda que insere a estratégia socialista no quadro moderno da política democrática,

com o objetivo de preservar o valor do pluralismo característico do liberalismo político. De acordo com esta concepção, o projeto de esquerda envolve a ampliação da “Revolução Democrática da Modernidade” para toda a sociedade, transformando completamente a oposição clássica entre revoluções socialistas e revoluções democráticas.

## A crítica pós-estruturalista do marxismo

*Hegemonia e estratégia socialista: para uma política democrática radical* (1985) de Laclau e Mouffe é o principal manifesto pós-marxista. Sintetizando algumas ideias da filosofia pós-estruturalista, eles realizam uma desconstrução do marxismo para afirmar a perda de credibilidade da visão clássica. Laclau e Mouffe propõem que a sequência dos modos de produção de Marx, desdobrando-se de acordo com a lógica da necessidade histórica no nível da base econômica, foi destruída no nível das superestruturas por uma série de contingências políticas. Numa longa análise do desenvolvimento do marxismo no século XIX, eles afirmam que, em face da fragmentação crescente do proletariado e da expansão dos estratos médios, a estratégia política dos partidos comunistas praticamente adotou uma estratégia político-ideológica focada em criar um bloco nacional popular. Aqui, a frente popular conduzida pelo partido do proletariado se esforça para realizar a reconstrução nacional, alcançando uma hegemonia política que forja um novo sujeito coletivo (LACLAU, 1990, p. 120-121; LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 47-92). Embora isto fosse efetivamente uma concessão que admitia o fracasso do modelo clássico, os marxistas (especialmente os leninistas), não obstante, insistiram que a criação da hegemonia nacional popular em torno do partido do proletariado tornava possível o resgate da estratégia clássica. Descrevendo a política leninista como uma política “jacobina imaginária”, Laclau e Mouffe rejeitam o esforço para salvar a hipótese de *Estado e Revolução*, sustentando que:

O que está agora em crise é toda a concepção do socialismo que repousa na centralidade ontológica da classe operária, no papel da Revolução, com um “R” capital, como o momento fundador na transição de um tipo de sociedade para outra, e na expectativa ilusória de uma vontade coletiva completamente unitária e homogênea que tornaria sem sentido o momento da política. O caráter plural e multifário das lutas sociais contemporâneas dissolveu finalmente o último

fundamento desta política imaginária. Povoada de sujeitos “universais” e construída em torno da história no singular, foi postulada a “sociedade” como uma estrutura inteligível que podia ser intelectualmente dominada com base em certas posições de classe e reconstituída como uma ordem racional e transparente, através de um ato fundador de caráter político. Hoje, a esquerda está testemunhando o ato final da dissolução deste imaginário jacobino (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 2).

Para Laclau e Mouffe, a teoria de Marx era economicamente reducionista, prevendo uma polarização social progressiva que levaria ao confronto entre as classes fundamentais. Ela envolvia a visão messiânica de “uma classe operária absolutamente unida que se tornaria transparente para si mesma no momento do milenarismo proletário” (LACLAU & MOUFFE, p. 84-85). Eles propõem que a Teoria da Hegemonia de Gramsci representava a grande inovação, porque ela tornava possível um movimento para além do reducionismo econômico e do utopismo revolucionário. Como lembramos no capítulo 3, Gramsci sugere que uma classe fundamental se torna hegemônica quando ela articula os seus interesses eleitorais como o interesse geral e começa a exercer uma “liderança moral e política” (GRAMSCI, 1971, p. 57-58, 180-182). As análises de Gramsci sugerem que as classes fundamentais lutam pela hegemonia principalmente no terreno ideológico, onde os novos sujeitos políticos são forjados, e este conceito de ideologia como o cimento social que permeia a formação social modifica substancialmente o modelo de base e superestrutura. Para Laclau e Mouffe, Gramsci admite explicitamente a importância da transformação das alianças sociais em sujeitos políticos (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 65-71). Como eles concluem, “a liderança intelectual e moral constitui, de acordo com Gramsci, uma síntese mais elevada, uma vontade coletiva, que, através da ideologia, torna-se o cimento orgânico que unifica um bloco histórico” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 67). Laclau e Mouffe afirmam que isto representava um reconhecimento prático do fato de que, em vez de as classes fundamentais formarem alianças sociais, a política

realmente consiste na luta para forjar a unidade coletiva baseada em símbolos ideológicos. O poder de Estado é uma consequência da posição hegemônica de um novo bloco histórico, isto é, de uma aliança social que se forma a si mesma como um sujeito político nacional, mais do que reflete a captura de um conjunto de instituições.

Porém, os blocos históricos de Gramsci se formam em torno das classes econômicas, mas, para Laclau e Mouffe, “este é o núcleo essencialista interno que continua a estar presente no pensamento de Gramsci, estabelecendo um limite à lógica desconstrutora da hegemonia” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 69). Portanto, eles afirmam que Gramsci reintroduz o dualismo marxista clássico entre as contingências políticas da luta hegemônica, funcional principalmente no terreno ideológico, e a necessidade histórica garantida pela estrutura econômica, que atua para unificar o bloco histórico “em última instância”. Por outro lado, Laclau e Mouffe afirmam que “não existe um princípio constitutivo para os agentes sociais que possa ser fixado num núcleo de classe definitivo; nem são as posições de classe o lugar necessário dos interesses históricos” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 84-85). Num movimento de desconstrução prototípico, Laclau e Mouffe utilizam o potencial subversivo de uma categoria menor (hegemonia) para inverter a hierarquia entre a necessidade histórica e a contingência política que, como eles afirmam, constitui o paradigma marxista.

Depois desta desconstrução, como Laclau e Mouffe sustentam, a teoria política pode romper com as ideias conectadas de classes econômicas fundamentais, totalidades sociais fechadas, transformações revolucionárias a partir do centro do poder social e eliminação do conflito social acompanhado pelo fim da política. Então, o que surge é uma imensa proliferação de lutas sociais que cruzam o território complexo e aberto do campo social. Nada absolutamente predetermina a orientação política destas lutas, porque a sua conexão relacional estratégica com as estratégias globais da mudança social – a partir da esquerda ou da direita – é uma questão de articulação ideológica. Além disso, na medida em

que estas articulações dependem da unificação simbólica de diferentes interesses numa subjetividade comum, através do cimento ideológico de uma representação hegemônica do mundo, a política é radicalmente indeterminada, isto é, completamente aberta. Com esta luz eles veem o surgimento dos novos movimentos sociais (NMS) nos países industrializados e no mundo em desenvolvimento – movimentos como ocupação de terras, coalizões cívicas de ativistas, campanhas de paz, protestos antinucleares, feminismo, e assim por diante – como a evidência da natureza não classista da política contemporânea. Para Laclau e Mouffe, os NMS dão continuidade à fragmentação do “sujeito unitário” do marxismo clássico e ressaltam “a pluralidade do caráter social e suturado de toda identidade política” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 166). A grande questão para a esquerda se desloca de “como pode o proletariado obter a liderança moral e política das lutas sociais e com isso ganhar a hegemonia?” para “como a representação da mudança social pode assegurar uma ampla aliança social capaz de tomar o poder democraticamente?” Laclau e Mouffe propõem que o melhor quadro para responder a esta questão estratégica é ver os NMS como “um momento de aprofundamento da revolução democrática” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 163).

## Os novos movimentos sociais e a política democrática

Laclau e Mouffe formulam as suas ideias sobre o caráter aberto da política em formações sociais complexas, destotalizadas, através dos conceitos de discurso que recorrem pesadamente às teorias da ideologia produzidas pela linguística pós-estruturalista. Para ver por que eles fazem isto e compreender até onde eles estão indo, seria útil olhar para a sua análise concreta de resistência ao capitalismo, em primeiro lugar, na sociedade contemporânea.

Laclau e Mouffe saem mais do marxismo estruturalista do que do marxismo clássico. Mas a sua análise propõe que, por causa da sua insistência na unificação das formações sociais através da estrutura na dominância, mesmo o marxismo estruturalista não compreendeu a dinâmica da crise da sociedade contemporânea. De acordo com Laclau, em vez do modo de produção capitalista:

existem configurações globais – blocos históricos, no sentido dado por Gramsci – nas quais o “ideológico”, o “econômico”, o “político” e outros elementos estão intrinsecamente fundidos e podem somente ser separados para propósitos analíticos. Não há, portanto, “capitalismo”, mas antes diferentes formas de relações capitalistas que fazem parte de complexos estruturais altamente diversos (LACLAU, 1990, p. 26).

Eles não negam que haja um potencial anticapitalista nos NMS. O que Laclau e Mouffe negam é que a resistência política às relações capitalistas precise considerar uma classe fundamental para transformar a estrutura dominante da sociedade. A visão deles é aquela dos acordos hegemônicos concluídos por alianças sociais dominantes. Estes acordos hegemônicos não envolvem tanto a dominação quanto a *dominância*, assegurando a distribuição de poder entre os parceiros aliados e outorgando concessões a grupos subordinados, o que tem o efeito de fragmentar a oposição e desorganizar as alternativas. O principal mecanismo da dominância é a ideologia hegemônica e, quando ela é desafiada com sucesso, os arranjos sociais do acordo dominante também se rompem.

Escrevendo na década de 1980, Laclau e Mouffe propõem que os NMS são o resultado da formação hegemônica do pós-guerra que encontra limites estruturais para a sua articulação da economia, da política e da ideologia. Para esclarecer esta afirmação, eles argumentam que o capitalismo do pós-guerra envolvia um Estado intervencionista que administrava a reprodução social através dos mecanismos de bem-estar e a produção econômica através do investimento planejado. A ideologia liberal democrática na era do pós-guerra foi reformulada em termos de igualdade, que moldava a negociação salarial e as reivindicações de bem-estar como reivindicações de recompensas equitativas e oportunidades iguais. Ao mesmo tempo, estes arranjos sociais atuaram como força motriz da mercantilização e da burocratização das relações sociais, de maneira que “não há agora qualquer domínio da vida individual ou coletiva que escape das relações capitalistas” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 161). Nesta análise, os NMS surgiram nas décadas de 1970 e 1980 em oposição à mercantilização e à burocratização, no contexto de uma recusa de enquadrar os interesses destes movimentos como reivindicações de igualdade. De acordo com *Hegemonia*:

Não se pode compreender a expansão atual do campo do conflito social e o consequente surgimento de novos sujeitos políticos sem situar ambas as coisas no contexto da mercantilização e da burocratização das relações sociais, por um lado, e da reformulação da ideologia liberal democrática, por outro lado (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 163).

A análise de Laclau e Mouffe, então, sugere que os NMS precisam ser analisados a partir de uma “dupla perspectiva”. Há a transformação das relações sociais características da formação hegemônica do pós-guerra. Mas, em termos de ideologia hegemônica, há “os efeitos do deslocamento do imaginário igualitário para novas áreas da vida social”, isto é, a predominância das reivindicações de igualdade liberal democrática (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 165):



O fato de que estes “novos antagonismos” sejam a expressão de formas de resistência à mercantilização, à burocratização e à homogeneização cada vez maior da própria vida social explica por que eles frequentemente podiam se manifestar através de uma proliferação de particularismos, se cristalizar numa exigência de autonomia própria. [...] Na medida em que, dos dois grandes temas do imaginário democrático – igualdade e liberdade – o tema da igualdade foi tradicionalmente predominante, as exigências de autonomia conferem um papel fundamental cada vez maior à liberdade (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 164).

“Não se pode duvidar”, Laclau e Mouffe resumem, “que a proliferação dos antagonismos e dos ‘novos direitos’ esteja levando a uma crise da formação hegemônica do período do pós-guerra” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 168).

Em seguida, Laclau e Mouffe procuram fundamentar a sua afirmação sobre o caráter aberto da política. Eles afirmam que os NMS e as suas demandas de liberdade – não de igualdade – podem ir ou para a direita ou para a esquerda, dependendo dos tipos de projeto contra-hegemônico em que eles estejam inseridos. No contexto do resultado do eurocomunismo na Europa Ocidental, podemos compreender a sua reivindicação de que tanto a direita quanto a esquerda querem romper o acordo do pós-guerra e substituí-lo por algo diferente (socialismo de mercado, capitalismo de livre-mercado). Ambos formulam isto em termos mais de uma “revolução na liberdade” do que de um ganho na igualdade (socialismo liberal dentro da democracia parlamentar, capitalismo libertário hostil ao “Estado paternalista”). Mas a esquerda, da perspectiva de Laclau e Mouffe, permanece presa à ideia de classes fundamentais, exigindo que os NMS aceitem a liderança do proletariado e a estratégia clássica, criticando-os como “política de protesto da classe média” quando eles recusam estas coisas. A nova direita neoliberal (Thatcher e Reagan), em contrapartida, leva uma vantagem, pois “a sua novidade reside na sua articulação bem-sucedida com o discurso neoliberal a respeito de uma série de

resistências democráticas à transformação das relações sociais” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 169).

A nova direita é um exemplo de desafio bem-sucedido à ideologia hegemônica. Ela articula a reivindicação de liberdade dos NMS (e além) e a utiliza para destruir a centralidade da igualdade na ideologia do Estado do bem-estar do pós-guerra. A nova direita, eles afirmam, articula a liberdade com a economia de livre-mercado e a democracia restrita, baseada na rejeição da “cadeia de equivalências, igualdade = identidade = totalitarismo” e na afirmação da sequência “diferença = desigualdade = liberdade” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 174). “Estamos, assim, testemunhando o surgimento de um novo projeto hegemônico, aquele do discurso liberal conservador, que procura articular a defesa neoliberal da economia de livre-mercado com a tradição cultural e social do conservadorismo profundamente anti-igualitário” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 175). Baseando-se na análise controvertida de Stuart Hall a respeito do “populismo autoritário” de Thatcher (HALL & JACQUES, 1983) e na avaliação de Hunter do discurso reaganista como um “igualitarismo capcioso” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 170), Laclau e Mouffe afirmam que isto demonstra a “ambiguidade fundamental do social”. Nada, para Laclau e Mouffe, é essencialmente direita ou esquerda: há somente antagonismos sociais relacionais. Os NMS demonstram o “caráter polissêmico de qualquer antagonismo”, que expõe “a impossibilidade de estabelecer de uma maneira definitiva o significado de qualquer luta, seja considerada isoladamente ou através da sua fixação num sistema relacional” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 170).

## **Articulação discursiva, estratégia hegemônica e antagonismo social**

Contra o pano de fundo político dos NMS, Laclau e Mouffe sustentam que “somente a presença de uma vasta área de elementos flutuantes e a possibilidade da sua articulação em campos opostos – o que implica uma constante redefinição deles – é aquilo que constitui o terreno que nos permite definir a prática como hegemônica” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 136).

Falaremos, portanto, de lutas democráticas onde estas impliquem uma pluralidade de espaços políticos, e de lutas populares onde alguns discursos tendencialmente construam a divisão de um único espaço político em dois campos opostos (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 137).

Para Laclau e Mouffe, repensar a estratégia socialista neste contexto envolve uma redefinição da práxis, da estrutura e da história em termos de discurso, antagonismo e hegemonia. Para fazer isto, eles invocam a linguística pós-estruturalista, de acordo com a qual os sinais comunicativos são teorizados como estando relacionados por um laço arbitrário entre o “significante” (símbolo material) e o “significado” (significado ideacional). Desta perspectiva, afirmam eles, “todo antagonismo, livre em si mesmo, é um significante flutuante, um antagonismo ‘selvagem’ que não predetermina a forma na qual ele pode ser articulado com outros elementos numa formação social” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 171). Um significante flutuante é um símbolo cuja multiplicidade de possíveis significados está em fluxo, ao passo que um significado vazio é um símbolo que substitui a totalidade de possíveis significados, sem ele próprio ter um significado determinado. O primeiro pensador colaborador de Laclau e Mouffe, Žižek fornece a melhor descrição do que isto significa na sua aplicação política pós-marxista. Na luta pela hegemonia ideológica:

A multidão dos “significantes múltiplos”, dos elementos protoideológicos, é estruturada num campo unificado através

da intervenção de [um significante vazio], que os forra, faz cessar o seu deslizamento e fixa o seu significado. O espaço ideológico é feito de elementos não ligados e não subordinados, “significantes flutuantes”, cuja identidade própria é “aberta”, sobredeterminada por sua articulação numa cadeia com outros elementos... Se “forrarmos” os significantes flutuantes por meio do “comunismo”, por exemplo, a “luta de classes” confere uma significação precisa e fixa a todos os outros elementos: à democracia (chamada “democracia real”, como oposto à “democracia formal burguesa”); ao feminismo (a exploração das mulheres como resultante da divisão do trabalho condicionada pela classe); ao ecologismo (a destruição dos recursos naturais como uma consequência lógica da produção capitalista orientada para o lucro); ao movimento pacifista (o principal perigo para a paz é o imperialismo aventureiro), e assim por diante. O que está em questão na luta ideológica é aquilo que, dentre (os significantes vazios), totalizará e incluirá na sua série de equivalências estes elementos flutuantes livres (ŽIŽEK, 1989, p. 87-88).

Há algo interessante nisso. Se aceitarmos a descrição de Laclau e Mouffe da luta para articular as reivindicações dos NMS num projeto político, levado a cabo pela Nova Esquerda e pela Nova Direita nas décadas de 1970 e 1980, então a descrição de Žižek da hegemonia ideológica parece intuitivamente plausível. Mas realmente – e surpreendentemente – Laclau e Mouffe recusam categoricamente a redução do seu conceito de discurso à ideologia, insistindo que a “prática discursiva” envolve a modificação das estruturas sociais (definidas de acordo com um modelo baseado na linguagem). Eles definem “articulação [como] qualquer prática que estabeleça uma relação entre os elementos, de tal modo que a sua identidade seja modificada como resultado da prática de articulação. À totalidade estrutural que resulta da prática de articulação chamamos discurso” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 105).

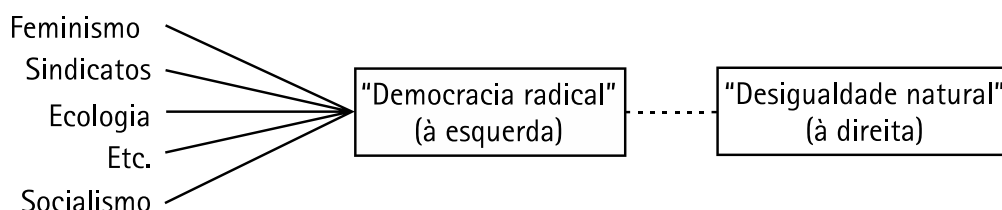
Laclau e Mouffe supõem que as “práticas discursivas” envolvem a construção de relações de equivalência e diferença, com as quais a identidade dos elementos discursivos é modificada. O conceito de

discurso requer que a prática da articulação “deve atravessar toda a densidade material das instituições multifárias” nas quais ela funciona (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 109). Isto significa que não há diferença entre a construção de uma aliança política, a modificação dos arranjos institucionais e a criação de uma visão de mundo hegemônica. Por exemplo, “o discurso enumerativo [a listagem dos parceiros da aliança] é a força real que contribui para moldar e constituir as relações sociais” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 110). Portanto, eles falam, nos mesmos termos, de posições de sujeito ideológicas, movimentos sociais, localizações institucionais e significantes flutuantes.

Tem havido um debate feroz sobre a ontologia e a epistemologia da Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe, na qual os críticos foram extremamente céticos em relação a esta transposição de uma maneira de pensar baseada na crítica ideológica para uma teorização das formações sociais consideradas como um todo (GERAS, 1990; MIKLITSCH, 1995; PALMER, 1990). Em resposta, Laclau e Mouffe defenderam fortemente a sua posição (LACLAU & MOUFFE, 1987], embora deva ser dito que o deslizamento teórico de Žižek do discurso em geral para somente a ideologia é representativo da recepção de algum modo crítica desta influente vertente do pós-marxismo.

De qualquer maneira, de acordo com Laclau e Mouffe, a formação da hegemonia envolve a construção de uma aliança social baseada na oposição a um antagonista social. Por um lado, o significante vazio unifica uma série de lutas díspares, transformando-as em diferenças neutras no interior de uma ampla identidade (p. ex., feminismo, ecologismo, paz etc., cada uma das quais tendo as suas reivindicações e domínio de ação específicos num amplo movimento popular). Por outro lado, o significante vazio apresenta os membros desta aliança como sendo todos “os mesmos” em relação ao seu adversário político (p. ex., “feminismo, ecologismo, paz etc. são todos frentes da luta comunista contra a oligarquia capitalista antipopular e seus capangas políticos”). A implicação disso é que a subjetividade política é formada num

processo que a torna intrinsecamente *incompleta*, porque a identidade depende da oposição a algo sustentado para negar a identidade do sujeito (p. ex., “direitos das mulheres, natureza, coexistência pacífica não podem existir como tais por causa da ameaça constante a eles pelo regime capitalista”). Para concretizar os conceitos de articulação discursiva, hegemonia e antagonismo social, considerem o exemplo descrito na Figura 5.



**Figura 5 A estrutura das articulações hegemônicas (baseado em LACLAU, 2000, p. 303)**

A Figura 5 delinea uma espécie de caso-limite na visão estratégica de Laclau e Mouffe. Uma aliança política da esquerda alcançou a hegemonia em torno do significante vazio da “democracia radical”, definindo com sucesso o significado da grande maioria das lutas sociais em termos de reivindicações colocadas dentro de uma subjetividade política igualitária. Entre os parceiros da aliança existem as relações neutras de diferença, determinando as várias posições subjetivas, ou identidades políticas, no interior da formação discursiva (i. é, a formação social considerada como um discurso). Mas em relação a um elemento excluído – reunido em torno do significante “desigualdade natural”, selecionado como o significado vazio da direita política, segundo Norberto Bobbio (BOBBIO, 1996, p. 60-81) – estas posições subjetivas são todas equivalentes, como partes da esquerda. A relação de equivalência constitui um antagonismo social, em que as identidades sociais na aliança da esquerda são inconclusas pela existência da direita. Ambos os lados procuram negar a identidade do seu antagonista, excluindo o outro enquanto definindo completamente a sociedade.

O aspecto mais crucial da teoria de Laclau e Mouffe é que este antagonismo social é inextirpável. Mesmo os significantes vazios são ainda definidos pela diferença, embora um significado que esteja em relação à totalidade de possíveis significados possa somente ser definido diante do elemento sem significado, excluído. Da perspectiva da aliança hegemônica de esquerda, então, a direita aparece como um grupo marginal radical, um interesse particular que não possui referência universal. O ponto principal, contudo, é que a mesma situação podia também ser esquematizada *a partir da direita*, desta vez com a “desigualdade natural” como um significante vazio que une a aliança de direita e vê a esquerda como um antagonista sem significado. O resultado desta luta depende das contingências das intervenções políticas, assim, a história moderna realmente consiste da alternância dos significantes vazios hegemônicos.

## **Democracia radical, cidadania democrática, imaginário social**

Na medida em que o antagonismo social é inextirpável, a política de esquerda deve se tornar totalmente democrática, ou arriscar o deslize ilusório para um totalitarismo associado com o “Imaginário jacobino”. Em conformidade com esta posição, Laclau e Mouffe propõem que a “mutação decisiva no imaginário político das sociedades ocidentais ocorreu há duzentos anos” com a Revolução Francesa (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 155). Segundo Claude Lefort, Laclau e Mouffe propõem que a inovação da Revolução Francesa é o governo representativo, que eles descrevem como sendo uma “invenção democrática” porque envolve a formação das relações sociais através da política democrática. Isto depende, conceitualmente, de um acordo político em que a universalidade ideal do povo, da nação e do Estado, isto é, o poder soberano que unifica a sociedade, é uma espécie de lugar vazio que diferentes grupos temporariamente ocupam na sequência de eleições democráticas (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 152-159; LEFORT, 1988, p. 16-18). Os diferentes grupos procuram ocupar temporariamente o lugar do poder com os seus significantes vazios, com isso gerando uma visão de mundo hegemônica durante um certo tempo.

O que acontece na construção da aliança, Laclau e Mouffe propõem, é que as demandas particulares se tornam unificadas por significantes vazios, o que envolve um processo de universalização da identidade da aliança social em questão. Reformulando a hegemonia nacional-popular de Gramsci em termos pós-estruturalistas, eles afirmam que a hegemonia pode ser teorizada em termos da progressiva universalização de uma posição subjetiva através do esvaziamento dos conteúdos particulares de uma identidade política, e da sua posse de um *locus* de universalidade formal. Laclau e Mouffe descrevem isto como a criação de imaginários sociais – isto é, representações paradigmáticas do



mundo que estabelecem limites ao que parece ser possível – e afirmam que a esquerda devia antes procurar construir um novo imaginário social do que tomar o poder de Estado e transformar o capitalismo. Devemos aceitar que “o objetivo da Esquerda devia ser a ampliação e o aprofundamento da revolução democrática iniciada há duzentos anos” (MOUFFE, 1992a, p. 1).

Por conseguinte, Laclau e Mouffe propõem que a tarefa da esquerda “não pode ser renunciar à ideologia liberal-democrática, mas, pelo contrário, aprofundá-la e ampliá-la na direção de uma democracia radical e plural, ampliando a cadeia de equivalentes entre as diferentes lutas contra a opressão” (LACLAU & MOUFFE, 1985, p. 176). Eles rejeitam a ideia de que uma democracia radical significaria a democratização de toda a sociedade, descrevendo isto como sendo a “tentação jacobina” de eliminar o antagonismo. Eles insistem que o projeto de esquerda deve ser politicamente pluralista. Em vez da democratização radical da sociedade, então, o seu projeto envolve a democratização radical *da esquerda*, juntamente com a radicalização democrática das forças alinhadas com as correntes pós-marxistas. A chave para isto, afirmam eles, é a ideia da cidadania democrática, definida em termos de participação política e contestação social. Claramente, a estratégia fundamental está baseada em torno do ativismo do movimento social e da permanência dos conflitos políticos como um elemento central do que realmente é a política democrática. A conexão da cidadania democrática com a democracia radical, portanto, volta-se contra o que Laclau e Mouffe veem como versões despolitizadas da democracia, que pensa a política democrática em termos de negociações de interesses de grupo e entidades representativas de ponta (MOUFFE, 1992a).

Na virada do milênio, Laclau tentou formar uma corrente teórica distinta em torno desta redefinição da estratégia socialista, envolvendo Judith Butler e Slavoj Žižek num debate sobre a contingência política, a universalidade normativa e a estratégia hegemônica. Embora Butler permaneça próxima de Laclau em termos estratégicos gerais, Žižek perturba o partido levantando três

questões profundas e provocativas. A sua intervenção era sintomática de uma vigorosa reafirmação do radicalismo dentro do campo pós-marxista e de um deslocamento decisivo da coalizão política focada no mundo industrializado, no sentido de um reatamento das preocupações da esquerda com a autoemancipação da maioria oprimida da população do mundo.

A primeira questão de sondagem foi como era possível que uma teoria não normativa, puramente descritiva da política como antagonismo social, ocorrendo entre dois campos sociais estruturalmente equivalentes, lutando pela hegemonia sobre a base logicamente arbitrária de significantes conflitantes, podia provavelmente brotar numa posição especificamente de esquerda. Laclau “oscila entre propor um quadro formal neutro que descreve o funcionamento do campo político, sem implicar qualquer [sectarismo político] específico, e a prevalência dada a uma prática política de esquerda[:] ‘democracia radical’” (ŽIŽEK, 1999, p. 174). Na ausência de reivindicações normativas sobre a opressão fundada materialmente e de interesses estruturalmente determinados, a teoria de Laclau e Mouffe não pode explicar por que ela levaria a uma estratégia *socialista*, como algo oposto à fórmula maquiaveliana que pode ser também utilizada pela esquerda e pela direita.

A segunda questão apontada dizia respeito às origens históricas e às coordenadas sociais da Revolução Democrática da Modernidade. Por que é que *esta* revolução cria um cenário político formalmente universal, subsequentemente ocupado somente por particulares políticos, e, porém, se diga que toda revolução subsequente pertence à “tentação jacobina” e leva somente a uma “eliminação totalitária do espaço democrático”? “Que tal”, pergunta Žižek, “mudar o próprio *princípio estrutural* da sociedade, como aconteceu com o surgimento da ‘invenção democrática’?” (ŽIŽEK, 2000, p. 93).

A terceira questão saiu disso. Por que a prática política da esquerda se restringiu à “crítica do capitalismo realmente existente”,

baseada numa estratégia política de identidade de múltiplas lutas pelo reconhecimento cultural? Žižek propõe que os defensores da política democrática radical “como regra, [esquecem de mencionar] a resignação que há no seu coração – a aceitação do capitalismo como o ‘único jogo na cidade’, a renúncia de qualquer real tentativa de superar o regime capitalista liberal existente” (ŽIŽEK, 2000, p. 95).

## O campo do pós-marxismo

Contra o pano de fundo conceitual do pós-marxismo democrático radical de Laclau e Mouffe e das questões apontadas de Žižek sobre as suas implicações políticas, podemos mapear o campo do pós-marxismo dividindo-o em três áreas, em ordem de radicalismo. Todas procuram sustentar o espírito de resistência ao capitalismo, e a maioria liga isto a uma recusa em reduzir a democracia ao lobismo parlamentar, mas nenhuma delas vê a captura revolucionária do aparelho de Estado como um objetivo estratégico das forças progressistas.

### *Subversão marginal*

A política da subversão marginal, melhor representada pela obra de Judith Butler, está envolvida com a possibilidade de desempenhos de papel social, para sutilmente se deslocar das improvisações dentro de regulações para a invenção de novas regulações. Em *Gender Trouble* ([1990] 1999) e em *Bodies that Matter* (1993), Butler desenvolve esta ideia no contexto de uma política não convencional e dos direitos de indivíduos transexuais. Partindo da teoria da interpelação ideológica de Althusser, ela rejeita a concepção de gênero como sendo uma diferença essencial que expressa uma divisão sexual natural subjacente. Em vez disso, Butler define o gênero como construído através de rituais sociais sustentados pelo poder institucional. De acordo com o construtivismo social, ela propõe que as identidades de gênero são desempenhos culturais que constroem uma sexualidade para o indivíduo. “Gênero”, escreve Butler, “é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos dentro de um quadro regulatório altamente rígido que se consolida com o tempo para produzir a aparência de uma essência, de uma espécie natural de ser” (BUTLER, 1999, p. 33-34). Segue-se disto que os indivíduos podem romper a natureza do gênero, produzindo desempenhos culturais de papéis de gênero que realçam o seu caráter artificial,

construído, expondo subversivamente o modo como o gênero é mais ideológico do que biológico. Pretende-se que o conceito de “performatividade” realce o modo como as identidades sociais ideologicamente naturalizadas e culturalmente dominantes são realmente desempenhos de papéis de acordo com um texto cultural, aqueles que podem, em princípio, ser alterados.

Em *The Psychic Life of Power* (1997b), Butler explica por que estas mudanças progressivas, através de desempenhos subversivos, necessariamente ocorrem nas margens da cultura e da sociedade. Toda afirmação de papéis implica uma referência à sua infração, através das transgressões próprias construídas no “tu não deves” das próprias regulações. Mas a relação de sujeitos com esta oposição entre regulação e transgressão, normalidade e desvio, não é uma relação de escolha totalmente livre. Ao contrário, a transgressão envolve a culpa, enquanto que a conformidade envolve uma subjetividade melancólica, porque está fundada na perda de uma alternativa que nunca se soube que existia. Na sua análise de Althusser, Butler sugere que o efeito ideológico de “chamamento”, ou policiamento ideológico das normas sociais, não é um ato singular, mas uma repetição contínua das interpelações ideológicas, o que significa que o sujeito-cidadão deve constantemente demonstrar a sua inocência através de práticas conformistas. A sua afirmação principal é que, “para Althusser, a eficácia da ideologia consiste em parte na formação da consciência”, de maneira que “se tornar um ‘sujeito’ é, assim, ter sido presumidamente culpado, depois provado e declarado inocente” (BUTLER, 1995, p. 13, 16). O sujeito é “guiado por um amor da lei que pode somente ser satisfeito pelo ritual da punição” (BUTLER, 1995, p. 24). No caso da identidade de gênero, através de um complexo argumento de acordo com a psicanálise, Butler sustenta que esta heterossexualidade [normalizada] surge de um repúdio e preservação simultâneos da homossexualidade [transgressora], porque a heterossexualidade “exige a própria homossexualidade que ela condena” (BUTLER, 1997b, p. 143). Assim, as normas sociais, como aquilo que Butler chama de “matriz

heterossexual” da suposta normalidade da heterossexualidade, evocam necessariamente a possibilidade de alternativas marginalizadas. Em *Excitable Speech* (1997a), Butler sugere que a “ressignificação” (a recuperação da difamação como afirmação) devia ser uma maneira de ativar estas possibilidades marginais como uma estratégia política (BUTLER, 1997a, p. 16).

### *Protesto permanente*

A política do protesto permanente, melhor representada pela obra de Jacques Rancière, propõe que a ação política real envolve uma perturbação indisciplinada que irrompe no espaço da administração social tecnocrática. Em *Disagreement*, Rancière propõe uma distinção fundamental entre a ontologia do campo social, que é caracterizado pela desigualdade hierárquica, e o *status* não ontológico do político, que é caracterizado por uma demanda radical, mas formal, de igualdade baseada no princípio de que todos os homens e mulheres são seres falantes (RANCIÈRE, 1999, p. 19). Rancière descreve a regulação dos arranjos que caracterizam o campo social como sendo “a polícia”, e afirma que, nas concepções convencionais da política como negociação, consenso e administração, o que está realmente acontecendo é o policiamento da hierarquia (RANCIÈRE, 1999, p. 28). A *política*, em contrapartida, acontece quando um grupo social, cujo sofrimento injusto é geralmente ocultado pelas operações de policiamento, assalta o espaço do debate e anuncia que um erro foi cometido. Para Rancière, então, “o político”, a política propriamente, é *teatral*: a política envolve a entrada na “cena política” de um sujeito político até então invisível, “a parte de nenhuma parte”, o grupo que não se encaixa, cuja intervenção, em primeiro lugar, é simplesmente afirmar o seu direito de falar, para dizer “não”, para discordar (RANCIÈRE, 1999, p. 45). A relação entre o campo social hierárquico e o campo igualitário da política é aquela de um “giro”, ou torção, isto é, uma permanente tensão, na qual a operação cotidiana da polícia é permanentemente posta em risco pela presença das injustiças. Estas injustiças geralmente podem ser torcidas para fora da visão,

porque o político não é uma coisa, mas uma possibilidade formal para a rebelião da subjetividade igualitária.

Rancière está pensando em dois casos do político em particular: o proletariado do século XIX, que irrompeu na cena política com demandas socialistas de igualdade radical, e as lutas contemporâneas dos imigrantes “ilegais” na União Europeia, o novo grupo superexplorado e politicamente marginalizado. Se é que, como Rancière sugere, as condições dos imigrantes “sem documentos” são piores do que aquelas da classe operária clássica, porque a situação da política cotidiana – a polícia – hoje eliminou praticamente a dissidência política. Com o advento dos arranjos “pós-democráticos”, através do consenso bipartidário sobre a administração tecnocrática dos problemas sociais, a repressão do político – a sua torção para fora da visão – alcançou um novo patamar (RANCIÈRE, 1995, p. 5-38; 1999, p. 95-122). A combinação do caráter oculto do político, da natureza teatral do protesto político e da sua eliminação tendencial atual explica o interesse de Rancière pela estética. Para Rancière, a polícia determina uma “distribuição do sensível”, significando ao mesmo tempo senso comum e percepção, o que efetivamente oculta a exclusão. Na medida em que o ser político é o ser falante, irromper no palco e começar a falar – antes mesmo de algo ter sido realmente dito –, este é o gesto político *par excellence*, algo que conecta a revelação do invisível da arte com a revelação do sofrimento não visto e não ouvido da política (RANCIÈRE, 2006, p. 12-13). Toda divergência é específica e envolve uma injustiça particular, o que significa que Rancière se recusa a inserir a política num processo ideológico de igualdade crescente. Além disso, Rancière sustenta que o mar de sofrimento não pode ser drenado, porque “a comunidade de iguais nunca pode se tornar coextensiva da sociedade dos desiguais, mas uma não pode existir sem a outra” (RANCIÈRE, 1995, p. 84). Por conseguinte, não existe emancipação geral, somente uma possibilidade permanente de resistência.

*Ruptura radical*

A antiontologia do protesto político de Rancière depende da hipótese da permanência do Estado (e, portanto, da hierarquia social protegida pela polícia), mas ele faz isto com base numa ontologia derivada do *Being and Event* de Alain Badiou (MAY & LOVE, 2008). A polêmica entre Badiou e Rancière acerca da igualdade e da universalidade, a antiontologia e a ontologia, não precisa nos deter aqui. O que é crucial é que a ontologia de Badiou está baseada na ideia de uma ruptura radical com o *status quo*, o que leva à sua conclusão de que a política comunista do igualitarismo radical não pode envolver o Estado capitalista (BADIOU, 2005, p. 121-128). Esta convicção é um fator constante, apesar do deslocamento de Badiou do maoismo da década de 1970 para uma forma política de pequeno grupo altamente radical hoje, aquele que organiza intervenções em torno das questões ligadas às lutas dos trabalhadores imigrantes contra a opressão e a exclusão. A política de ruptura de Badiou está fundada numa ontologia altamente abstrata, baseada na teoria dos conjuntos da matemática, que Badiou descreve como um neoplatonismo, em parte para diferenciar fortemente a sua posição da virada linguística. Para Badiou, a filosofia contemporânea, desde a filosofia analítica anglo-americana até a estetização da razão pós-estruturalista, é uma forma miserável, conformista de sofismo pós-moderno, incapaz de dizer a coisa principal. Quer dizer, o capitalismo neoliberal global é a ruína da universalidade numa multiplicidade de “jogos de linguagem” heterogêneos, uma espécie de atomização niilista do laço social no reino da pura calculabilidade das relações sociais monetarizadas (BADIOU, 1992, p. 55).

Para Badiou, a política só surge do incalculável, na forma de um acontecimento de ruptura com os arranjos existentes, e os sujeitos políticos somente se formam em virtude das posições que os indivíduos assumem nestes eventos políticos inesperados. A ontologia de Badiou é extremamente formal e logicamente coerente, chegando mesmo a incluir uma espécie de “fórmula” para o acontecimento, mas eu só posso lidar com isto descritivamente. É importante observar que Badiou não acha que o ser seja



matemática, mas, ao contrário, que a matemática descreve o que pode ser dito sobre as coisas existentes e que, por causa de algumas questões técnicas na matemática superior, é possível demonstrar que *muitos mundos são possíveis*, isto é, que muitas descrições (em última análise matemáticas) do ser podem ser alcançadas. De acordo com Badiou, o que existe da perspectiva do conhecimento de uma situação (p. ex., a sociologia de uma nação) parece consistir de uma totalidade sem fenda, que descreve não somente o modo como o mundo é, mas também o único modo como o mundo podia ser. Mas, na realidade, sempre existe um elemento que, embora ele diga respeito à situação, não aparece nela, porque a ele é negado o *status* de uma entidade existente. O acontecimento é a descoberta de que uma anomalia diz respeito à situação, o que imediatamente torna o conhecimento existente uma nulidade e invoca um processo radical da reconstituição universal daquilo que existe em torno do lugar do acontecimento. A política é a fabricação de mundos, e o paradigma é a descoberta de Marx de que o proletariado é “a desrazão de toda razão”, isto é, aquilo que Hegel acha que é meramente “a ralé” é, na realidade, uma nova classe universal que destrói totalmente a *Filosofia do Direito* de Hegel e leva, ao contrário, à *Crítica do Programa de Gotha* de Marx. Por conseguinte, Badiou sustenta que “todo acontecimento histórico é comunista, na medida em que o termo ‘comunista’ designa a subjetividade transtemporal da emancipação, a paixão igualitária, a ideia de justiça... uma intolerância da opressão, o desejo de impor o desaparecimento do Estado” (HALLWARD, 2003, p. 240, apud BADIOU).

## O prazer como fator político

A resposta de Žižek ao campo do pós-marxismo combina a política de ruptura radical com uma combinação eclética de ideias retiradas do *Império* (2000) de Hardt e Negri e do *O novo espírito do capitalismo* (2007) de Boltanski, Chiapello e Elliot. Por inclinação mais dispostos a provocações intelectuais controversas do que a um desenvolvimento teórico sistemático, Žižek é melhor interpretado como uma convocação para o despertar da esquerda. Embora ele inicialmente apoiasse a política democrática radical, Žižek agora rejeita a política da subversão marginal e do protesto permanente como sendo nada mais do que uma exigência histórica de um novo senhor. A aceitação pela esquerda da sua própria marginalização confirma, para Žižek, a percepção psicanalítica de que a dominação política depende da interiorização da visão de mundo hegemônica através de apegos inconscientes à autoridade social. A esquerda, em outras palavras, não é o igual e o oposto da direita, mas está na mesma posição, tal como o escravo diante do senhor, ou o paciente histórico diante da autoridade paterna. Portanto, propõe Žižek, a chave para a reinvenção da política pós-marxista de esquerda reside não no acatamento de teorias antiessencialistas, mas na ruptura intelectual e emocional com a aceitação inconsciente da invencibilidade do capitalismo.

Žižek define estas ligações libidinais à autoridade social através do que ele descreve como sendo “prazer inconsciente”, para ele o mecanismo mais importante na ideologia política. Ele combina o conceito althusseriano de ideologia, como um imaginário ideológico inculcado através de rituais institucionais, com a psicanálise lacaniana, que aponta para a satisfação paradoxal com o desprazer obtido pela repetição neurótica. Em termos psicanalíticos, o prazer inconsciente se refere a um excesso de estímulo que está “além [e oposto] do princípio do prazer”, o modo horripilante e repugnante como o sujeito “sai” nas suas fantasias mais profundas e mais obscuras. Estas fantasias circulam em torno do ritual institucional,

que tem a força de uma compulsão de repetição neurótica, algo que Žižek ressalta investigando não como os sujeitos representam as suas ações para si mesmos, mas o que é que eles estão realmente fazendo.

Aquilo para o que Žižek está se dirigindo é esclarecido por sua análise aguçada do nacionalismo etnocêntrico como sendo o inverso inconsciente da política democrática, pois a fidelidade às regras do jogo democrático implica participação nos rituais institucionais do Estado-nação. Mas, afirma Žižek, os rituais institucionais do Estado-nação estão geralmente baseados em exclusões étnicas, estereótipos racistas e assim por diante, apesar das declarações políticas formais sobre os direitos humanos universais e as liberdades civis. Este código obscuro, não escrito:

representa o “espírito da comunidade” na sua maior pureza, exercendo uma forte pressão sobre o indivíduo para que cumpra com o seu encargo de identificação de grupo. Contudo, simultaneamente, isto viola as regras explícitas da vida da comunidade. [...] As regras explícitas, públicas, não bastam, por isso elas devem ser complementadas por um código clandestino, “não escrito” que visava àqueles que, embora não violassem qualquer regra pública, mantêm uma espécie de distância íntima e não se identificam verdadeiramente com o “espírito da comunidade” (ŽIŽEK, 1994, p. 54-55).

Por conseguinte, Žižek propõe que o cimento ideológico de qualquer comunidade política é incrivelmente difícil de desalojar, porque ele não é somente inconsciente, mas seria negado por todo cidadão quando confrontado com a evidência. Porém, o “espírito de comunidade” excludente e vingativo é a única maneira de esclarecer o apoio visceral que o Direito político invoca quando se compromete com a política de bode expiatório, por exemplo, na questão da imigração. Žižek acredita que esta divisão entre lei pública ideologicamente sancionada e um complemento obscuro inconsciente de códigos não escritos de pertencimento de grupo é

estrutural, derivada do surgimento do sujeito autônomo e da divisão entre a esfera pública e a esfera privada:

Quando, como uma consequência da subida ao poder da ideologia igualitária burguesa, o espaço público perde o seu caráter diretamente patriarcal, a relação entre Direito público e o seu inferior superego obsceno é submetida a uma mudança radical. Na sociedade patriarcal tradicional, a transgressão inerente da Lei assume a forma de uma inversão carnavalesca da autoridade: o Rei se transforma num mendigo, a loucura se coloca como sabedoria, e assim por diante. [...] Contudo, uma vez que o Direito público abandona a sua franca roupagem patriarcal e se apresenta como igualitário neutro, o caráter do seu duplo obsceno também se submete a um deslocamento radical: o que agora irrompe na suspensão carnavalesca do Direito público “igualitário” é precisamente a lógica patriarcal autoritária que continua a determinar as nossas atitudes, embora a sua expressão pública direta não seja mais permitida. O “Carnaval” assim se torna a saída para o [prazer] social reprimido: perseguição de judeus, tumultos, violações de grupo... (ŽIŽEK, 1994, p. 56).

Numa extensa análise da ruptura da antiga Iugoslávia (que Žižek, como esloveno, testemunhou pessoalmente), ele afirma que o mecanismo básico em funcionamento no prazer inconsciente que serve de lastro à hegemonia ideológica é a fantasia do roubo do prazer. No nível da fantasia inconsciente, que pode ser racionalmente inferida de uma análise daquilo que os sujeitos políticos realmente fazem nos rituais institucionais do seu Estado-nação, afirma Žižek, está claro que todo cidadão acredita inconscientemente que o seu modo de vida está ameaçado de fora. Žižek insiste que “uma nação *existe* somente até quando o seu *prazer* específico continue a ser materializado num conjunto específico de práticas sociais e transmitido através dos mitos nacionais que estruturam estas práticas” (ŽIŽEK, 1993, p. 202). Na fantasia nacionalista, os grupos marginalizados e os inimigos externos colocam permanentemente em risco o “espírito da comunidade”, de fato ameaçando roubar o prazer que vincula a comunidade política. “A antiga Iugoslávia”, acrescenta Žižek,

“oferece um estudo de caso deste paradoxo, no qual testemunhamos uma rede detalhada de ‘decantações’ e ‘roubos’ do prazer” que leva aos eventos de genocídio da guerra conduzidos pelos sérvios na Bósnia (ŽIŽEK, 1993, p. 204).

Para Žižek, as implicações políticas são diretas, quando não extremamente complicadas. A esquerda deve ter como objetivo o seu golpe contra a participação nos rituais institucionais da comunidade política. Ela deve “discutir a fantasia” do nacionalismo, juntamente com os outros suportes inconscientes do capitalismo. A única maneira de fazer isto, afirma Žižek, é organizar uma identificação inequívoca entre as forças de resistência ao capitalismo e os marginalizados excluídos que são os alvos dos esforços ideologicamente motivados de vincular a comunidade política, tornando-os bodes expiatórios. Para Žižek, esta “parte de nenhuma parte” completamente marginalizada varia de acordo com a circunstância, mas, no sistema mundial contemporâneo, ela é acima de tudo representada pelos milhões incontáveis de favelas do planeta e dos chamados imigrantes ilegais nos países industrializados.

## Radicalização do antagonismo

A intervenção de Žižek procura radicalizar o conceito de antagonismo social, para substituir a visão horizontal de Laclau e Mouffe de campos opostos lutando pela hegemonia num terreno neutro, com uma concepção vertical da luta hegemônica que faz lembrar a dialética do senhor e do escravo de Hegel. De acordo com a interpretação de Žižek, se o significante vazio (ou o “senhor”) determina o modo dominante da subjetividade numa formação discursiva, então as identidades marginais têm uma relação assimétrica com o poder. A competição política ocorre entre os partidos parlamentares e os grupos sociais da contestação democrática – liberais *versus* conservadores, movimentos sociais *versus* administração burocrática, e assim por diante. Todas estas coisas representam esforços para instalar as suas demandas no lugar do poder, através de grupos que já têm alguma relação com a dominação ou com o significante (vazio) “senhor”. O antagonismo social não é a mesma coisa que competição política: no antagonismo social, o “escravo” é “nada”, um elemento completamente excluído, cuja identidade é totalmente negativa; esta é a parte da sociedade com “cadeias radicais”, cuja emancipação acarretaria a reestruturação completa da sociedade. O significante dominante, supõe Žižek, divide os escravos a partir de si mesmos. A autorrelação negativa (a impossibilidade de o escravo alcançar a autoidentidade) é positivada na figura do senhor. Consequentemente, o escravo é o sintoma do senhor, mas o senhor é o antagonista do escravo. “Quando radicalizamos a luta antagônica até o ponto do puro antagonismo”, escreve Žižek, “é sempre um dos dois momentos que, através da positividade do outro, mantém uma autorrelação negativa” (ŽIŽEK, 1990, p. 253).

Levou duas décadas de constante pesquisa e publicação frenética para Žižek extrair dois conjuntos analiticamente distintos de possíveis conclusões a partir desta posição (BOUCHER & SHARPE, 2010, p. 1-28). A primeira inferência é hegeliana: a

dialética do senhor e do escravo, entre a subjetividade hegemônica e o elemento marginalizado, dispara uma luta pelo reconhecimento dinamizado por um desejo inconsciente de plena identidade, que ascende através de uma série de etapas de inclusão cada vez maior, até que uma forma mais universal seja alcançada. A torção psicanalítica de Lacan neste esquema dialético de luta pelo reconhecimento é que o único meio de realmente alcançar a universalidade é renunciar ao sonho de uma identidade plena, isto é, abandonar a fantasia de uma sociedade totalmente harmoniosa e a lógica associada do “roubo do prazer” que a subscreve. Lembrando as formas existencialmente moduladas da filosofia hegeliana, esta é uma dialética contra a finalidade, que mantém aberta a possibilidade do conflito social com um potencial progressivo, recusando-se a postular uma forma final de utopia social. Esta posição é expressa, dentro de uma terminologia às vezes difícil da dialética lacaniana de Žižek, em obras como *Tarrying with the Negative* (1993) e *For They Know Not What They Do* (1991).

A outra possível inferência é anti-hegeliana: a dialética do senhor e do escravo é exterior às lutas pelo reconhecimento que ocorrem na sociedade, porque a revolta do escravo representa uma universalidade pura e formal que não pode ser acomodada no campo político existente. Os escravos opõem a sua universalidade radical à sociedade como um todo, numa postura insurgente que envolve uma política de *tabula rasa* de total destruição de todas as relações sociais existentes. Escrevendo sobre os tumultos de 2006 na França, disparados pela repressão policial e pela hostilidade do governo em relação à juventude (principalmente muçulmana) nos subúrbios satélites de Paris, Žižek sustenta que:

O fato de que os manifestantes violentos queriam e exigiam ser reconhecidos como plenos cidadãos franceses, é claro, sinaliza não somente o fracasso em integrá-los, mas ao mesmo tempo a crise do modelo francês de integração na cidadania, com sua normatividade excludente implicitamente racista. [...] É por isso que a exigência dos manifestantes de serem reconhecidos implica a rejeição da própria estrutura

através da qual o reconhecimento ocorre. É um pedido para a reconstrução de uma nova estrutura universal (ŽIŽEK, 2008b, p. 66).

A análise de Žižek é às vezes obstruída por provocações teóricas, desvios pop-culturais e terminologia barroca. Assim, por exemplo, a revolta do “universal singular” contra o capitalismo deve ser orientada por uma teoria política do “decisionismo voluntarista”, que deve estar combinado com o “mecanismo cartesiano”, para gerar uma “teoria materialista da Graça” (ŽIŽEK, 1999, p. 114-119). Há realmente algumas questões a serem levantadas sobre a forma e a essência dessas análises, especificamente visto que a interpretação de Žižek da psicanálise lacaniana pode às vezes ser desafiada (cf. BOUCHER, 2004; ŽIŽEK, 2004).

No entanto, como seu núcleo, a obra de Žižek é uma convocação para que a esquerda retorne às lutas dos oprimidos e explorados contra a dominação e a exclusão, baseada numa universalidade normativa de princípios que rejeita totalmente o particularismo comunal pós-moderno e a política de identidade liberal. Ele expressa isto em termos quase religiosos como uma determinação “messiânica”:

Hoje, mais do que nunca, se tem de insistir no fato de que a única maneira aberta para o surgimento de um acontecimento é aquela de romper o círculo vicioso da globalização com particularização, [re]afirmando a dimensão da universalidade *contra* a globalização capitalista. [...] O que precisamos hoje é o gesto que destruiria a globalização capitalista a partir do ponto de vista da Verdade universal, tal como o cristianismo paulino fez com o Império Romano global (ŽIŽEK, 1999, p. 211).



## Retorno a Lenin

Contra este pano de fundo, Žižek propõe uma política neocomunista baseada numa (espécie) de retorno a Lenin. Ele sustenta que os maiores obstáculos para o renascimento da esquerda não são a democracia liberal nem o capitalismo global, mas a hesitação da esquerda baseada numa ligação psicológica inconsciente com eles. Os seus livros mais recentes, *In Defense of Lost Causes* (2008a) e *Living in the End Times* (2010), representam uma terapia de choque para a esquerda, uma bateria de provocações retóricas e desafios intelectuais destinados a trazer os progressistas cara a cara com a prova da sua cumplicidade oculta com a própria coisa contra a qual eles afirmam se opor. Termos altamente emotivos, como “terror revolucionário” e “colapso econômico” são utilizados para extrair reações viscerais de horror vindas dos seus leitores (presumivelmente de esquerda), coisa que Žižek então confronta com a evidência de que estas reações são, de fato, guiadas pelos defensores de direita do sistema. Assim, por exemplo, Žižek admite que “o objetivo verdadeiro da [sua] ‘defesa das causas perdidas’ não é defender o terror stalinista etc., mas tornar problemática a alternativa muito fácil da liberal-democracia” (ŽIŽEK, 2008a, p. 6). Como já vimos, a justificação de Žižek desta drástica intervenção é a sua crença de que a esquerda contemporânea se tornou bastante confortável, entrincheirada nas manobras de identidade política que aceitam que o capitalismo é permanente e a democracia liberal desejável, ou ficou congelada numa postura de negação a que faltam os esforços para realmente transformar o Estado. Em outras palavras, numa acusação lancinante da esquerda atual, Žižek acha que aqueles que reivindicam ser pós-Marx não têm nada a dizer para os miseráveis da terra.

De acordo com Žižek, a análise fundamental de Daniel Bell está correta: há uma “contradição cultural” entre os efeitos atomizadores do hedonismo consumista e a solidariedade social exigida para

manter o capitalismo global e a democracia liberal. Os defensores do sistema trilham dois caminhos. Por um lado, os “antitotalitários”, vindos da Nova Filosofia através da sociologia dominante, declararam que qualquer política além de uma militante defesa dos direitos humanos leva inevitavelmente a uma catástrofe totalitária baseada numa utopia de pesadelo. A chantagem política contemporânea, insiste Žižek, é a escolha forçada entre democracia liberal ou terrorismo fundamentalista, o que exclui previamente a alternativa radical de uma política anticapitalista baseada num regime governamental que não seja o liberalismo parlamentar (ŽIŽEK, 2008a, p. 2). Por outro lado, tanto os neoliberais quanto os neoconservadores (incluindo os seus clones neotrabalhistas e social-democratas) estão preocupados com o fato de o capitalismo radical de livre-mercado solapar a solidariedade social. Eles falam desta preocupação por intermédio de “uma mistura de liberalismo econômico com um espírito de comunidade minimamente ‘autoritário’” (ŽIŽEK, 2008a, p. 2), de maneira que o populismo de direita e a legislação antiliberal dão passos constantes para frente. Nas condições nas quais o acordo bipartidário entre os partidos do governo se deslocou até agora para a direita, para quem os partidos liberais, como os partidos verdes na Europa e na Austrália, são vistos como “extremistas”, a democracia parlamentar se torna cada vez mais inclinada pela política autoritária. Ao mesmo tempo, observa Žižek, o *ethos* dominante da sociedade contemporânea está no espírito de Francis Fukuyama e na sua ideia do “fim da história”: o capitalismo liberal-democrata é aceito como a forma finalmente encontrada da melhor sociedade possível; tudo o que se pode fazer é torná-lo mais justo, tolerante etc. (ŽIŽEK, 2008a, p. 421). Dificilmente houve uma época na história humana em que fosse tão difícil colocar os problemas filosóficos sobre o bem-viver e o melhor regime político *como questões*, sem que uma caça às bruxas de “totalitarismo” irrompesse por todos os lados.

Romper com este consenso monolítico exige força de vontade política, afirma Žižek; contudo, há sinais de que a questão pode pelo menos ser levantada novamente, ou seja, se de fato o capitalismo é

eterno e o liberalismo a única forma de governo possível para a sociedade humana. Descrevendo metaforicamente estes sintomas de colapso pairando como os “quatro cavaleiros do apocalipse” bíblicos, Žižek lista os quatro principais antagonismos do capitalismo global da seguinte maneira:

- Crise ecológica.
- Novos desenvolvimentos técnico-científicos, especialmente a ciência genética e a revolução biotecnológica.
- Novas formas de propriedade intelectual, que no contexto de revolução da informática desafia a propriedade privada do conhecimento.
- Novas formas de exclusão social, especialmente a proliferação extraordinária de favelas no mundo desenvolvido (ŽIŽEK, 2008a, p. 421-427).

O primeiro antagonismo parece muito com um limite externo ao crescimento capitalista, enquanto somente o último antagonismo fornece um agente político minimamente plausível, ou seja, as massas excluídas do “planeta favela”, cuja emergência fosse “talvez o acontecimento geopolítico crucial da nossa época” (ŽIŽEK, 2008a, p. 424). A crescente inquietação nestas zonas de exclusão do capitalismo global significa “uma população que vive fora do controle do Estado, em condições meio à margem da lei, na terrível carência de formas mínimas de auto-organização” (ŽIŽEK, 2008a, p. 424). Gerando todos estes antagonismos, insiste Žižek, está o “antagonismo de grau zero” entre os incluídos e os excluídos, que fornece a matriz para a integração de todos os quatro *outsiders* da crise numa teoria conceitualmente unificada com uma estratégia política coerente (ŽIŽEK, 2008a, p. 428).

No contexto desta análise do capitalismo global não surpreende que a convocação de Žižek para um “retorno a Lenin” tenha sido modelado através de uma reabilitação do maoismo, pois esta descrição algo impressionista da crise final e da oposição popular lembra grandemente as ideias de Mao sobre o socialismo camponês, a estratégia militar e o colapso imperialista. Žižek agora

defende uma variante ecológica da ditadura do proletariado fundada na “eterna ideia do comunismo igualitário”, com base na apresentação de Badiou de uma política neocomunista:

Na sua *Logiques des Mondes*, Alain Badiou elabora a eterna ideia da política da justiça revolucionária em operação a partir dos... jacobinos até Lenin e Mao. Ela consiste de quatro momentos: *voluntarismo* (a crença de que se pode mover montanhas, ignorar leis e obstáculos “objetivos”); *terror* (uma vontade implacável de esmagar o inimigo do povo); *justiça igualitária* (sua imposição brutal imediata, sem qualquer compreensão das “circunstâncias complexas” que supostamente nos obrigam a proceder gradualmente); e, por último, mas não menos importante, *confiança no povo* – basta lembrar dois exemplos aqui, Robespierre... e Mao (ŽIŽEK, 2008a, p. 157).

O coringa do baralho é o terror revolucionário. Este não é o lugar para uma análise completa desta provocação particular (porém, cf. BOUCHER, 2010). Basta observar que a ligação que Žižek afirma haver entre a política comunista e o terror jacobino de Robespierre fora documentada previamente pela análise democrática radical de Marx vinda de Laclau e Mouffe. Tudo que Žižek fez foi invertê-la da crítica para a afirmação, sem contestar os seus termos fundamentais. Mas foi Žižek que mostrou muito efetivamente que esta ideia particular se origina na direita “antitotalitária”. Aceitando os termos do antagonista, Žižek não admite de fato previamente a derrota?

Mas nas obras recentes destinadas à divulgação, Žižek está menos interessado em provocar a esquerda teórica do que em comunicar a um grande público a validade permanente das ideias marxistas. Žižek utiliza o seu *status* de celebridade intelectual para expor a violência estrutural inerente a um sistema de lucro global que é completamente não controlado por controles democráticos importantes ou regulações internacionais cabíveis (ŽIŽEK, 2008a). Ele sonda a responsabilidade moral e política de políticos e economistas pela crise financeira global e liga a sua cegueira

ideológica de uma forma aguçada à experiência de milhões de pessoas que realmente têm de pagar pelo colapso das instituições financeiras com os seus empregos, moradias e vidas familiares (ŽIŽEK, 2009). Žižek conecta a guerra ilegal contra o Iraque e os abusos dos direitos humanos na “guerra ao terrorismo” às contradições maciças do Ocidente, em que se diz ideologicamente ser impossível fazer algo errado na confrontação com um “eixo do mal”, ainda que a democracia supostamente defendida fosse cada vez menos importante (ŽIŽEK, 2002). Ele leva a cabo uma empolada análise filosófica de como o capitalismo neoliberal, com sua promoção da gratificação autointeressada como sendo o maior bem, juntamente com as restrições cada vez mais autoritárias das liberdades democráticas que correspondem aos estados de segurança existindo em condições semipermanentes de emergência, reduz todos os valores ao valor da autopreservação, a partir do que, para a perspectiva covarde da crua sobrevivência, parece que qualquer coisa é absolutamente legítima contra o “terrorismo global” (ŽIŽEK, 2005). Finalmente, Žižek indica que o rápido recrutamento de militantes das grandes favelas em torno das cidades mais desenvolvidas, para o islamismo radical ou para as insurgências maoistas, acontece por causa de condições que podem ser diretamente atribuídas ao imperialismo ocidental (ŽIŽEK, 2010). Sem por um momento sequer endossar as atrocidades terroristas, Žižek tem a coragem de propor que a destruição das torres gêmeas em Nova York é para o sistema mundial contemporâneo o equivalente do desastre do Titanic para o mundo que foi destruído na Primeira Guerra Mundial (ŽIŽEK, 2002, p. 15). O “mundo atonal” luxuoso, mas atomizado do individualismo contemporâneo, começou a se desintegrar enquanto corre ininterruptamente para contradições internas (crises financeiras, revoltas marginais) e limitações externas (crise ambiental, o surgimento do Estado capitalista chinês), e o 11 de Setembro é o símbolo desta ruptura.

Finalmente, no entanto, foi Alain Badiou no seu *The Communist Hypothesis* (2010) que melhor resumiu o dilema da ruptura

neocomunista a partir do pós-marxismo. Este não parece ser capaz de escapar das ideias sobre as rupturas contingentes com estruturas totalmente abrangentes. De acordo com Badiou, a ideia de comunismo é uma ruptura igualitária com o capitalismo como manutenção do *status quo*, que teve dois fracassos experimentais principais, no socialismo do século XIX e no comunismo histórico. Mais do que ver estes como processos de aprendizagem dentro de uma dinâmica emancipatória, Badiou propõe que “a ideia comunista é o que constitui o sujeito político em formação do indivíduo como... sua projeção na história” (BADIU, 2010, p. 237). Na verdade, no vocabulário althusseriano, “a ideia comunista é a operação imaginária por intermédio da qual uma subjetivação individual projeta um fragmento do real político na narrativa simbólica da história... [isto é] a ideia é... ideológica” (BADIU, 2010, p. 240). O espectro que assombra toda esta definição é aquele da arbitrariedade, ligada ao voluntarismo político (portanto, as glorificações de Mao e Lenin como figuras da força política heroica).

## **Resumo dos pontos principais**

### *A crítica democrática radical do leninismo*

- Laclau e Mouffe afirmam que o marxismo-leninismo dependia de uma série de hipóteses clássicas sobre a sociedade – a capacidade de um grupo social de encarnar a universalidade normativa, a redução dos fenômenos ideológico-políticos ao desenvolvimento econômico, a centralidade do Estado para a realização de uma sociedade racional – que foram agora desmentidas.
- Eles propõem que, na evolução do marxismo, a noção de Gramsci de hegemonia ideológica fornece uma saída, ao refletir sobre a política em termos da formação de sujeitos coletivos baseada na hegemonia ideológica. A esquerda não percebeu isto e nem articulou o seu projeto com os novos movimentos sociais das décadas de 1970 e 1980, e por isso pagou o preço por sua fixação na classe.

### *Discurso, hegemonia e antagonismo*

- Laclau e Mouffe analisam a política em termos da criação de formações discursivas, um conceito que une a ideia gramsciana de bloco histórico com uma teoria do discurso pós-estruturalista como a criação de cadeias de equivalência e diferença na articulação de identidades sociopolíticas.
- Eles propõem que hegemonia significa a criação de um sujeito coletivo cuja visão de mundo define o que pode ser imaginado na sociedade, através da instalação deste significante dominante definidor do sujeito coletivo num lugar vazio do poder político.
- Não obstante, nenhuma hegemonia é total, porque todo sujeito coletivo é definido por sua oposição ao antagonista social, com a consequência de que o conflito político é um aspecto permanente da vida social.

### *Novos conceitos de estratégia política*

- Para Laclau e Mouffe, a implicação disso é que a esquerda deve se tornar radicalmente democrática, procurando desenvolver uma política igualitária cujo objetivo estratégico é mais a hegemonia da esquerda (tal como definida acima) do que a eliminação do antagonista social.
- Os conceitos de cidadania democrática como participação ativa nos movimentos políticos e na política democrática enquanto contestação permanente das relações sociais, juntamente com uma adoção da ideia de Revolução Democrática da Modernidade, são o meio, para Laclau e Mouffe, de evitar a queda na “tentação jacobina” da política marxista-leninista.
- Para outros pós-marxistas, a subversão marginal, o protesto permanente e os momentos de ruptura radical fornecem pontos de entrada para a política de esquerda num panorama contemporâneo dominado pela crença ideológica na administração tecnocrática dos problemas sociais que efetivamente tenta eliminar totalmente a real política.

### *O retorno a Lenin de Žižek*

- A análise de Žižek sugere que esta espécie de participação de esquerda na política democrática, sem qualquer objetivo estratégico de transformar a sociedade e revolucionar o Estado, realmente evidencia uma ligação inconsciente com a permanência do capitalismo.
- A sua alternativa é definir o antagonismo social em linhas hegelianas como a dialética do senhor e do escravo, algo que o leva praticamente a propor novas formas de universalidade e uma orientação revolucionária para o Estado, expressas através de pedidos de “retorno a Lenin”.



---

## Leituras complementares

Os leitores que desejam dar prosseguimento ao marxismo ocidental mais profundamente deveriam começar com a obra mais abrangente, *Marxism and Totality* (1984) de Martin Jay. *Considerations on Western Marxism* (1979) de Perry Anderson permanece uma curta obra clássica e *From the Marxism to Post-Marxism* (2009) de Göran Therborn traz a história até esta data com a sua pesquisa impressionante. *Marxism and Philosophy* (1986) de Alex Callinicos é um excelente estudo crítico das principais escolas do marxismo a partir de uma perspectiva compreensiva até as correntes clássica e analítica. *The Two Marxisms* (1980) de Alvin Gouldner faz uma pertinente distinção entre marxismo “científico” e marxismo “crítico” semelhante à diferença entre socialismo científico e filosofia social que aparece neste livro. *Main Currents of Marxism* (1978) de Leslek Kolakowski é uma pesquisa de três volumes com uma vasta quantidade de informações valiosas, infelizmente animadas pelo espírito de demolição positivista do marxismo. *Marxism after Marx* (2007) de David McLellan é uma grande história social do movimento marxista em termos da política comunista das organizações da classe operária, traçando a evolução doutrinária marxista desde a Europa do século XIX, passando pela Rússia e pela China, até o mundo em desenvolvimento do período do pós-guerra. O seu *Karl Marx: His Life and Thought* (1973) é uma excelente introdução ao próprio Marx. Em *Marxism and History* (1998), S.H. Rigby fornece um resumo compreensivo da pesquisa histórica marxista a partir de uma perspectiva não marxista, enquanto Paul Blackledge, em *Reflections on the Marxist Theory of History* (2006), fornece uma perspectiva marxista.

O *Late Capitalism* (1975) de Ernest Mandel e *A Theory of Capitalist Regulation* (1979) de Michel Aglietta são lugares para

começar a ler a respeito da economia política marxista hoje. (Há algumas referências mais especializadas no capítulo 1.) *The Long Twentieth Century* (1994) de Giovanni Arrighi, *Empire of Capital* (2003) de Ellen Wood, *The World We Are Entering, 2000-2050* (2002) de Immanuel Wallerstein e *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism* (2010) de David Harvey trazem estas posições até agora. Além disso, eu recomendo fortemente que o leitor investigue a Teoria da Regulação, especialmente Michel Aglietta, Bob Jessop e Alain Lipietz, como um dos mais sérios e interessantes programas de pesquisa em torno da economia política.

*Understanding Rawls* (1977) de Robert Wolff faz um número de críticas penetrantes do liberalismo político moderno, tal como faz C.B. Macpherson em *The Rise and Fall of Economic Justice* (1987). *Rescuing Justice* (2008), de G.A. Cohen é provavelmente a réplica igualitária mais impressionante a Rawls. Moshe Postone, em *Time, Labor and Social Domination* (1996), desenvolve uma crítica do capitalismo baseado numa concepção da prosperidade humana extraída dos *Grundrisse* de Marx. *Democracy against Capitalism* (1995) de Ellen Wood representa tudo o que há de melhor no marxismo pós-clássico contemporâneo; eu interpreto a sua contribuição como uma teoria da virtude cívica da participação política, com consequências radicais. *Equality* (2000) de Alex Callinicos é uma réplica marxista espirituosa ao liberalismo, defendendo o igualitarismo de uma perspectiva socialista não de mercado. *Between Facts and Norms* (1996) de Habermas é um esforço impressionante no sentido de articular o republicanismo político que incorpora o melhor do liberalismo sem aceitar a sua concepção atomística da existência humana. *Habermas: Introduction and Analysis* (2010) de David Ingram é uma excelente introdução crítica aos elementos mais recentes desta teoria complexa. *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit* (O direito à liberdade: Fundamento de uma forma democrática da vida ética) (2011) de Honneth é uma nova e importante contribuição às teorias influenciadas pelo marxismo

sobre a justiça social, defendendo em linhas dialéticas as implicações solidárias e igualitárias de normas que historicamente se desenvolveram dentro do capitalismo.

---

## Referências

ADORNO, T. (2007a). "Commitment". In: JAMESON, F. (ed.). *Aesthetic and Politics*. Londres: Verso, p. 177-195.

\_\_\_\_\_ (2007b). *Philosophy of Modern Music*. Londres: Continuum.

\_\_\_\_\_ (2007c). "Reconciliation under Duress". In: JAMESON, F. (ed.). *Aesthetic and Politics*. Londres: Verso, p. 151-176.

\_\_\_\_\_ (2005). *Minima Moralia* – Reflections from Damaged Life. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1998). *Quasi una fantasia* – Essays on Modern Music. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1987). "Late Capitalism or Industrial Society?" In: MEJA, V. et al. (eds.). *Modern German Sociology*. Nova York: Columbia University Press, p. 33-56.

\_\_\_\_\_ (1973). *Negative Dialectics*. Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_ (1967). "Sociology and Psychology" [Parte 2]. *New Left Review*, 1 (47), p. 79-97.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.

ADORNO, T. et al. (1964). *The Authoritarian Personality*. Nova York: Wiley.

AGLIETTA, M. (1979). *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*. Londres: Verso.

ALTHUSSER, L. (1976). *Essays in Self-Criticism*. Londres: New Left Books.

\_\_\_\_\_ (1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books.

\_\_\_\_\_ (1969). *For Marx*. Londres: New Left Books.

ALTHUSSER, L. & BALIBAR, É. (1970). *Reading Capital*. Londres: New Left Books.

AMIN, S. (1974). *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Economics of Underdevelopment*. Nova York: Monthly Review.

ANDERSON, P. (1979). *Considerations on Western Marxism*. Londres: New Left Books.

\_\_\_\_\_ (1976). "The Antinomies of Antonio Gramsci". *New Left Review*, 100, p. 5-78.

\_\_\_\_\_ (1974a). *Lineages of the Absolutist State*. Londres: New Left Books.

\_\_\_\_\_ (1974b). *Passages from Antiquity to Feudalism*. Londres: New Left Books.

ANTONIAN, A. (1987). *Toward a Theory of Eurocommunism: The Relationship of Eurocommunism to Eurosocialism*. Nova York: Greenwood Press.

ARATO, A. & BREINES, P. (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT.

\_\_\_\_\_ (1979). *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. Londres: Pluto.

ARONSON, R. (1995). *After Marxism*. Nova York: Guilford.

ARRIGHI, G. (1974). *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. Londres: Verso.

BADIOU, A. (2010). *The Communist Hypothesis*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ *Being and Event*. Londres: Continuum.

\_\_\_\_\_ (1992). *Manifesto for Philosophy*. Albânia, NY: Suny.

BALIBAR, É. (1995). *The Philosophy of Marx*. Londres: Verso.

BARRETT, M. (1993). "Althusser's Marx, Althusser's Lacan". In: KAPLAN, E.A. & SPRINKER, M. (orgs.). *The Althusserian Legacy*. Londres: Verso, p. 169-181.

\_\_\_\_\_ (1980). *Women's Oppression Today: Problems in Marxist-Feminist Analysis*. Londres: Verso.

BENHABIB, S. (1995). "The Debate over Women in Moral Theory Revisited". In: MEEHAN, J. (ed.). *Feminists Read Habermas – Gendering the Subject of Discourse*. Londres: Routledge, p. 181-213.

\_\_\_\_\_ (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Normative Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press.

BENJAMIN, W. (1973). "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction". In: ARENDT, H. (ed.). *Illuminations*. Londres: Jonathan Cape, p. 219-254.

BENTON, T. (1984). *The Rise and Fall of Structuralist Marxism: Althusser and His Influence*. Basingstoke: Macmillan.

BERNSTEIN, J.M. (1995). *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. Londres: Routledge.

BOBBIO, N. (1996). *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*. Cambridge: Polity.

BOGGS, C. (1982). *The Impasse of European Communism*. Boulder, CO: Westview.

\_\_\_\_\_ (1976). *Gramsci's Marxism*. Londres: Pluto.

BOIS, G.(1984). *The Crisis of Feudalism: Economy and Society in Eastern Normandy 1300-1550*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOLTANSKI, L. et al. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. Londres: Verso.

BOUCHER, G. (2010). "An Inversion of Radical Democracy: The Republic of Virtue in Žižek's Revolutionary Politics". *International Journal of Žižek's Studies*, 4 (2), p. 1-25.

\_\_\_\_\_ (2004). "The Antinomies of Slavoj Žižek". *Telos: A Quarterly Journal of Critical Thought*, 129, p. 150-172.

BOUCHER, G. & SHARPE, M. (2010). *Žižek and Politics: A Critical Introduction*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

BUCHANAN, A. (1982). *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

BUCCI-GLUCKSMANN, C. (1980). *Gramsci and the State*. Londres: Lawrence & Wishart.

BURSTON, D. (1991). *The Legacy of Erich Fromm*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BUTLER, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_ (1997a). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_ (1997b). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (1995). "Conscience Doth Make Subjects of Us All". *Yale French Studies*, 88, p. 6-26.

CALLINICOS, A. (2000). *Equality*. Cambridge: Polity.

\_\_\_\_\_ (1988). *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

\_\_\_\_\_ (1976). *Althusser's Marxism*. Londres: Pluto.

CARRILLO, S. (1978). *"Eurocommunism" and the State*. Westport, CT: Lawrence Hill.

CARVER, T. (1983). *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*. Brighton: Wheatsheaf.

CHANG, J. & HALLIDAY, J. (2005). *Mao: The Unknown Story*. Nova York: Knopf.

CHODOS, H. (2007). "Marxism and Socialism". In: GLASER, D. & WALKER, D. (eds.). *Twentieth-Century Marxism: A Global Introduction*. Abington: Routledge, p. 177-195.

CLAUDIN, F. (1978). *Eurocommunism and Socialism*. Londres: New Left Books.

COHEN, G. (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

DAVIES, R.W. (1995). "Forced Labour Under Stalin: The Archive Revelations". *New Left Review*, 214, p. 62-80.

DE STE CROIX, G.E.M. (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

DERANTY, J.-P. (2009). *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.

DERRIDA, J. (1994). *Spectres of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning and the New International*. Londres: Routledge.



DRAPER, H. (1977). *Karl Marx's Theory of Revolution* – Vol. 2: The Politics of Social Classes. Nova York: Monthly.

\_\_\_\_\_ (1972). "Marx and Engels on Women's Liberation". In: SALPER, R. (ed.). *Female Liberation: History and Current Politics*. Nova York: Alfred Knopf, p. 83-107.

ELLIOTT, G. (1987). *Althusser: The Detour of Theory*. Londres: Verso.

ELSTER, J. (1986). *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

ENGELS, F. (1950a). "Introduction to *Dialectics of Nature*". In: ENGELS, F. & MARX, K. (orgs.). *Marx-Engels Selected Works*. Londres: Lawrence & Wishart, p. 57-73.

\_\_\_\_\_ (1950b). "Letter to Bloch, 21-22 September 1890". In: ENGELS, F. & MARX, K. (eds.). *Marx-Engels Selected Works*. Londres: Lawrence & Wishart, p. 443-444.

\_\_\_\_\_ (1950c). "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy". In: ENGELS, F. & MARX, K. (eds.). *Marx-Engels Selected Works*. Londres: Lawrence & Wishart, p. 324-364.

\_\_\_\_\_ (1950d). "Socialism Utopian and Scientific". In: ENGELS, F. & MARX, K. (eds.). *Marx-Engels Selected Works*. Londres: Lawrence & Wishart, p. 86-142.

FEENBERG, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_ (1981). *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Oxford: Martin Robertson.

FRANK, P. (1979). *The Fourth International: The Long March of the Trotskysts*. Londres: Ink Links.

FRASER, N. (1995). "What's Critical about Critical Theory". In: MEEHAN, J. (ed.). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. Londres: Routledge, p. 21-55.

FREUD, S. (2001a). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud – Vol. XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*. Londres: Vintage.

\_\_\_\_\_ (2001b). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud – Vol. XIX (1923-1925): The Ego and the Id and Other Works*. Londres: Vintage.

\_\_\_\_\_ (2001c). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud – Vol. XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and Its Discontents, and Other Works*. Londres: Vintage.

FROMM, E. (1966). *Marx's Concept of Man*. Nova York: Frederick Ungar.

GERAS, N. (1990). *Discourse of Extremity: Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1985). "The Controversy about Marx and Justice". *New Left Review*, 1 (150), p. 47-85.

\_\_\_\_\_ (1983). *Marx and Human Nature: The Refutation of a Legend*. Londres: Verso.

GRAMSCI, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: Lawrence & Wishart.

HABERMAS, J. (1999). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, MA: MIT.

\_\_\_\_\_ (1996). *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT.

\_\_\_\_\_ (1992). "Concluding Remarks". In: CALHOUN, C. (org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT, p. 464-469.

\_\_\_\_\_ (1991a). "A Reply". In: HONNETH, A. & JOAS, H. (eds.). *Communicative Action*. Cambridge, MA: MIT, p. 214-264.

\_\_\_\_\_ (1991b). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT.

\_\_\_\_\_ (1989). "The Tasks of a Critical Theory of Society". In: KELLNER, D. & BRONNER, S.E. (eds.). *Critical Theory and Society: A Reader*. Nova York: Routledge, p. 292-312.

\_\_\_\_\_ (1987a). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: Polity.

\_\_\_\_\_ (1987b). *The Theory of Communicative Action: System and Life-world*. Boston, MA: Beacon.

\_\_\_\_\_ (1984). *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: MA, Beacon.

\_\_\_\_\_ (1979a). *Communication and the Evolution of Society*. Londres: Heinemann.

\_\_\_\_\_ (1979b). "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin". *New German Critique*, 17, p. 30-59.

\_\_\_\_\_ (1975). *Legitimation Crisis*. Boston, MA: Beacon.

\_\_\_\_\_ (1973). *Theory and Practice*. Boston, MA: Beacon.

\_\_\_\_\_ (1972). *Knowledge and Human Interests*. Londres: Heinemann.

\_\_\_\_\_ (1970). *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*. Boston, MA: Beacon.

HALL, S. & JACQUES, M. (eds.) (1983). *The Politics of Thatcherism*. Londres: Lawrence & Wishart (em associação com Marxism Today).

HALLWARD, P. (2003). *Badiou: A Subject to Truth*. Mineápolis, MN: University of Minnesota Press.

HARDT, M. & NEGRI, A. (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HAUG, W. (1986). *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*. Cambridge: Polity.

HEGEL, G.W.F. (1977). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (1956). *The Philosophy of History*. Nova York: Dover.

HELD, D. (1980). *Introduction to Critical Theory*. Berkeley, CA: University of California Press.

HINDESS, B. & HIRST, P. (1975). *Pre-Capitalist Modes of Production*. Londres: Routledge & Keagan Paul.

HIRST, P. (1976). "Althusser's Theory of Ideology". *Economy and Society*, 5 (4), p. 385-411.

HONNETH, A. (2003). "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser". In: FRASER, N. & HONNETH, A. (eds.). *Redistribution or Recognition? – A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso, p. 110-197.

\_\_\_\_\_ (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Theory*. Cambridge: Polity.

\_\_\_\_\_ (1991). *The Critique of Power: Reflexive Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, MA: MIT.

HORKHEIMER, M. (1982). *Critical Theory: Selected Essays*. Nova York: Continuum.

\_\_\_\_\_ (1974). *Eclipse of Reason*. Nova York: Seabury.

HUNLEY, J.D. (1991). *The Life and Thought of Friedrich Engels: A Reinterpretation*. New Haven, CT: Yale University Press.

INGRAM, D. (1987). *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, CT: Yale University Press.

ITŌ, M. (1988). *The Basic Theory of Capitalism: The Forms and Substance of the Capitalist Economy*. Basingstoke: Macmillan.

JACOBY, R. (1986). *The Repression of Psychoanalysis – Otto Fenichel and the Political Freudians*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

JAMESON, F. (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

JAY, M. (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley, CA/Los Angeles, CA: University of California Press.

\_\_\_\_\_ (1973). *The Dialectical Imagination*. Boston, MA: Little Brown.

JESSOP, B. (1985). *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*. Basingstoke: Macmillan.

KADVANY, J. (2011). *Imré Lakatos and the Guises of Reason*. Durham, NC: Duke University Press.

KELLNER, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_ (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Basingstoke: Macmillan.

LACLAU, E. (2000). "Constructing Universality". In: BUTLER, J. et al. (eds.). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso, p. 281-307.

\_\_\_\_\_ (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: New Left Books.

LACLAU, E. & MOUFFE, C. (1987). "Post-Marxism without Apologies". *New Left Review*, 163, p. 40-82.

\_\_\_\_\_ (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

LAKATOS, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

LARRAIN, J. (1979). *The Concept of Ideology*. Londres: Hutchinson.

LECOURT, D. (1975). *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Londres: New Left Books.

LEFORT, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity.

LENIN, V.I. (1977a). *Selected Works in Three Volumes*. Vol. 1. Moscou: Progress.

\_\_\_\_\_ (1977b). *Selected Works in Three Volumes*. Vol. 2. Moscou: Progress.

\_\_\_\_\_ (1977c). *Selected Works in Three Volumes*. Vol. 3. Moscou: Progress.

LEVINE, N. (1975). *The Tragic Deception: Marx contra Engels*. Oxford: Clio.

LÉVI-STRAUSS, C. (1968). *Structural Anthropology*. Londres: Routledge.

LUKÁCS, G. (2007). "Realism in the Balance". In: JAMESON, F. (ed.). *Aesthetics and Politics*. Londres: Verso, p. 28-59.

\_\_\_\_\_ (1975). *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics*. Cambridge, MA: MIT.

\_\_\_\_\_ (1972). *Political Writings, 1919-1929*. Londres: Merlin.

\_\_\_\_\_ (1971a). *History and Class Consciousness*. Londres: Merlin.

\_\_\_\_\_ (1971b). *The Theory of the Novel*. Londres: Merlin.

\_\_\_\_\_ (1970a). *Writer and Critic and Other Essays*. Londres: Merlin.

\_\_\_\_\_ (1970b). *Lenin: A Study on the Unity of His Thought*. Londres: New Left Books.

\_\_\_\_\_ (1963). *Die Eigenart des Ästhetischen*. Neuwied: Luchterhand.

MANDEL, E. (1995). *Long Waves of Capitalism Development: A Marxist Interpretation*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1986). *The Meaning of the Second World War*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1978a). *Late Capitalism*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1978b). *The Second Slump: A Marxist Analysis of Recession in the Seventies*. Londres: Verso.

MARCUSE, H. (1999). *Reason and Revolution*. Amherst, NY: Humanity Books.

\_\_\_\_\_ (1972). *Counter-revolution and Revolt*. Londres: Allen Lane.

\_\_\_\_\_ (1969). *An Essay on Liberation*. Londres: Allen Lane.

\_\_\_\_\_ (1968). *Negations: Essays in Critical Theory*. Harmondsworth: Penguin.

\_\_\_\_\_ (1966). *Eros and Civilization*. 2. ed. Boston, MA: Beacon.

\_\_\_\_\_ (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon.

MARX, K. (1973). *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin.

MARX, K. & ENGELS, F. (1953). *Marx-Engels Selected Correspondence*. Moscou: Foreign.

MAT, T. & LOVE, J. (2008). "From Universality to Equality: Badiou's Critique of Racière". *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 12 (2), p. 51-69.

McCARTHY, T. (1996). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT.

MIKLITSCH, R. (1995). "The Rhetoric of Post-Marxism: Discourse and Institutionality in Laclau and Mouffe, Resnick and Wolff". *Social Text*, 45 (14-4), p. 167-196.

MOUFFE, C. (1992a). "Preface: Democratic Politics Today". In: MOUFFE, C. (ed.). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Londres: Verso, p. 1-14.

\_\_\_\_\_ (1992b). *The Return of the Political*. Londres: Verso.

NAPOLITANO, G. (1977). *The Italian Road to Socialism*. Westport, CT: Lawrence Hill.

NEUMANN, F. (1942). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Londres: Gollancz/Left Book Club.

OFFE, C. (1985). *Disorganized Capitalism*. Cambridge, MA: MIT.

\_\_\_\_\_ (1984). *Contradictions of the Welfare State*. Cambridge, MA: MIT.



PALMER, B. (1990). *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*. Filadélfia, PA: Temple University Press.

PEFFER, R. (1990). *Marxism, Morality and Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

PICONE, P. (1978). "Introduction". In: ARATO, A. & GEBHARDT, E. (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. Nova York: Urizen Books, p. ix-xxi.

POPPER, K. (1964). *The Poverty of Historicism*. Nova York: Harper.

\_\_\_\_\_ (1940). "What Is Dialectic?" *Mind*, 49, p. 403-426.

POULANTZAS, N. (1978). *State, Power, Socialism*. Londres: New Left Books.

\_\_\_\_\_ (1975). *Classes in Contemporary Capitalism*. Londres: New Left Books.

\_\_\_\_\_ (1973). *Political Power and Social Classes*. Londres: New Left Books.

PRZEWORSKI, A. (1985). *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

RANCIÈRE, J. (2006). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Londres: Continuum.

\_\_\_\_\_ (1999). *Disagreement*. Mineápolis, MN: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_ (1995). *On the Shores of Politics*. Londres: Verso.

RAWLS, J. (2003). *A Theory of Justice*. Ed. rev. Cambridge, MA: Harvard University Press.

REIMAN, J. (1991). "Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology". In: CARVER, T. (ed.). *The Cambridge*

*Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 143-167.

RESCH, R. (1992). *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley, CA: University of California Press.

RICKERT, J. (1986). "The Fromm-Marcuse Debate Revisited". *Theory and Society*, 15 (3), p. 351-400.

RIGBY, S.H. (1998). *Marxism and History: A Critical Introduction*. Manchester: Manchester University Press.

ROBERTS, M. (1996). *Analytical Marxism: A Critique*. Londres: Verso.

ROEMER, J. (1994). *A Future for Socialism*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1993). "Can There Be Socialism after Communism?" In: BARDHAN, P. & ROEMER, J. (eds.). *Market Socialism*. Oxford: Oxford University Press, p. 89-107.

\_\_\_\_\_ (1988). *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

ROEMER, J. (1982a). *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1982b). "New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class". *Politics and Society*, 11 (3), p. 253-287.

ROSDOLSKY, R. (1977). *The Making of Marx's Capital*. Londres: Pluto.

SAYERS, S. (1998). *Marxism and Human Nature*. Londres: Routledge.

SCHMIDT, A. (1971). *The Concept of Nature in Marx*. Londres: New Left Books.

SCHOOLMAN, M. (1980). *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*. Nova York: Free.

SHU-TSE, P. (1980). *The Chinese Communist Party in Power*. Nova York: Monad.

SIM, S. (1998). "Spectres and Nostalgia: Post-Marxism/Post-Marxism". In: SIM, S. (ed.). *Post-Marxism Reader*. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 1-15.

SINNERBRINK, R. (2007). *Understanding Hegelianism*. Stocksfield: Acumen.

SITTON, J. (2003). *Habermas and Contemporary Society*. Londres: Palgrave Mcmillan.

\_\_\_\_\_ (1996). *Recent Marxism Theory: Class Formation and Social Conflict in Contemporary Capitalism*. Albânia, NY: Suny.

SLATER, P. (1977). *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective*. Londres: Routledge & Keagan Paul.

SMITH, T. (1989). *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Objections*. Albânia, NY: Suny.

SRAFFA, P. (1975). *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

STALIN, J. (1943). *Problems of Leninism*. Moscou: Foreign.

TAL, Z. (1977). *The Frankfurt School: The Critical Theories of Theodor Adorno and Max Horkheimer*. Nova York: John Wiley.

THERBORN, G. (1980). *The Power of Ideology and the Ideology of Power*. Londres: New Left Books.

TROTSKY, L. (1972). *The Revolution Betrayed: What Is the Soviet Union and Where Is It Going?* Nova York: Pathfinder.

\_\_\_\_\_ (1970). *The Third International after Lenin*. Nova York: Pathfinder.

TSÉ-TUNG, M. (1967-1969). *Selected Works of Mao Tse-Tung in Four Volumes*. Pequim: Foreign.

UCHIDA, H. (1988). *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*. Londres: Routledge.

VOGEL, L. (1983). *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*. Londres: Pluto.

WALLERSTEIN, I. (1990). "Antisystemic Movements: History and Dilemmas". In: AMIN, S. et al. (eds.). *Transforming the Revolution*. Nova York: Monthly, p. 13-53.

WALLERSTEIN, I. (ed.) (2002). *The World We Are Entering, 2000-2050*. Amsterdã: Dutch University Press.

WEBER, H. (1978). "Eurocommunism, Socialism and Democracy". *New Left Review*, 110, p. 3-14.

WIGGERSHAUS, R. (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Polity.

WITTFOGEL, K. (1957). *Oriental Despotism*. New Heaven, CT: Yale University Press.

WOOD, E. (1995). *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1990). "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?" *New Left Review*, 1 (177), p. 41-88.

\_\_\_\_\_ (1986). *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*. Londres: Verso.

WRIGHT, E.O. (1985). *Classes*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1979). *Class Structure and Income Determination*. Nova York: Academic Press.

WRIGHT, E.O. et al. (1982). *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*. Londres: Verso.

ZELENY, J. (1980). *The Logic of Marx*. Oxford: Blackwell.

ŽIŽEK, S. (2010). *Living in the End Times*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (2009). *First as Tragedy, Then as Farce*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (2008a). *In Defense of Lost Causes*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (2008b). *Violence – Six Sideways Reflections*. Londres: Profile Books.

\_\_\_\_\_ (2005). *Iraq: The Borrowed Kettle*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (2004). "Ethical Socialism? No, Thanks! Reply to Boucher". *Telos: A Quarterly Journal of Critical Thought*, 129, p. 173-189.

\_\_\_\_\_ (2002). *Welcome to the Desert of the Real*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (2000). "Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!" In: BUTLER, J. et al. (eds.). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso, p. 90-135.

\_\_\_\_\_ (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1994). *The Metastases of Enjoyment – Six Essays on Woman and Casuality*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1993). *Tarring with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1991). *For They Know Not What They Do*. Londres: Verso.

\_\_\_\_\_ (1990). "Beyond Discourse Analysis". In: Laclau, E. (ed.). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, p.

249-260.

\_\_\_\_\_ (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

---

## Textos de capa

### Contracapa

Este livro procura compreender a grandeza e as limitações de Marx e do marxismo. Marx é uma figura controversa, cuja obra é às vezes e com razão criticada; contudo, mais frequentemente, é simplesmente malcompreendida e até mesmo demonizada. Expressões como “a ditadura do proletariado”, que no seu contexto significava muito claramente uma nova forma radical de democracia participativa, prestaram-se à fácil identificação de Marx com o totalitarismo. Mas ele não era um totalitário. Os estados “socialistas” conduzidos por Stalin e Mao não têm qualquer semelhança com a descrição socialista de Marx. Mas este livro defende a autonomia intelectual, não a conversão política: ele não é uma defesa ou uma afirmação de Marx, mas um esforço lúcido para *compreender e explicar* o marxismo.

## Orelhas

O marxismo como movimento social foi uma das contribuições mais importantes e férteis para o pensamento do século XX. Hoje, nenhuma teoria social ou de filosofia política pode ser levada a sério se não entrar em diálogo não somente com o legado de Marx, mas também com a inovação e questões que brotam do movimento que o seu trabalho despertou, o marxismo. Marx desenvolveu um conjunto revolucionário de ideias sobre a liberdade, a política e a sabedoria. Como as condições sociais e políticas mudaram e novos desafios intelectuais para a filosofia social de Marx surgiram, os teóricos marxistas procuram atualizar suas teorias sociais, corrigir as posições sociológicas do materialismo histórico e responder aos desafios filosóficos com uma resposta marxista.

Este livro constitui uma introdução acessível ao marxismo, explicando cada um dos conceitos-chave da política e da teoria social marxistas. O livro está organizado em três partes que exploram as sucessivas mudanças dentro da teoria marxista e situando-se no contexto histórico, enquanto o conjunto fornece uma leitura clara e abrangente do marxismo como um sistema intelectual.

## O autor

*Geoff Boucher* é conferencista de estudos literários na Universidade de Deakin e autor de diversas obras relacionadas a estudos políticos e filosóficos, como: *The Charmed Circle of Ideology*.



**HENRIK FEXEUS**

MESMO AUTOR DE A ARTE DE LER MENTES

# JOGOS DE PODER

**MÉTODOS SIMPÁTICOS PARA  
INFLUENCIAR AS PESSOAS**

  
VOZES  
NOBILIS

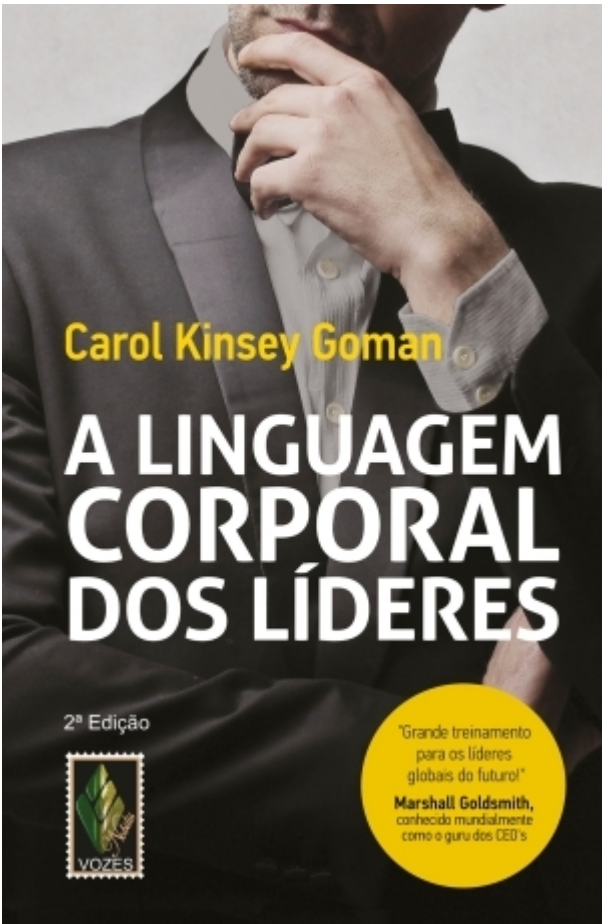
# Jogos de poder

Fexeus, Henrik  
9788532653574  
280 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este livro inclinará a balança ao seu favor. Não importa se você for vendedor, advogado, garçom, professor, cuidador, gerente estratégico, estudante ou encantador de cães, a meta é ajudá-lo a dominar a arte de conseguir o que quer, e não o que os outros querem. Deixe-os envolvidos em aulas e pesquisas. Atividades assim podem ser interessantes e divertidas, mas não são realmente necessárias. Mais fácil é parar de ser um seguidor e tornar-se um líder.

[Compre agora e leia](#)



Carol Kinsey Goman

# A LINGUAGEM CORPORAL DOS LÍDERES

2ª Edição



"Grande treinamento  
para os líderes  
globais do futuro!"

**Marshall Goldsmith,**  
conhecido mundialmente  
como o guru dos CEOs

# A linguagem corporal dos líderes

Kinsey Goman, Carol

9788532648686

304 páginas

[Compre agora e leia](#)

A linguagem corporal é a administração do tempo, do espaço, da aparência, da postura, do gesto, da prosódia vocal, do toque, do cheiro, da expressão facial e do contato visual. A mais recente pesquisa na neurociência e psicologia provou que a linguagem corporal é crucial para a eficácia da liderança - e este livro vai mostrar a você, exatamente, como ela impacta a capacidade dos líderes em negociar, administrar a mudança, estabelecer a confiança, projetar o carisma e promover a colaboração.

[Compre agora e leia](#)

Nilma Lino Gomes

# O Movimento Negro educador

Saberes construídos nas  
lutas por emancipação

 EDITORA  
VOZES

# O movimento negro educador

Gomes, Nilma Lino

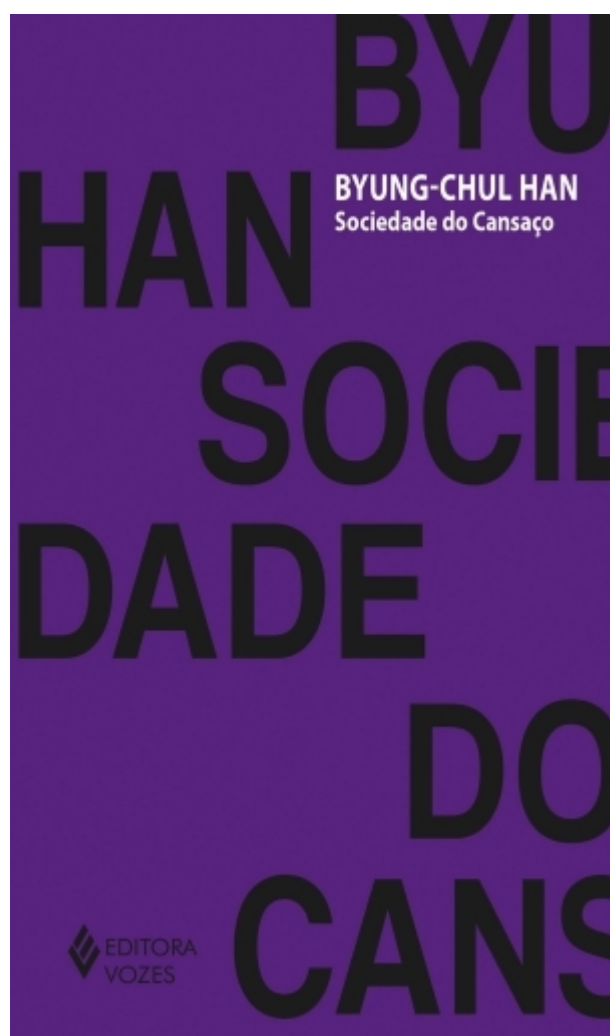
9788532661487

160 páginas

[Compre agora e leia](#)

A compreensão dos saberes produzidos, articulados e sistematizados pelo Movimento Negro e de Mulheres Negras tem a capacidade de subverter a teoria educacional, construir a pedagogia das ausências e das emergências, repensar a escola, descolonizar os currículos e dar visibilidade às vivências e práticas dos sujeitos. Ela poderá nos levar ao necessário movimento de descolonização do conhecimento. Este trabalho tem como tese principal o papel do Movimento Negro brasileiro como educador, produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil. Saberes transformados em reivindicações, das quais várias se tornaram políticas de Estado nas primeiras décadas do século XXI.

[Compre agora e leia](#)



# Sociedade do cansaço

Han, Byung-Chul

9788532650832

80 páginas

[Compre agora e leia](#)

Os efeitos colaterais do discurso motivacional. O mercado de palestras e livros motivacionais está crescendo desde o início do século XXI e não mostra sinais de desaquecimento. Religiões tradicionais estão perdendo adeptos para novas igrejas que trocam o discurso do pecado pelo encorajamento e autoajuda. As instituições políticas e empresariais mudaram o sistema de punição, hierarquia e combate ao concorrente pelas positivities do estímulo, eficiência e reconhecimento social pela superação das próprias limitações. Byung-Chul Han mostra que a sociedade disciplinar e repressora do século XX descrita por Michel Foucault perde espaço para uma nova forma de organização coercitiva: a violência neuronal. As pessoas se cobram cada vez mais para apresentar resultados - tornando elas mesmas vigilantes e carrascas de suas ações. Em uma época onde poderíamos trabalhar menos e ganhar mais, a ideologia da positividade opera uma inversão perversa: nos submetemos a trabalhar mais e a receber menos. Essa onda do "eu consigo" e do "yes, we can" tem gerado um aumento significativo de doenças como depressão, transtornos de personalidade, síndromes como hiperatividade e burnout. Este livro transcende o campo filosófico e pode ajudar educadores, psicólogos e gestores a entender os novos problemas do século XXI.

[Compre agora e leia](#)



Pierre Weil e Roland Tompakow

# O Corpo Fala

a linguagem silenciosa da comunicação não verbal



# O Corpo Fala

Weill, Pierre

9788532654595

288 páginas

[Compre agora e leia](#)

O livro tenta desvendar a comunicação não-verbal do corpo humano, primeiramente analisando os princípios subterrâneos que regem e conduzem o corpo. A partir desses princípios aparecem as expressões, gestos e atos corporais que, de modos característicos estilizados ou inovadores, expressam sentimentos, concepções, ou posicionamentos internos. Acompanham 314 ilustrações.

[Compre agora e leia](#)