

NILDO VIANA

O FIM DO MARXISMO E OUTROS ENSAIOS

APRESENTAÇÃO

O conjunto de ensaios que compõem o presente livro possui como temática o marxismo. O marxismo surge no século 19 e se desenvolve no século 20. Em toda sua história se escreve sobre sua crise. Porém, sustentamos que o marxismo não está em crise e sim se aproxima do seu fim. O século 21 será o século do *fim do marxismo*. Assim, já que o marxismo está próximo de deixar de existir, então nada mais necessário do que analisar e perceber o significado deste acontecimento. Além disso, refletir sobre a história do marxismo e de suas deformações durante o século 20, bem como resgatar a sua unicidade, que muitos epígonos de Marx buscaram desfazer, se torna necessário. Sendo assim, o conjunto de ensaios aqui reunidos é necessário para se repensar o marxismo numa época que o seu fim se aproxima.

O primeiro ensaio que aprestamos é o ensaio-título *O Fim do Marxismo*. Este realiza uma crítica da idéia de crise do marxismo e aponta para a chegada do fim do marxismo ao invés de uma mera crise. Por outro lado, argumenta que o que está em crise não é o marxismo e sim o pseudomarxismo (social-democracia, leninismo, etc.). Assim, após realizar um apanhado das teses da “crise do marxismo” desde 1903 até a década de 90, o texto refuta todas estas concepções e apresenta a tese da aproximação do fim do marxismo.

O segundo ensaio apresenta uma análise do pensamento de Karl Marx, comparando seus textos de “juventude” e “maturidade” para questionar a tese de uma separação entre o pensamento do “jovem Marx” e do “Marx da maturidade”, demonstrando a unicidade de seu pensamento. A continuidade do pensamento de Marx é comprovada através dos próprios textos deste autor e não a partir de elucubrações não-fundamentadas.

O terceiro ensaio faz uma análise crítica de alguns textos sobre a dialética de Mao Tse-Tung, mostrando que tal concepção é, no fundo, uma ideologia legitimadora das práticas do Partido Comunista Chinês. A estruturação da dialética maoísta é uma réplica da estratégia política do PCC, revelando, portanto, que não passa de uma ideolo-

gia que visa, através de apelos ao marxismo, legitimar e reforçar uma prática não-marxista.

O quarto ensaio aborda a concepção do filósofo tcheco Karel Kosik, que é uma das mais bem elaboradas interpretações da obra de Marx, mas que não ultrapassa o nível do pseudomarxismo, e faz uma salada indigesta reunindo marxismo e fenomenologia a partir de uma visão elitista que faz uma idolatria da filosofia e da ciência. Os limites do pensamento de um filósofo que não consegue ultrapassar a filosofia, é isto que se vê na obra de Kosik.

Assim, os ensaios aqui reunidos apresentam uma visão de alguns temas importantes do marxismo. De qualquer forma, o seu grande mérito está em mostrar como o pensamento de Marx e o marxismo foi deformado e se tornou um pensamento marginal na sociedade moderna, e o pseudomarxismo, ao contrário, conseguiu grande projeção mundial. O pseudomarxismo está em crise e já não tem mais fôlego nem teórico e nem prático. O marxismo, ao contrário, ainda tem força e só a perderá quando for decretado o seu fim. Esperamos que este fim chegue o mais rápido possível.

O FIM DO MARXISMO

Desde o início do século se fala em uma “crise do marxismo”. Hoje, mais do que nunca, se fala em tal crise. Nós, ao contrário, observamos não uma crise do marxismo e sim uma aproximação do *fim do marxismo*. Antes de esclarecermos tal tese, é necessário analisar algumas das explicações “marxistas” da crise do marxismo e posteriormente fundamentarmos a inconsistência de tal concepção.

Rosa Luxemburgo, já em 1903, falava do “Progresso e Estagnação do Marxismo”. Ela toma como ponto de partida as afirmações de Karl Grün sobre os sistemas utópicos de Fourier e Saint-Simon. Para Grün, a explicação para o desenvolvimento das idéias saint-simonianas está no fato de Saint-Simon ter elaborado mais uma variedade de teorias do que um sistema acabado tal como Fourier, o que explicaria a pouca penetração social das idéias deste último.

Rosa Luxemburgo pergunta: será este o motivo da estagnação do pensamento marxista? Segundo ela, pouca coisa de original foi acrescentado ao marxismo depois da morte dos seus fundadores. Mas Marx criou um sistema acabado? Segundo Rosa Luxemburgo:

“Somente no terreno econômico pode-se falar de uma construção perfeitamente acabada, em Marx. Pelo contrário, no que se refere a parte de seus escritos que apresenta o mais lato valor, a concepção materialista dialética da história, trata-se apenas de um *método de pesquisa*, de uma série de idéias, diretrizes gerais, que permitem perceber um mundo novo, que abrem perspectivas infinitas às iniciativas individuais, que oferece asas ao espírito para as mais audazes incursões por terrenos ainda inexplorados” (Luxemburgo, 1984, p. 54).

Se a crise do marxismo não é provocada por ele ser um sistema acabado, então qual é a sua causa? A resposta é a seguinte: em uma sociedade de classes a ideologia dominante (cultura intelectual, ciência, artes) é produto da classe dominante e serve aos seus interesses. O marxismo, por sua vez, é a teoria da classe revolucionária que busca a transformação social e por isso é incompatível com a ideologia dominante, com a cultura burguesa. Este é um dos motivos da estagnação do marxismo, mas existe outro motivo: a classe trabalhadora, que é a classe que impulsiona o marxismo, se encontra “colo-

cada fora da cultura atual”. Isto cria limites para o desenvolvimento do marxismo. O problema não se encontra na obra de Marx: “*não só Marx produziu o suficiente para nossas necessidades, como também nossas necessidades não foram ainda suficientemente grandes para que utilizássemos todas as idéias de Marx*” (Luxemburgo, 1984, p. 57). Portanto, a utilização limitada do pensamento de Marx se deve à sua incompatibilidade com a cultura burguesa e porque ultrapassa as necessidades da luta do proletariado.

Para o comunista conselheiro Karl Korsch, em 1931, o marxismo tanto como teoria quanto como movimento se encontra em crise e esta é uma crise *do* marxismo e não apenas *dentro* dele. Esta crise se revela, exteriormente, na perda da hegemonia no movimento operário europeu, e, interiormente, na separação entre teoria e prática do marxismo, que se exprime na reforma da teoria e prática dos marxistas inclusive na nova posição assumida diante do estado burguês (antes este era combatido e depois passou a ser o alvo da estratégia política da social-democracia e do bolchevismo, que pretendem conquistá-lo).

Korsch argumenta que essa separação surge da recepção do marxismo na segunda metade do século 19, tal como se dá pelo movimento operário europeu. Adota-se determinados elementos da teoria marxista elaborada em outra época e aplica-os em condições históricas diferentes realizando uma separação entre teoria e prática. Esta separação aprofundou-se cada vez mais e sobre ela se fundamenta tanto o “revisionismo” (Bernstein e outros), a “ortodoxia” (Kautsky) e o bolchevismo (Lênin). Esta adoção já havia retirado do marxismo vários aspectos de seu caráter original e revolucionário devido ao período histórico não ser revolucionário e sim de consolidação do capitalismo. Assim, ocorre a deformação da teoria marxista: o materialismo histórico torna-se uma teoria contemplativa da evolução objetiva da sociedade determinada por leis exteriores e a economia marxista deixa de ser uma crítica radical da economia burguesa tornando-se um “sistema científico”.

Os principais representantes do marxismo revolucionário, tal como Rosa Luxemburgo, teriam cometido o equívoco de considerar a “estagnação” da teoria marxista um mal menor do que sua desfiguração pela cultura burguesa.

Para Korsch, nenhuma das orientações marxistas existentes atende às necessidades históricas da luta operária. O “marxismo ortodoxo” (Kautsky) revela-se uma mera ideologia em desintegração enquanto que as duas outras correntes – o socialismo reformista e o leninismo – podem ser assim definidos:

“Parece um fato histórico incontrovertido que durante o período da guerra e pós-guerra mundial a anterior ideologia, revolucionária e inimiga do estado, própria do marxismo social-democrata dos *países dominantes do sistema mundial capitalista*, os chamados países imperialistas, se transformaram em toda a parte em um socialismo de estado reformista (...)”;

Enquanto que nos países periféricos do sistema mundial capitalista as classes oprimidas

“Encontram no bolchevismo e comunismo leninista uma forma de ideologia marxista com um caráter declaradamente antiimperialista, que podem adotar como ideologia provisória de sua própria luta de classes antiimperialista” (Korsch, 1989, p. 123).

Portanto, o marxismo, devido à separação entre teoria e prática, deixou de ser revolucionário e, acrescenta Korsch, com o surgimento de um novo período histórico revolucionário voltará a sê-lo como continuação e aprofundamento das teorias de Marx e Engels em relação direta com o movimento operário.

Em 1965, o trotskista Isaac Deutscher perguntava se o marxismo estava em declínio ou ascensão. Onde o marxismo era supostamente a doutrina dominante (URSS, China, Leste Europeu) se defendia a existência de um desenvolvimento e florescimento sem precedentes tanto na teoria quanto na prática. No ocidente, ao contrário, se diz que o marxismo não apenas declinou, mas perdeu sua relevância e relação com os problemas atuais. Alguns, na Europa oriental, confundem marxismo com stalinismo e buscam se libertar de ambos como se fosse a mesma coisa. A conclusão de Deutscher é a seguinte: “*parece-me – e essa é a amarga dialética de nossa época – que o marxismo está simultaneamente em ascensão e declínio*” (Deutscher, 1991, p. 306).

Vive-se um período de degeneração do marxismo que revela um divórcio entre teoria e prática, entre o marxismo clássico (Marx, Engels, Kautsky, Plekhanov, Lênin, Rosa Luxemburgo, Trotski) e o marxismo vulgar (reformistas, stalinistas, Kruschevitas, etc.).

Deutscher compara o contraste entre “marxismo clássico” e “marxismo vulgar” com o da “economia política burguesa clássica” e a “economia política burguesa vulgar”. David Ricardo, o último representante da economia clássica, elaborou a teoria do valor-trabalho e com isso contribuiu com a compreensão do funcionamento do sistema capitalista. A economia vulgar refuta tal teoria e, mais recentemente, a descarta como sendo irrelevante. A compreensão do capitalismo proporcionada pela obra de David Ricardo excedia as necessidades práticas da burguesia. Deutscher, retomando Rosa Luxemburgo, diz que o marxismo clássico representa uma compreensão tão rica da reali-

dade que ultrapassa as necessidades práticas da classe trabalhadora. Por isso, ocorreu a vulgarização do marxismo. Foram as necessidades práticas do movimento dos trabalhadores que levou à deformação de algumas teses do marxismo, tal como na substituição do internacionalismo proletário pelo “socialismo num só país”. O essencial do marxismo clássico, segundo Deutscher, continua válido.

Para Deutscher, existe um único elemento essencial na crítica marxista do capitalismo:

“É muito simples e bastante óbvio, mas nele se concentram todas as análises multifacetadas da ordem capitalista. É o seguinte: há uma contradição flagrante entre o caráter cada vez mais social do processo de produção e o caráter anti-social da propriedade capitalista. Nosso modo de existência, todo o modo de produção, torna-se cada vez mais social, no sentido de que os antigos produtores autônomos não podem mais continuar a produzir independentemente uns dos outros, geração após geração, como faziam no sistema pré-capitalista. Cada elemento, cada fração, cada pequeno organismo de nossa sociedade depende de todo o resto. Todo o processo de produção se torna um único processo de produção - e não apenas um único processo de produção nacional, mas um único processo de produção internacional. Ao mesmo tempo, temos um tipo anti-social de propriedade privada. Tal contradição entre o caráter anti-social da propriedade e o caráter social de nossa produção é a fonte de toda a irracionalidade existente no capitalismo” (Deutscher, 1991, p. 315).

Essa contradição é insolúvel e a coalizão é inevitável. Isto comprova o caráter atual da crítica marxista do capitalismo. O resultado disso tudo será uma nova ascensão do marxismo e a superação da oposição entre teoria e prática, colocando em evidência um novo progresso do marxismo livre de vulgarizações e do declínio intelectual.

A filósofa húngara Agnes Heller, no início da década de 80, vê que a crise do marxismo surge da própria obra de Marx e que ao se pronunciar a palavra *marxismo* se pronuncia, simultaneamente, a palavra *crise*. As polêmicas entre Kautsky, Rosa Luxemburgo e G. Sorel confirmam tal tese. Para Agnes Heller, a crise do marxismo é produto das antinomias do pensamento de Marx. Segundo ela:

“Com efeito, o sistema de Marx contém uma contradição particular: por um lado, Marx construiu filosoficamente o sujeito da revolução, ou seja, formulou a hipótese de uma classe que, necessariamente, enquanto classe, através de um processo revolucionário, liberta toda a humanidade. Por outro lado, descreveu a sociedade capitalista de modo a demonstrar que também as leis econômicas conduzem necessariamente a uma revolução histórico-social” (Heller, 1982, p. 13).

O pensamento marxista posterior reproduziria esta contradição: Bernstein privilegiaria as leis objetivas da sociedade capitalista enquanto que G. Sorel colocaria a ênfase no mito da classe revolucionária. Rosa Luxemburgo aceitaria a teoria do colapso do

capitalismo, mas colocando que a partir dele se tornará visível o papel do sujeito revolucionário. A crise do marxismo se revela na impossibilidade de construir filosoficamente um sujeito da revolução e na refutação da tese de que o desenvolvimento das forças produtivas engendra a sociedade comunista. Resta, para o marxismo, reformular teses como a da abolição do estado e da produção de mercadorias que, segundo Heller, são impossíveis de se realizar. A crise do marxismo é constitutiva dele e isso se deve ao fato da teoria marxiana não ser um “dogma” acabado e que pode ser reformulado e interpretado de diversas formas. Por isso, ao lado da crise apresenta-se uma expansão e um renascimento.

Em 1980, André Gorz disse que:

“O marxismo está em crise porque há uma crise do movimento operário. Rompeu-se, ao longo dos últimos vinte anos, o fio entre desenvolvimento das forças produtivas e desenvolvimento das lutas de classes. Não que as contradições internas do capitalismo não se tenham tornado espetaculares: nunca o foram tanto. Nunca o capitalismo foi tão pouco capaz de resolver os problemas que engendra. Mas essa incapacidade não lhe é fatal: ele adquiriu a faculdade, pouco estudada e mal compreendida, de dominar a não-solução de seus problemas; sabe sobreviver a seu mau funcionamento. Chega mesmo a tirar dele uma nova força: porque seus problemas não solúveis o são intrinsecamente. E assim permaneceria mesmo que o poder do estado pertencesse aos partidos da classe operária. Permanecerão insolúveis enquanto o modo, as forças e as relações de produção não tiverem mudado de natureza” (Gorz, 1982, p. 25).

Resta saber quem ou o que fará essa mudança e isto é o que se coloca como questão fundamental na “atual” crise do marxismo. O marxismo, segundo Gorz, se baseia na conexão entre a formação da base material e da base social do socialismo através do desenvolvimento das forças produtivas. Entretanto, esta conexão não se verificou no passado e nem poderá se verificar no futuro, por dois motivos fundamentais: 1) o desenvolvimento das forças produtivas não cria a base material do socialismo e sem obstáculos, pois elas são engendradas de acordo como a lógica do capital e por isso são forças produtivas *capitalistas* e para haver socialismo será necessário refundi-las; 2) o desenvolvimento capitalista das forças produtivas impede a apropriação coletiva por parte tanto do trabalhador coletivo quanto do proletariado. A raiz da crise do marxismo se encontra, portanto, nas contradições do desenvolvimento capitalista que refuta uma das teses fundamentais do pensamento marxista.

Em 1984, Perry Anderson diz que o marxismo concentrou-se em uma nova fase a partir da segunda Guerra Mundial. Esta nova fase se dá num período de consolidação do stalinismo na URSS enquanto que no ocidente, nas mais antigas e maiores socieda-

des capitalistas (EUA e Inglaterra) vivia-se uma época de estabilidade e sem contestações revolucionárias. A partir desta época houve uma separação entre teoria e prática e surgiria o “marxismo ocidental”. O marxismo se desloca dos partidos e sindicatos para as universidades e institutos de pesquisa. Marxismo e movimento popular de desligam. Segundo P. Anderson: “*essa mudança de terreno institucional refletiu-se numa alteração do foco intelectual. Enquanto Marx em seus estudos mudou sucessivamente da filosofia para a política e desta para a economia, o marxismo ocidental inverteu sua rota*” (Anderson, 1984, p. 19).

O objeto de estudo do marxismo deixa de ser o desenvolvimento capitalista, a luta de classes, o estado burguês, etc. E passa a ser a estética, a literatura, a teoria do conhecimento, a cultura, etc.

A partir das revoltas estudantis do final da década de 60 e das crises e contestações do início da década de 70, vê-se “*um súbito gosto, um novo apetite pelo concreto*”. Os trabalhos sobre o desenvolvimento capitalista do trotskista Ernest Mandel acompanhados pelos de Harry Braverman, Michel Aglietta, entre outros; as investigações histórico-concretas e metodológicas da historiografia realizadas por Morishima, Steedman, Roemer, Lippi, Krause e outros; a análise do estado capitalista efetuada por Poulantzas, C. Offe, R. Miliband, G. Therborn, etc.; o estudo da estratificação social nas sociedades capitalistas contemporâneas realizadas por E. O. Wright, G. Carchedi, Baudelot e Establet, etc.; a crítica da URSS e leste Europeu levada a cabo por R. Bahro, Nuti e Brus, entre outros; demonstram a mudança de “foco intelectual” para questões concretas, apesar da continuação de trabalhos sobre cultura e literatura feitas, por exemplo, por Raymond Williams e Frederic Jameson, juntamente com estudos sobre filosofia tal como o de G. Cohen.

Mas podemos observar que esta expansão do marxismo se dá principalmente na Inglaterra e EUA. Entretanto,

“A reunificação da teoria marxista com a prática popular num movimento revolucionário de massas falhou consideravelmente em se materializar. A consequência *intelectual* deste fracasso foi, lógica e necessariamente, a carência geral de um pensamento *estratégico* real na esquerda dos países avançados - isto é, uma elaboração qualquer de uma perspectiva concreta ou plausível para uma transição da democracia capitalista para uma democracia socialista” (Anderson, 1984, p. 32).

Além disso, esse “avanço do marxismo” foi acompanhado por uma regressão na Europa latina (principalmente França, Itália e Espanha). Muitos abandonaram o mar-

xismo (L. Coletti, J. Kristeva, A. Glucksman, etc.) e surgem ideologias reacionárias e anticomunistas como a “nova filosofia”. Portanto, a crise do marxismo deve ser delimitada histórica e geograficamente: o marxismo da Europa latina na década de 70.

Qual o motivo dessa crise do “marxismo latino”? O marxismo, segundo Anderson, explica seu desenvolvimento por razões extrínsecas a ele, mas esta explicação não pode ser absoluta. É preciso complementá-la por uma história interna da teoria para demonstrar sua validade e vitalidade. Perry Anderson, para realizar tal análise, utiliza o marxismo francês como exemplo. Este teria encontrado um adversário capaz de superá-lo: o estruturalismo. Foi de dentro do próprio marxismo que se abriu a brecha para a implantação da superioridade estruturalista: a obra de Althusser com seu “estruturalismo marxista”. A problemática marxista da história das sociedades sempre encontrou uma dificuldade não resolvida: a transformação histórica é resultado da luta de classes ou da contradição entre forças produtivas e relações de produção? Ou, em outras palavras, é o sujeito ou a estrutura que leva à transformação social? Althusser dissolve o sujeito o sujeito na estrutura seguindo os passos de Lévi-Strauss, embora a estrutura, para este último seja a *linguagem*. Graças ao estruturalismo, o modelo lingüístico passa a ser o paradigma de todas as ciências humanas e é expresso nas obras de Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, entre outros. A predominância do estruturalismo é substituída pela do pós-estruturalismo, a estrutura pelo sujeito, mas ambos derrotam o marxismo.

Mas isto não explica, por si só, as razões da crise do marxismo latino. Por isso, é necessário retornar à história extrínseca do marxismo para explicá-la. Anderson diz que foi o fracasso do kruschevismo na URSS e da Revolução Cultural na China juntamente com o fiasco do eurocomunismo que gerou esta predominância do estruturalismo sobre o marxismo. A decepção dos intelectuais marxistas como o “socialismo real” e como o eurocomunismo provocou a crise do marxismo latino.

Mas o próprio Perry Anderson, em um escrito posterior, discorda da existência de uma “crise do marxismo”. Para ele, o vocábulo crise significa o surgimento de algo novo que marca uma ruptura com um estado de estabilidade anterior e o vocábulo marxismo indica o plano da teoria. “Crise do marxismo” significaria, portanto, uma crise do pensamento marxista. Isto, segundo Anderson, não ocorre com o marxismo, já que na década de 70 há um verdadeiro florescimento da produção teórica marxista sobre o capitalismo, o estado, a estratificação social, o “socialismo real”, etc.

Mas, se tal “crise” se refere a uma crise da prática socialista, não se vê nenhuma deterioração do sistema soviético nos últimos anos e, na verdade, as coisas na URSS teriam melhorado (ele escrevia antes da crise do capitalismo estatal russo) e não piorado (Anderson, 1991). Se se refere à situação do movimento operário nos países imperialistas também não se pode sustentar a existência de uma crise, pois a classe operária nestes países vem apresentando um poder reivindicativo altamente elevado e o fato de lhe faltar uma estratégia e perspectiva revolucionária não expressa nada de novo que descreva alguma incapacidade surgida recentemente em contraste com uma situação anterior diferente.

Apesar disso tudo, existe um conteúdo autêntico na fórmula “crise do marxismo”: é a crise do movimento comunista que se desprende da tradição da III Internacional e é produto das decepções da intelectualidade comunista da Europa Ocidental com o maoísmo e o eurocomunismo. As derrotas eleitorais das esquerdas na Europa Ocidental juntamente com as decepções acima citadas criaram junto aos intelectuais e trabalhadores uma “sensação difusa de uma crise do marxismo”.

P. Anderson tira disso três conclusões significativas:

“Talvez, a primeira lição que nos ensina a existência de uma fórmula de uma “crise do marxismo”, é que é importante não confundir nunca, a experiência subjetiva e mediata dos processos políticos com sua configuração objetiva e real; e, sobretudo, não projetar no plano da teoria contradições que de fato se situam em outro nível: o da prática. O materialismo histórico está hoje melhor que anos atrás. O movimento comunista internacional tem grandes dificuldades: suas inter-relações tem-se deteriorado. É essencial distinguir duas coisas”; “politicamente, o grande perigo do discurso sobre a ‘crise do marxismo’ é seu tom acentuadamente anti-soviético”; “finalmente, as palavras ‘crise’ e ‘crítica’ tem a mesma raiz etimológica grega, mas não deveria ser necessário descobrir uma crise, em sua maior parte imaginária, para adotar uma atitude de serena liberdade crítica frente a realidade dos estados operários existentes e seu passado e frente às idéias ou hipóteses do materialismo histórico mesmo. Nenhum marxista signo deste nome jamais creu, cegamente, nas teses de Marx ou Lênin, como se fossem doutrinas religiosas ou axiomas matemáticos. O marxismo, corretamente entendido, é uma crítica permanente da realidade histórica, inclusive de seus próprios passos e evolução. É por isso que se pode eximi-lo da noção de uma crise atual” (Anderson, 1991, p. 19).

Também na década de 80 surge outra análise da “crise do marxismo” realizada por Ernesto Laclau. Este efetua mudanças profundas na teoria marxista sem abandoná-lo explicitamente. Laclau diz que devemos entender a crise do marxismo como um processo de desconstrução da prática política tradicional do marxismo que tem como fundamento a mudança na prática teórica que alterou o campo de objetos e os sistemas de relações em relação ao marxismo clássico e seus continuadores. Entretanto, esta trans-

formação não é privilégio do marxismo, mas, ao contrário, é comum a todas as formas dominantes de discursividade no ocidente.

É uma crise teórica e ao mesmo tempo uma crise política, em dois sentidos:

“O primeiro, mais evidente, aponta para o fato de que tanto o curso das revoluções na periferia do mundo capitalista, como a emergência de novos sujeitos sociais e políticos nos países de capitalismo avançado são escassamente apreensíveis pelo discurso teórico do marxismo clássico. Mas a crise teórica também traduz em crise política num segundo sentido, menos óbvio, porém, talvez mais decisivo: na medida em que a prática *política* do marxismo clássico pretendia estar fundada na *cientificidade* de um determinado tipo de discurso teórico” (Laclau, 1991, p. 21).

A crise, portanto, está ligada às formas de uma cientificidade positivista e economicista ligada constitutivamente a prática política baseada no reducionismo de classe e numa perspectiva da crise que abre possibilidade para a adoção de uma nova *episteme* e, conseqüentemente, uma nova prática política.

Portanto, a ruptura com o marxismo ocorre em três aspectos: o do campo de objetos, o das relações entre os objetos e o da prática política. No que se refere ao objeto, Laclau expõe sua tese com base em comparações, tal como na realizada com a fonologia. A lingüística clássica considerava os fonemas como as unidades últimas de análise e por isso não seriam passíveis de análise interior. Mas a Escola de Praga demonstra que esta unidade é constituída por outras unidades menores onde cada fonema individual revela-se “como articulação ou momento de um desenvolvimento desigual dos mesmos”. Laclau diz que uma mudança parecida ocorre no campo da prática política e teórica marxista e a “crise do marxismo” tem sua origem nos “obstáculos epistemológicos” que o marxismo clássico proporciona para a alteração de objetos devido sua focalização em objetos referente a uma prática política tradicional.

O marxismo clássico afirmava que o motor da história é a luta de classes e que as classes sociais seriam as unidades últimas da análise histórica. Mas como ficaria a análise da questão racial ou da questão feminina? Daí a conclusão de Laclau: “*a unidade da classe como objeto último de análise dissolve-se, como no caso do fonema, em um conjunto de distintive features e não contamos com nenhuma teoria da articulação diferencial dos mesmos*” (Laclau, 1991, p. 22).

Outro campo de ruptura se dá na relação entre os objetos pensados pelo marxismo clássico. Para Marx, “*a história e a sociedade estão unificadas por leis objetivas e necessárias que operam numa direção pré-determinada e que garantem a priori o advento do socialismo*” (Laclau, 1991, p. 23). O cientista marxista traduz no discurso a

ordem objetiva do real. A relação entre os objetos, nesta abordagem, lhe dá o caráter de relações universais e reais e estas “leis naturais” estão presentes em todas as sociedades. Essa “naturalização do social” exclui a produção social do sentido. Esse projeto naturalista deve expulsar o sentido das relações entre os objetos. A revolução intelectual do século 20 aceita a existência de uma pluralidade de “sujeitos-teorias” do conhecimento. A nossa época vive uma aproximação da identificação total entre o social e a produção do sentido (o discursivo). Não existe aí, tal como no naturalismo marxista, nenhuma necessidade contextual. Assim, rompe-se com a naturalização dos processos sociais efetivada pelo marxismo com a inclusão do sentido que revela a construção discursiva da realidade social.

Portanto, falta-nos apenas analisar a terceira ruptura com o marxismo: o da prática política. A segunda internacional apresentava a política como instância da superestrutura. Esta abordagem economicista da realidade se baseava na contradição das forças produtivas com as relações de produção que levaria fatalmente ao socialismo. Para a prática política isto levava a quatro pressupostos básicos: a) levava a uma estratégia da espera da crise final do capitalismo; b) com a idéia de que o curso natural da história levaria à dissolução do campesinato e à proletarianização das classes médias se tornava evidente a conclusão de que essas camadas sociais poderiam ser ignoradas já que a classe operária libertará o conjunto dos explorados; c) o sujeito revolucionário - a classe operária - apresenta uma unicidade provocada por um processo que se desenvolve na infra-estrutura; e d) a garantia desta estratégia política se encontra na “cientificidade” do marxismo. Assim, todas as demandas diferenciais da sociedade são reduzidas a uma perspectiva exclusivista de classe.

Laclau passa, então, a descrever os efeitos desconstrutivos que uma nova prática política tem para o marxismo: a) a política deixa de ser considerada uma instância da superestrutura para aparecer presente todas as vezes que existirem forças antagônicas que apresentem articulações discursivas diferentes; b) rompe-se com a concepção do sujeito como entidade transcendental para surgir como resultado de práticas discursivas antagônicas. Isto depende da luta político-discursiva e daí a importância de Gramsci que com seus conceitos (“hegemonia”, “bloco histórico”, “guerra de posição”, “estado integral”, etc.) rompe com a lógica essencialista criada pelo marxismo clássico e implanta a primazia do discursivo; c) a concepção política que surge a partir daí aponta para a desconstrução da sociedade burguesa através da elaboração de novos discursos e é o longo

de um esforço político de construção discursiva que se abrirá caminho para a unificação do sujeito socialista, através de uma nova hegemonia.

O que se pode dizer a respeito de todas estas concepções da “crise do marxismo”? Poderíamos separar aqueles que explicam tal crise pelas contradições internas do pensamento de Marx ou da teoria marxista (A. Heller) e aqueles que a explicam pelas contradições externas (Rosa Luxemburgo, K. Korsch, A. Gorz, I. Deutscher) e, ainda, outros que a explicam através de uma articulação entre ambas as contradições (Perry Anderson). Há também a posição de Laclau, segundo a qual o marxismo foi superado pelo desenvolvimento científico contemporâneo.

Começemos tratando das antinomias do pensamento de Marx. A revolução socialista é produto do desenvolvimento das forças produtivas ou da ação da classe operária (Heller)? Da estrutura ou do sujeito (Anderson)? Esta é a antinomia do pensamento de Marx que revela sua contradição interna. Entretanto, tanto A. Heller quanto P. Anderson se equivocam nestas colocações, pois, para Marx, a revolução socialista não é produto do desenvolvimento das forças produtivas e sim da *contradição* entre forças produtivas e relações de produção¹. Poderíamos responder a esta análise colocando o esquema de Stavenhagen: as forças produtivas são representadas pela classe revolucionária e as relações de produção pela classe dominante, e, conseqüentemente, não existe nenhuma dicotomia entre “estrutura” e “sujeito” (Stavenhagen, 1978). Marx não utilizava os conceitos de “estrutura” e “sujeito” e se em seus textos ele ora colocava o “desenvolvimento das forças produtivas” ora a “luta de classes” como “motor da história”, isto se deve não a uma “antinomia” no seu pensamento e sim no entrelaçamento dos conceitos que ele utiliza. Se a tese de Stavenhagen é suficiente para refutar tais ideologias, ela já foi ultrapassada pelo desenvolvimento do marxismo revolucionário que aprofundou o pensamento de Marx num sentido libertário. Isto significa que o marxismo não é composto apenas pelas idéias de Marx, mas também pelas idéias de seus continuadores.

Como que o marxismo revolucionário resolve este problema da dicotomia entre estrutura (economia, forças produtivas) e sujeito (luta de classes ou classe operária)? A resposta é simples: abolindo-a. Em outras palavras, o marxismo revolucionário refuta a

¹“Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social” (Marx, 1983, p. 24-25).

ideologia da separação entre economia e política realizada pela ciência social contemporânea.

O modo de produção capitalista expande a divisão social do trabalho. Esta divisão, no seu *aparecer*, é tomada como *a realidade* pela consciência coisificada (burguesa) e é sistematizada pela ciência social. Essa cria uma fragmentação da realidade em esferas autônomas e ao fazer isto cria a necessidade de reproduzir isto no seu próprio interior. Assim, cria-se a divisão capitalista do trabalho intelectual e as diversas ciências humanas, sociologia antropologia, historiografia, ciência política, psicologia, geografia, etc. (Viana, 2007).

Mas na sociedade capitalista não se expande a divisão social do trabalho e isto não cria realidades específicas que precisam ser estudadas e isto não justifica a existência das diversas ciências humanas? A especificidade existe, mas ela não cria setores autônomos da realidade e sim elementos da totalidade que são submetidos, direta ou indiretamente, à sua determinação fundamental, que é o modo de produção.

Em outras palavras, a formação de um estado gigantesco na sociedade capitalista cria a *aparência* de que ele é autônomo. Essa aparência provoca o surgimento de uma ciência específica, a ciência política, que irá sistematizá-la sob a forma de uma ideologia. Na verdade, o estado possui uma autonomia *relativa*, mas ele é determinado pelo modo de produção e é inseparável deste. No mundo da ideologia, que se caracteriza pela sistematização da falsa consciência (que se limita a ver a aparência), o estado torna-se autônomo e independente do modo de produção.

Em síntese, a consciência coisificada da divisão social do trabalho produz uma divisão do trabalho intelectual em diversas ciências que sistematizam essa consciência coisificada sob cada aspecto particular da realidade social. Daí ser possível separar a economia da política, falar em determinismo “econômico”, “geográfico”, etc., falar de aspectos “sociológicos”, “antropológicos”, “históricos”, etc. Enfim, a divisão capitalista do trabalho intelectual cria armaduras ideológicas sob as quais os intelectuais passam a ver o mundo e estas se chamam ciências humanas (Viana, 2007).

Portanto, para o marxismo, a transformação social é produto da luta de classes e não de nenhuma dicotomia entre “estrutura” e “sujeito”, entre “desenvolvimento das forças produtivas” e “ação operária”, pois, de acordo com o seu ponto de vista, estas distinções nem sequer existem.

Neste sentido, a tese de A. Heller (e também a dicotomia entre “estrutura” e “sujeito” vista por P. Anderson) é totalmente equivocada. Não é, pois, no pensamento marxista e em suas possíveis antinomias que se encontra a causa da “crise do marxismo”.

Tal crise será produzida pelas contradições externas? A suposta crise do marxismo será produto da crise do movimento operário, tal como afirma A. Gorz? Esta hipótese apresenta algumas dificuldades. O que significa falar em “crise do movimento operário”? Na verdade, não significa nada. Seria mais correto falar em crise do movimento revolucionário do proletariado. Ocorre, porém, que tal movimento só se eleva em períodos revolucionários. Assim sendo, não haveria sentido em falar em “crise” do movimento revolucionário, pois tal “situação” é a mais constante em sua história.

A tese de Korsch sobre a separação entre teoria e prática é muito mais consistente. A deformação do marxismo pela social-democracia, pelo bolchevismo e por outras correntes são responsáveis, sem dúvida, pela estagnação (parcial) da teoria marxista. Isto, entretanto, não quer dizer que tal fato provocou uma crise do marxismo.

A posição de Deutscher é muito menos consistente. O divórcio entre teoria e prática, revelado pela degeneração do marxismo clássico (no qual ele inclui, curiosamente, Kautsky e Plekhanov, além, como era de se esperar por parte dele, Lênin e Trotski), teria como causa a vulgarização do marxismo. E o que provoca a vulgarização do marxismo? O fato de o marxismo clássico oferecer uma compreensão tão rica da realidade que ultrapassa as necessidades práticas da classe operária.

Esta tese de Rosa Luxemburgo, retomada por Deutscher, apresenta um endeusamento desnecessário (e até prejudicial ao movimento operário, que deve rejeitar todo e qualquer culto à autoridade) de Marx ou dos “marxistas clássicos” (Deutscher). A produção teórica de Marx é realmente rica e muitas de suas teorias ainda devem ser descobertas, devido, entre outras coisas, a prolixidade de sua obra e o ofuscamento de suas teorias pelas interpretações deformadoras de seu pensamento. Ocorre, porém, que dizer que ela esgota ou explica a realidade, inclusive nos períodos históricos posteriores, é um grande equívoco. O que acontece é geralmente o contrário: meras intuições ou afirmações soltas são, devido às necessidades práticas do movimento operário, desenvolvidas e se elevam ao nível de uma teoria.

Rosa Luxemburgo vai mais longe ao constatar que a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante e que o marxismo é a teoria da classe oprimida e que esta está fora da cultura atual, sendo isto a razão da estagnação do marxismo. Entretanto, o

que significa dizer que o marxismo está além das necessidades práticas do proletariado e mesmo assim está estagnado? Desde o seu início o marxismo era incompatível com a cultura burguesa e isto, por conseguinte, não pode explicar sua estagnação. Dizer que existe outro motivo e que este é o fato do marxismo ultrapassar as necessidades da luta operária, como já foi colocado anteriormente, é uma posição pouco convincente.

A posição de Anderson a respeito da crise do marxismo é de que há uma antinomia no pensamento marxista (estrutura e sujeito) provocada por uma separação entre teoria e prática. Como a primeira hipótese já foi refutada, focalizaremos apenas a segunda. Marx passou do estudo da filosofia para o da política e da economia enquanto que o “marxismo ocidental” fez o contrário. Mudou-se o foco intelectual e o objeto de estudo deixa de ser o capitalismo, o estado, etc., e passa a ser a estética, a literatura, a filosofia, etc. Mas isto só se aplica a Europa Latina, que é onde se pode falar em crise do marxismo. A causa de tal crise foi a decepção dos intelectuais dos países da Europa latina com o “socialismo real” e o “eurocomunismo”.

Resta saber os motivos pelos quais esta decepção só atingiu os intelectuais da Europa latina. Deixando de lado a defesa que P. Anderson faz do capitalismo de estado da antiga URSS (que, segundo ele, vai – ou melhor, diríamos hoje, “ia” – muito bem, bem para a burocracia, é claro), devemos dizer que a questão dos temas não convence. Afinal, analisar o capitalismo, o estado, etc., não quer dizer nada dependendo do ponto de vista que a análise é feita. Os ideólogos da burguesia, por exemplo, nunca deixaram de analisar o capitalismo.

Em síntese, Anderson vê antinomia onde não existe, problema onde não há, decepção apenas onde é conveniente vê-la. Na versão posterior, ele separa “crise da teoria” de “crise da prática” (como se isto fosse possível). A teoria está melhor que antes e a prática está em crise. Isto é o mesmo que dizer que os “marxistas” acadêmicos estão produzindo volumosas ideologias e os “marxistas” práticos do movimento “comunista” estão perdendo espaço político. Resta saber se tanto uns quanto os outros podem ser considerados marxistas.

Na verdade, Anderson só pode fazer este tipo de análise por que esquece o caráter de classe do marxismo. É por isso que ele pode tomar como parâmetro da crise do marxismo não a íntima relação entre marxismo-marxistas e movimento operário e sim a recepção e reprodução da “teoria” e prática pretensamente marxista e postular, assim, uma separação entre “crise teórica” e “crise prática”.

A última versão da crise do marxismo que iremos analisar é a de E. Laclau. Este é o mais distante do marxismo. O primeiro questionamento ao marxismo é que ele toma as classes sociais como “unidades últimas” da análise histórica. É por isto que ele não pode compreender a questão racial e a questão feminina. Tal colocação é inexata. O marxismo não toma as classes sociais como “unidades últimas” da análise histórica e sim como o aspecto fundamental desta análise. Por ser o aspecto fundamental, é no estudo das classes sociais que se explicam as demais “unidades”, últimas ou não, incluindo aí a questão racial e a questão feminina. Aliás, desde Marx foram feitas inúmeras tentativas neste sentido².

Outro questionamento se refere à concepção de Marx segundo existem leis objetivas na história e na sociedade que as unificam e lhe dão uma direção pré-determinada. Isto é verdade no que se refere a alguns epígonos de Marx, mas não ao próprio. Para Marx, a história é feita pelos seres humanos e não possui “leis” e sim tendências. A tese dos cinco estágios da evolução humana é uma criação do stalinismo e não de Marx. Para ele, não há uma evolução unilinear que vai do modo de produção escravista passando pelo feudalismo e capitalismo até chegar ao comunismo. A sua afirmação de que a Rússia poderia chegar ao comunismo sem passar pelo capitalismo é uma prova disto.

Uma citação, entretanto, resolve toda esta questão. Segundo Marx, sua concepção de história de foram alguma oferece “*uma receita ou um esquema onde as épocas podem ser enquadradas*” (Marx e Engels, 1991, p. 38). Marx não apresenta nenhuma concepção naturalista da sociedade. Para ele, a história da sociedade se distingue da história natural porque a primeira é produzida pelos seres humanos e a segunda não. Portanto, existe uma distinção entre natureza e sociedade e tal reconhecimento refuta qualquer afirmação de que Marx tentou realizar uma “naturalização do social” ou transferir as “leis da natureza” para a sociedade.

O terceiro questionamento de Laclau é desviado, curiosamente, de Marx para a Segunda Internacional e sua concepção economicista. Tal “desvio” retira toda validade de tal questionamento, pois a Segunda Internacional não é considerada marxista pela maioria das correntes auto-intituladas marxistas. A conclusão de Laclau é que o mar-

²Houve muitas tentativas de utilizar a análise marxista para se compreender tanto a questão racial (O. Cox, P. Baran e P. Sweezy, etc.) quanto à questão feminina (F. Engels, C. Zetkim, A. Kollontai, A. Bebel, E. Leacock, K. Sacks, M. Godelier, entre inúmeros outros), que podem até ser consideradas análises pseudomarxistas, mas que possui relevância e proximidade com a abordagem marxista e tendo em vista a visão de marxismo de Laclau, que engloba todos estes autores, tal afirmação só pode ser fruto de má-fé ou ignorância.

xismo deve ser substituído por uma concepção nova de política, centrada na prática discursiva. A estratégia se fundamenta na elaboração de novos discursos. Esta concepção ideológica, entretanto, não tem mais nada a ver com o marxismo e significa que a análise de Laclau sobre a crise do marxismo é não-marxista de forma explícita. Trata-se de uma concepção tipicamente burguesa, calcada numa concepção evolucionista do saber, segundo a qual a última idéia é que é a verdadeira. É assim que Laclau pode postular a superação do marxismo pelo desenvolvimento científico.

O marxismo está em crise? Para responder a esta questão é necessário responder a duas outras, a saber: a) o que significa a palavra crise? B) o que é o marxismo?

A palavra crise expressa um conceito universal, ela é dependente de outro ser, pois toda crise é crise de alguma coisa. Consideramos que a melhor definição de crise que conhecemos foi a de Jürgen Habermas: “*as crises surgem quando a estrutura de um sistema social permite menores possibilidades para resolver o problema de que são necessárias para a contínua existência do sistema*” (Habermas, 1980, p. 13).

Entretanto, devemos reconhecer as limitações desta concepção. Em primeiro lugar, crise é um conceito universal e, portanto não se refere somente a “sistemas sociais”; em segundo lugar, as dificuldades de reprodução de um “ser” (ou “coisa” ou, na linguagem adotada por Habermas, “sistema”) não significam necessariamente uma crise. O capitalismo, por exemplo, sempre encontrou dificuldades em se reproduzir e sendo assim não há sentido em se falar de crise do capitalismo, pois isto seria uma característica dele e o acompanharia sempre. Neste caso, a banalidade da crise lhe retiraria qualquer elemento explicativo e o conceito de crise se tornaria vazio e inútil.

Esta definição, contudo, pode ser corrigida, se considerarmos que crise é um processo no qual um ser encontra dificuldades *crescentes* para realizar sua reprodução. Desta forma, podemos dizer que uma crise começa a ocorrer quando surge uma dificuldade de reprodução ou então, quando esta dificuldade se torna constitutiva desse ser, então deixa de ser crise e o mesmo quando ela se torna maior, mas ganha estabilidade. Nesse último caso, só se pode falar em crise quando ela se torna maior ainda. Daí a definição acima, segundo a qual só existe crise quando um ser encontra dificuldades cada vez maiores para se reproduzir. Por conseguinte, o conceito de crise remete a um momento histórico preciso, que é marcado pelo fim da estabilidade e pela sua suspensão por um tempo determinado e que é relativamente curto. O fim da crise é marcado pelo fim do ser em questão ou então pela volta da estabilidade anterior existente neste ser.

Resta-nos agora definir o que é o marxismo. O marxismo é a expressão teórica do movimento operário (Korsch, 1977; Viana, 2007). Ele é expressão dos interesses de classe do proletariado sob a forma de teoria (expressão da realidade articulada num universo conceitual). Tal definição acarreta diversas conseqüências, entre as quais a indissolubilidade da ligação entre marxismo e proletariado. Disto decorre, por sua vez, o fato de que a visão de mundo veiculada pelo marxismo é antagônica a visão burguesa de mundo.

Neste sentido, o marxismo é incompatível com a ideologia burguesa, tanto em sua forma dominante (a ciência) quanto em suas formas subordinadas (religião, filosofia, etc.). o marxismo não é uma ciência, uma filosofia ou uma religião. Do ponto de vista formal, ele é uma teoria.

Desta forma, a tese de Rosa Luxemburgo é correta. A ideologia dominante é a ideologia da classe dominante, da burguesia, e o marxismo é a teoria da classe dominada, do proletariado. Isto significa, entre outras coisas, que o marxismo é uma concepção de mundo marginalizada na sociedade capitalista.

Seria muito estranho imaginar que nas universidades (instituições burguesas), nas livrarias, nos partidos, tudo que se autodenomina marxista realmente o fosse, pois, neste caso, teríamos um exército numeroso de marxistas em todos os lugares e instituições da sociedade. O marxismo que está presente nestes lugares e instituições é o marxismo assimilado pela cultura burguesa. Trata-se de um marxismo deformado e domesticado, inofensivo. Ele é transformado em ciência social (positivismo), em filosofia (conjunto de abstrações metafísicas), etc. Ele perde o seu caráter de classe, revolucionário, teórico.

Mas permanece existindo, no submundo da sociedade capitalista, o marxismo autêntico. Este só pode ser o marxismo marginal, que vive à margem da sociedade capitalista. Algumas expressões individuais deste marxismo foram Korsch, Pannekoek, Gorter, Mattick, Rühle, H. Wagner, entre outros.

A marginalização da teoria revolucionária é uma experiência constante e cotidiana no capitalismo. Somente em épocas de rupturas revolucionárias é que o marxismo reaparece em cena para assumir o seu lugar verdadeiro.

Portanto, Rosa Luxemburgo e Karl Korsch foram os que mais avançaram sobre a compreensão do marxismo e de sua situação na sociedade capitalista. Porém, somente

hoje a questão aparece com uma clareza cristalina, e o próprio destino da vida e obra destes dois representantes do marxismo confirma a conclusão que nos é imposta.

A conclusão a que chegamos é a de que o marxismo não está em crise e nunca esteve. O marxismo sempre foi marginalizado na sociedade capitalista e a sua marginalização atual apenas confirma o seu caráter revolucionário³.

O marxismo sempre teve dificuldades em se reproduzir na sociedade capitalista e sempre foi marginal no interior desta sociedade dominada pela cultura burguesa. Mas se o marxismo não está em crise, o que significa o abandono dele por diversos indivíduos, a diminuição de sua influência social, acadêmica e política? Significa, na verdade, uma crise do “marxismo” deformado pela cultura burguesa e pela burocracia, ou seja, *significa não uma crise do marxismo e sim uma crise do pseudomarxismo*. Trata-se de uma crise do bolchevismo (leninismo, trotskismo, stalinismo), do “marxismo” acadêmico e do “marxismo” social-democrata.

Portanto, não existe nenhuma crise do marxismo. Na verdade, o que ocorre é uma aproximação do fim do marxismo. O que significa isto? Segundo Marx, em seus escritos de juventude, o proletariado é o coração da revolução e a filosofia é a sua cabeça. Posteriormente, ele abandonaria a filosofia e a substituiria, tal como colocou Marcuse, pela teoria dialética da sociedade (Marcuse, 1988).

Mas, se a filosofia foi superada como “cabeça da revolução”, o que tomou o seu lugar? Só pode ter sido o próprio marxismo. Quando Marx dizia filosofia, ele pensava na “filosofia” materialista que era expressão do proletariado e que estava nascendo naquele período. Tal “filosofia” materialista eram as idéias revolucionárias do período e um dos seus principais representantes era o próprio Marx, que, posteriormente, se tornaria o seu maior representante. Hoje, entretanto, não se pode dizer que se trata de uma filosofia e sim de uma teoria e esta só pode ser o marxismo.

Portanto, podemos hoje substituir a palavra filosofia, equivocada e inexata, pela palavra teoria ou marxismo. No mesmo escrito, Marx fala do fim da filosofia. Hoje, falaremos do fim do marxismo. O fim da filosofia, para Marx, seria a realização da filosofia materialista do proletariado, ou seja, quando o proletariado realizar a revolução

³ “Nada prova de maneira mais peremptória o caráter revolucionário das teorias de Marx do que a dificuldade de assegurar a sua manutenção nos períodos não revolucionários. (...) Um revolucionário não pode deixar de, de tempos em tempos, se encontrar à margem da situação. Crer que uma prática revolucionária, exprimindo-se através da ação autônoma dos trabalhadores, é possível em todos os momentos, significa aceitar as ilusões democráticas” (Mattick, 1977, p. 56-57.)

social e confirmar a teoria marxista na prática. Traduzindo para a linguagem revolucionária atual, *o fim do marxismo só ocorrerá através de sua realização*.

O modo de produção capitalista se caracteriza pela luta incansável entre burguesia e proletariado. O marxismo anunciou que o proletariado seria o coveiro da burguesia. Quando isto ocorrer, o marxismo se realizará, e, desta forma chegará ao seu fim, pois numa sociedade autogerida, onde não existem mais classes sociais, o marxismo terá o valor de uma teoria que explicou a existência, contradição e o fim da sociedade capitalista. Mas a futura sociedade socialista será totalmente diferente e por isso muitos elementos da teoria marxista tornar-se-ão deslocados e serão substituídos por novos elementos, adequados à nova realidade. Sem dúvida, grande parte do marxismo ainda sobreviverá e será o ponto de partida da nova mentalidade e da teoria da realidade social e natural, o que significa que ele continuará, com algumas alterações existindo, mas analisando uma realidade totalmente diferente e, portanto, assumindo mudanças radicais.

A teoria do capitalismo, dos modos de produção pré-capitalistas e das relações sociais burguesas será de utilidade para a reconstituição da história da humanidade, mas a sua teoria do capitalismo não servirá para compreender a nova sociedade baseada na autogestão social, que traz a necessidade de novos conceitos, apenas esboçados atualmente por algumas formas de manifestação de uma consciência antecipadora. Os seus elementos mais abrangentes persistirão, mas a teoria do capitalismo não fornece conceitos aplicáveis ao modo de produção comunista. O marxismo deixará de ser um pensamento entre outras formas de pensamento existentes e se torna uma manifestação cultural da população em geral, não sendo mais apenas acessível ao círculo dos trabalhadores intelectuais, que deixaram de existir. O marxismo será parte da consciência coletiva e da produção cultural da humanidade. Inclusive o nome “marxismo” perderá o sentido e, conseqüentemente, o seu uso. Neste sentido, a revolução autogestionária significará o fim do marxismo.

O modo de produção capitalista é apresentado pelos ideólogos da burguesia como sendo eterno. Os falsos adversários do capitalismo justificam seu imobilismo afirmando que a “crise final do capitalismo” virá e ele será destruído. Outros falsos adversários, também para justificar seu imobilismo, dizem que a revolução virá mais daqui um ou dos séculos.

Contra os ideólogos burgueses devemos colocar que o capitalismo não é eterno e que o seu fim virá mais cedo ou mais tarde. Contra os adeptos da tese da “crise final do

capitalismo”, que ocorreria mecanicamente a partir da crise econômica, declaramos que o capitalismo possui a tendência de repetir ciclicamente suas crises, mas que ele também cria contra-tendências e que busca e, muitas vezes consegue, conter suas crises. A crise do capitalismo só ocorre quando o proletariado entra em ação e corrói as relações de produção capitalistas. Contra os adeptos da tese da “revolução do futuro distante”, afirmamos que apesar do capitalismo resistir e criar mecanismos para evitar sua crise, ele só pode fazê-lo dentro de determinados limites e que existe um limite que é o do seu esgotamento histórico, e a este ele não pode resistir. O capitalismo dificilmente se manterá no século 21, pois suas forças se esgotam a cada dia, suas estratégias se tornam cada vez mais limitadas e contraditórias, e por isso ele ao poderá sobreviver utilizando as mesmas manobras do passado.

O século 21 será marcado por um grande acontecimento histórico: o fim do capitalismo e o fim do marxismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. *A Crise da Crise do Marxismo*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- ANDERSON, Perry. *Existe Uma Crise do Marxismo?* In: Revista Teoria e Práxis, Goiânia, n. 2, 1991.
- DEUTSCHER, Isaac. *O Marxismo em Nosso Tempo*. In: *Marxismo, Guerras e Revoluções*. SP, Ática, 1991.
- GORZ, André. *Adeus ao Proletariado*. Rio de Janeiro, Forense, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.
- HELLER, A. *Para Mudar a Vida*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- KORSCH, Karl. *A Crise do Marxismo*. In: Revista Teoria e Política. Nº 12, 1989.
- LACLAU, Ernest. *Discurso, Hegemonia e Política*. In: Revista Teoria e Práxis, n. 2, 1991.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Estagnação e Progresso do Marxismo*. In: RIAZANOV, D. (Org.). *Marx, o Homem, o Pensador, o Revolucionário*. São Paulo, Global, 1984.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 4ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. 8ª edição, São Paulo, Hucitec, 1991.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- MATTICK, Paul. *Integração Capitalista e Ruptura Operária*. Porto, A Regra do Jogo, 1977.
- STAVENHAGEN, R. *Classes Sociais e Estratificação Social*. In: MARTINS, José de Souza e FORACCHI, M. M. (Orgs.). *Sociologia e Sociedade*. RJ, LTC, 1978.

O JOVEM MARX E O MARXISMO

O presente texto discute a idéia defendida por muitos pesquisadores que se dizem “marxistas”, segundo a qual haveria uma ruptura entre o “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”, derivando daí a estranha tese de que o “jovem Marx” não era “marxista”. Althusser é o principal arquiteto desta concepção e por isso iremos abordar alguns elementos de sua tese para discutirmos esta questão. Nossa tese é a de que não houve nenhuma ruptura no pensamento de Marx, pois o que houve foi um desenvolvimento, o que implica alterações, continuação e, fundamentalmente, aprofundamento.

A tese que vê uma oposição inconciliável entre o “jovem Marx” e o “Marx maduro” se baseia em uma análise a-histórica. Na realidade, procura-se analisar o “jovem Marx” à luz do “último Marx”, ou seja, querem ver no “jovem Marx” todas as teorias do “Marx da maturidade” prontas e acabadas. Mas, como elas ainda estão em formação, são taxadas de “não-marxistas”. Entretanto, não é o futuro que explica o passado, mas ao contrário, é o passado que explica o futuro. Um pensamento só pode ser compreendido em sua historicidade.

A análise que afirma a continuidade do pensamento de Marx não é teleológica, como diz Althusser (1979), mas sim histórica. Ela não diz que no “jovem Marx” já estava presente o “Marx maduro” e nem que o primeiro tinha como finalidade se tornar o segundo. O que esta tese afirma é que o “jovem Marx” já tinha elementos e preocupações, que mais tarde seriam desenvolvidas e aprofundadas pelo “Marx da maturidade”, ou seja, era uma tendência que se efetivou e que a análise depois do processo concretizado revela isto. O “Jovem Marx” não tinha a finalidade de se tornar o “Marx maduro”, mas isto aconteceu historicamente. Isto não ocorreu arbitrariamente, pois já havia essa tendência e ela se realizou posteriormente. Se Althusser fosse utilizar seu esquema defeituoso de análise para estudar o desenvolvimento do capitalismo teria que dizer: “existe uma ruptura radical entre o ‘capitalismo concorrencial’ e o ‘capitalismo monopolista’ e, por isso, só o último é capitalismo, assim como só o ‘Marx maduro’ é marxista; dizer o contrário é fazer uma análise teleológica”. Eis a miséria da história.

A tese da continuidade do pensamento de Marx deve não só se justificar metodologicamente como, também, se fundamentar e se comprovar nos escritos de Marx. Ve-

remos, então, o desenvolvimento do pensamento de Karl Marx e assim demonstrar a continuidade nele presente. O seu pensamento apresentou três fases: a primeira fase, que vai de 1838 a 1844, expressa preocupações humanistas e filosóficas esboçando sua teoria da história e a análise do capitalismo; a segunda fase, que vai de 1845 a 1848, concretiza a sistematização de sua teoria da história; a terceira fase, que vai de 1849 até 1883 (ano de sua morte), elabora mais completamente sua teoria do capitalismo, que é uma teoria da luta de classes na época moderna e da transformação social, ou, segundo Rossana Rossanda, uma “teoria da revolução” (Rossanda, 1989).

Esta periodização do pensamento de Marx coincide com a de Korsch (1977), que relaciona tal evolução do pensamento de Marx com o desenvolvimento do movimento operário. Concordamos com Korsch no fato de que o marxismo se constitui, efetivamente, a partir da segunda fase, que coincide com uma época de ascensão das lutas operárias, mas no que concerne à terceira fase, temos uma pequena divergência. Sem dúvida, nesta fase há um recuo parcial do movimento operário (mas também uma ascensão no seu final, pois basta lembrar a Comuna de Paris de 1871, acontecimento de fundamental importância para o desenvolvimento da teoria marxista, o que é reconhecido pelo próprio Marx), o que fez com que Marx se dedicasse ao estudo do modo de produção capitalista, mas isto foi realizado no mesmo espírito do que o existente na fase anterior e significou um aprofundamento da teoria do capitalismo. Iremos retomar isto mais adiante.

Ao analisar a primeira fase de seu pensamento vemos uma preocupação com a “emancipação humana”, que leva a crítica do Estado, da sociedade burguesa e da propriedade privada (Marx, 1980). Mas é a partir da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que Marx esboça os fundamentos de sua teoria da revolução.

Neste escrito, Marx expõe uma crítica ao humanismo abstrato (como o de Feuerbach), pois o “*homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade*” (Marx, 1978, P. 02) ^[1]. Portanto, a crítica da “*forma sacra da auto-alienação humana*” deve ser substitu-

^[1] É claro que em Marx existe o conceito de natureza humana mas ela não é uma entidade biológica ou metafísica, como para muitos. A natureza humana é condicionada pelas relações sociais e se expressa de forma diferenciada em cada época e sociedade. Ela se manifesta de forma específica no conjunto das relações sociais específicas de cada sociedade. Daí a afirmação de que o homem é um “ser social”. A “essência humana”, para Marx, é a “essência real efetiva” (veja a sexta tese sobre Feuerbach), ou seja, a sua manifestação prática que só se tornará livre com o advento do comunismo. Isto quer dizer que o comunismo não cria um “homem novo”, como se costuma dizer, mas liberta o homem atual de sua alienação fazendo dele um homem livre e, portanto, expressão desalienada da essência humana. Resolve-se, assim, o antagonismo entre homem e sociedade e entre homem e natureza. Desta forma, a natureza hu-

ída pela crítica de sua “*forma profana*”. A crítica da religião e da teologia deve ser substituída pela crítica do direito e da política.

A partir dessa premissa Marx elabora de forma embrionária sua teoria da luta de classes. Na Alemanha, segundo Marx, é preciso surgir uma classe que se contraponha à classe dominante de forma radical. Todas as classes que conquistaram o poder implantaram uma nova forma de dominação. Por isso, todas as classes que pretendem se tornar a nova classe dominante, devem apresentar seus interesses particulares como os interesses gerais da sociedade e, assim, aparecer como a classe emancipadora de toda a sociedade. Mas é o proletariado, devido suas “cadeias radicais”, que representa, ao mesmo tempo, os interesses particulares de classe e o interesse geral da sociedade. O proletariado ao se libertar leva à libertação de toda a sociedade, pois ele é a dissolução da sociedade de classes.

Mas, segundo Marx, toda revolução necessita de um “*elemento passivo*”, de um “*fundamento material*”. O elemento ativo da revolução só será eficaz quando expressar o “*elemento passivo*”. O materialismo histórico-dialético se encontra esboçado neste texto. Quando Marx compara a política alemã com a dos outros países europeus e critica a primeira por apenas “pensar” o que os outros “fizeram”, realiza-se o prelúdio de *Ideologia Alemã*. O papel revolucionário do proletariado e a luta de classes já são analisados por Marx. A importância dada ao “fundamento material” (que futuramente será identificado no conceito de modo de produção) e ao elemento ativo (a luta de classes) será retomada nos escritos posteriores formando a base do pensamento marxista ^[2].

Todo o pensamento posterior de Marx será dedicado a fundamentar as premissas teóricas colocadas acima. O movimento da propriedade privada passa a ser acompanha-

mana expressa o conjunto das potencialidades humanas, constituídas no processo histórico-social, e formando um ser omnilateral, que é obliterado pelas sociedades de classes, fundadas na divisão social do trabalho e na especialização. Resumidamente, poderíamos dizer que a natureza humana é a liberdade, em sentido amplo (Marx, 1980b).

^[2] O modo de produção, nas sociedades de classes, é um modo de relação de classes, o que significa um modo de luta de classes, nas sociedades classistas (Viana, 2007), mas aí se trata das lutas de classes cotidianas e o elemento ativo se refere às lutas revolucionárias, extra-cotidianas, isto é, nos momentos de sua radicalização. O modo de produção é considerado, em suas definições mais simples, como sendo uma “soma” ou “combinação” de relações de produção e forças produtivas. No entanto, esta concepção vê apenas a diferença e não consegue perceber a unidade dos dois conceitos e ao fazê-lo permite supor um desenvolvimento autônomo e independente das forças produtivas, esquecendo-se que elas constituem trabalho humano acumulado e - nas sociedades de classes - controlado pela classe dominante e que não possuem nenhuma autonomia, sendo apenas a forma revestida e aparente da dominação de uma classe sobre outra. Sendo assim, o que constitui e caracteriza um modo de produção são as relações de produção.

do e explicado através do conceito de trabalho alienado. Este expressa as relações de produção capitalistas. Segundo Marx:

“Graças ao trabalho alienado, por conseguinte, o homem não só produz sua relação com o objeto e o processo da produção, como homens estranhos e hostis; também produz a relação de outros homens com a produção e o produto dele, e a relação entre ele próprio e os demais homens. Tal como cria sua própria produção como uma perversão, uma punição, e o seu próprio produto como uma perda, como um produto que não lhe pertence, assim também cria a dominação do não-produtor sobre a produção e os produtos desta. Ao alienar sua própria atividade, ele outorga ao estranho uma atividade que não é dele” (Marx, 1983, p. 89).

Aí se encontram as relações de produção como realidade não-conceitualizada, isto é, a idéia de relações de produção já está esboçada, mas o conceito ainda não aparece. A percepção de determinadas relações sociais existe, mas sua conceituação só será efetivada posteriormente.

Nos *Manuscritos de Paris*, Marx procura fundamentar sua tese de que o proletariado é a classe revolucionária de nossa época (capitalista) e que sua libertação leva à “emancipação humana em geral”, ou seja, de toda a sociedade. Segundo ele:

“Da relação do trabalho alienado com a propriedade privada também decorre que a emancipação da sociedade da propriedade privada, da servidão, assume a forma política de emancipação dos trabalhadores; não no sentido de só estar em jogo a emancipação destes, mas por essa emancipação abranger a de toda humanidade. Pois toda a servidão está enredada na relação do trabalhador com a produção e todos os tipos de servidão são somente modificações ou consequência desta relação” (Marx, 1983, p. 100).

Esta tese já estava presente na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e seria retomado no *Manifesto Comunista*, e se tornou um elemento permanente da teoria marxista.

Em seu último “escrito juvenil”, *A Sagrada Família*, Marx novamente nega o humanismo abstrato e afirma o humanismo concreto:

“A classe possuidora e a classe proletária representam a mesma alienação humana. Mas a primeira sente-se à vontade nesta alienação; encontra nela uma confirmação, reconhece nesta alienação de si o seu próprio poder e possui nela a aparência de uma existência humana; a segunda sente-se aniquilada nesta alienação, vê nela a sua impotência e a realidade de uma existência inumana. É, para empregar uma expressão de Hegel, no aviltamento, na revolta contra esse aviltamento, revolta para a qual aquela classe é empurrada pela contradição entre a sua natureza humana e a sua situação de vida, que reside a negação franca, categórica total desta mesma natureza” (Marx, 1979, p. 53).

Assim sendo,

“No seio desta contradição, o proprietário privado é pois a parte conservadora, o proletário é a parte destruidora. Do primeiro emana a ação

que mantém a contradição, do segundo a ação que a aniquila” (Marx, 1979, p. 53).

A partir daí Marx procura sistematizar sua teoria da história esboçada anteriormente. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels pretendiam acertar contas com sua consciência filosófica anterior. É nesta afirmação que muitos se fundamentam para dizer que houve uma mudança brusca no “jovem Marx” que se transformou no “Marx maduro”. O Marx idealista, humanista e filosófico foi substituído pelo Marx materialista, classista e científico.

Isto, entretanto, não é verdade. O acerto de contas não significou a passagem do idealismo ao materialismo. Marx já havia notado em seus “escritos juvenis” que:

“É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrocado pelo poder material, mas também a teoria transforma-se em poder material logo que se apodera das massas, a teoria é capaz de apoderar-se das massas quando argumenta e demonstra ad hominem, e argumenta e demonstra ad hominem quando se torna radical; ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (Marx, 1978, p. 8-9).

Portanto, só quando se forma uma unidade entre teoria e necessidades radicais é que a teoria se transforma em poder material. Para o “jovem Marx”:

“As revoluções precisam, efetivamente, de um elemento passivo, de um fundamento material. Num povo, a teoria realiza-se somente na medida que é a realização de suas necessidades” (Marx, 1978, p. 9).

Marx afirma que não é suficiente o pensamento estimular sua realização; é preciso que a realidade estimule este pensamento. Portanto, a teoria se torna força material quando é expressão real das necessidades radicais e, com isso, torna a necessidade ainda mais necessária.

Marx não aderiu ao “humanismo abstrato” e não abandonou o “humanismo concreto” e já colocava nos escritos de juventude que a emancipação humana seria resultado da luta de classes com vitória do proletariado. A separação entre o Marx “filosófico” e o Marx “científico” apresentada por Althusser é totalmente destituída de sentido, pois, além de ser um produto de uma concepção positivista, que busca transformar o marxismo em uma ciência, ela ignora que o marxismo significa a superação simultânea tanto da filosofia quanto da ciência, que são formas de pensamento constituídas em sociedades de classes e objetivando reproduzi-las, sendo, pois, formas sistematizadas de falsa consciência. Marx apontava para a superação da filosofia (Korsch, 1977; Viana, 2000) e sua obra, embora nem sempre com clareza, significou uma radical crítica da ciência, e

unir marxismo e ciências humanas é, tal como colocou Fougeyrollas, igual ao casamento do fogo com a água.

Mas, então, qual é esse acerto de contas? Acontece que nos seus escritos juvenis, Marx, fazia, essencialmente, a “crítica das ideologias”. Isto não significa idealismo, pois qualquer materialista pode criticar as ideologias. O que define o caráter idealista ou materialista desta crítica é o ponto de vista em que ela se baseia. Quando Marx disse, que “em política os alemães pensaram o que os outros povos fizeram”, apenas anunciou a concepção materialista da história exposta nos *Manuscritos de Paris* e na *Ideologia Alemã*.

É na quarta tese sobre Feuerbach que compreendemos o “acerto de contas” de Marx:

“Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno, mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo auto-dilaceramento e pela contradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, em si mesmo, tanto ser compreendido em sua contradição, como revolucionado praticamente. Assim, por exemplo, uma vez descoberto, que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada” (Marx, 1982, p. 12-13).

Portanto, a crítica das ideologias deve ser precedida pela crítica do modo de produção, tal como na *Ideologia Alemã*. Nos escritos juvenis havia referências à base material, mas superficialmente, com exceção dos *Manuscritos*. É na *Ideologia Alemã* que Marx expõe as diversas formas de propriedade em seu desenvolvimento histórico culminando com o capitalismo que abre possibilidade para a realização do comunismo.

Após a *Ideologia Alemã*, Marx continua a aprofundar sua teoria da história, mas agora em relação direta com sua teoria do modo de produção capitalista. Vê-se isto, em *A Miséria da Filosofia*, na *Carta a Annenkov* e no *Manifesto Comunista*. Em *O Manifesto Comunista*, Marx retoma sua tese de que o proletariado liberta toda a sociedade:

“Todas as classes que no passado conquistaram o poder trataram de consolidar a situação submetendo a sociedade às suas condições de apropriação. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais sem abolir o modo de apropriação que era próprio a estas e, por conseguinte, todo meio de apropriação em vigor até hoje. Os proletários nada têm de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada existentes até agora” (Marx e Engels, 1988, p. 86)^[3].

^[3] Cf. Também o prefácio de Engels à edição alemã de 1883.

Já tendo elaborado sua teoria da história, Marx passa a desenvolver sua teoria do capitalismo, que é um momento de desenvolvimento desta teoria e sua confirmação em um caso concreto. Marx começa seu primeiro escrito desta fase dizendo:

“De vários lados nos criticaram por não termos analisado as relações econômicas que formam a base material da luta de classes e das lutas nacionais nos nossos dias” (Marx, 1987, p. 19).

É justamente isso que Marx começa a realizar em sua nova fase: analisar o modo de produção capitalista e as lutas de classes geradas por ele. No entanto, ele faz isso em um período não-revolucionário, tal como Korsch (1977) coloca, o que significa que sua teoria do capitalismo focaliza as lutas espontâneas e cotidianas que formam a essência do modo de produção capitalista, tal como se vê em *O Capital*. Somente com a ascensão da luta operária, ocorrida no final da década de 70 do século 19, com a Comuna de Paris, é que as lutas revolucionárias voltam ao foco de análise de Marx, embora ele já dedicasse atenção ao processo revolucionário a partir de 1848, em seus escritos sobre as lutas de classes na França.

Portanto, em *Trabalho Assalariado e Capital*, em *O Capital*, em *Teorias da Mais-Valia*, entre outros, Marx procura revelar a base material da revolução de nossa época: o capitalismo. Em *As Lutas de Classes na França, O 18 Brumário, A Guerra Civil na França*, entre outros, ele expõe o elemento ativo da revolução: a luta de classes. No primeiro caso, ele analisa as lutas de classes espontâneas, cotidianas; no segundo, as lutas mais radicais e que já apontam para se tornar lutas revolucionárias, o que ocorre no último texto acima citado, que tem uma parte dedicada à análise da Comuna de Paris.

Em *Para a Crítica da Economia Política* ele resume sua teoria da história e faz alguns apontamentos sobre o capitalismo. Nos *Grundrisse* (1857-1858) retoma o desenvolvimento das formas de propriedade^[4]. Ainda nos *Grundrisse* analisa o capitalismo e volta a um tema, que, segundo muitos, foi superado pelo “Marx maduro”: a alienação. A *Introdução Geral* (1857) é, segundo Althusser, a prova de que Marx abandonou seu humanismo da juventude:

“Althusser cita regularmente – e com razão – a Introdução de 1857 como um texto clássico e primoroso do método marxista. Depois tem de enfrentar o caso dos Grundrisse, mas como é possível depreciar um livro que contém uma introdução saudada como magistral? Se Marx abandonou em 1845 toda noção de uma natureza humana alienada, então em 1857 estava irremediavelmente confuso, regredindo a suas preocupações de juventude e

^[4] Esta parte tem edição brasileira, cf. MARX (1985).

escrevendo um manuscrito que é ao mesmo tempo a quintessência da maturidade e um ato de infantilismo teórico” (Harrington, 1977, p. 163)^[5].

Nos seus escritos considerados “históricos”, Marx analisa a luta de classes na França e em outros países, mas já como luta de classes em processo de radicalização. No *18 Brumário*, Marx coloca novamente que toda revolução precisa de um “elemento passivo” e de um elemento ativo:

“Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (Marx, 1986, p. 17).

Os homens fazem sua história em condições determinadas, marcadas por lutas de classes cotidianas, pelo predomínio absoluto da classe dominante, do trabalho morto sobre o trabalho vivo e são sob estas condições que se desenvolvem as lutas de classes. As lutas de classes do presente são realizadas tendo por base as lutas de classes do passado e as circunstâncias constituídas por elas.

Entretanto, não se deve pensar que nos escritos “históricos”, Marx analisava apenas o elemento ativo (luta de classes extra-cotidianas) e nas obras “econômicas” apenas o elemento passivo (luta de classes cotidianas). A ênfase era colocada em um ou em outro, dependendo do escrito, mas não é possível separar um do outro a não ser em nível analítico e mesmo assim esses dois elementos se confundem, pois são partes constituintes e inter-relacionados, que formam a totalidade concreta. Basta ler suas “obras históricas” (Marx, 1986a; Marx, 1986b) ou *O Capital* (1988) para se notar isso. Segundo Engels:

“Se Barth pensa, pois, que nós negamos toda a reação dos reflexos políticos, etc. do movimento econômico sobre este movimento, ele combate simples moinhos de vento. Que estude o 18 Brumário de Marx, em que quase só se trata do papel particular que as lutas e os acontecimentos políticos desempenham naturalmente nos limites que lhes traça a sua dependência geral das condições econômicas, ou ainda, O Capital, o capítulo, por exemplo, sobre a jornada de trabalho, onde a legislação, que é todavia um ato político, tem uma ação tão profunda, ou o capítulo sobre a história da burguesia” (Engels, 1979, p. 47).

Engels, mais à frente, conclui: “o que falta a todos estes senhores é a dialética”. Apesar disso tudo, Louis Althusser afirma que existe um “corte epistemológico” entre o “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”. Para ele, a análise do pensamento de Marx

^[5] A *Introdução Geral de 1857* era parte integrante dos *Grundrisse* e foi publicada separadamente por Karl Kautsky em 1903 enquanto que os *Grundrisse* foram publicados pela primeira vez em 1939.

não pode se basear na “história ideológica”, pois as idéias estão ligadas à história real. Althusser afirma:

“É preciso que se nasça um dia em alguma parte, e se comece a pensar e a escrever em um mundo dado. Esse mundo, para o pensador, é imediatamente o mundo dos pensamentos vivos do seu tempo, o mundo ideológico onde ele nasce para o pensamento” (Althusser, 1979, p. 62).

Marx, o pensador, nasceu em um “mundo dado” e este era o “mundo da ideologia alemã” e por isso ele coloca como sua “problemática” a problemática desse “mundo ideológico”. Althusser cai em contradição ao afirmar que não se deve partir apenas da “história ideológica” e que se deve ligá-la à história real e, no fundo, dissolve a dita “história real” na “história ideológica”. A história real de Althusser é a história ideológica da Alemanha e o que ele entende por “história ideológica” é o pensamento de Marx tomado isoladamente. Assim, ele realiza a subsunção do indivíduo Marx ao mundo ideológico alemão, e apresenta uma concepção de história real reduzida à história coletiva da ideologia em determinado país.

Porque o mundo para o pensador é imediatamente “*o mundo dos pensamentos vivos do seu tempo*”? Este é um pensador abstrato inventado por Althusser e não um pensador real que não é só um pensador, mas também um determinado indivíduo com todas as implicações derivadas daí. Entre o pensador e o “mundo dos pensamentos vivos” existe a mediação do processo histórico de vida de tal pensador e este não é apenas o mundo das idéias, mas um mundo concreto, múltiplo, marcado pelo conjunto das relações sociais. Logo, a ligação entre eles não é imediata e sim mediada.

A “história real” ao qual a “história ideológica” de Marx está ligada é a história da “ideologia alemã”. A proposta analítica de Althusser leva a imaginar uma Alemanha dominada pela ideologia e sem nenhuma contradição: a sociedade alemã é uma “sociedade sem história”. Ao negar em Marx uma “história ideológica”, Althusser cria uma “história ideológica” da sociedade alemã. Os pensadores individuais (independentemente da classe, religião, etc.) estão subsumidos à ideologia dominante. A relação de um pensador com a ideologia dominante, ao contrário do que pensa Althusser, não é uma relação de “submissão automática”. Além disso, Althusser cai em contradição, como já dissemos, pois afirma que a análise do pensamento de Marx não pode se basear apenas na “história ideológica”, pois esta está ligada à “história real”, mas o que faz Althusser é ligar o pensamento de Marx à história ideológica alemã, e, ao mesmo tempo, desligar esta da história real (história da sociedade), isto é, autonomiza a ideologia, como se esta

tivesse um desenvolvimento autônomo. A ideologia do indivíduo Marx não é autônoma e nem pode ser desligada da história real, mas a ideologia alemã é autônoma e desligada da história real...^[6]

Quando Althusser diz que os jovens hegelianos colocam as idéias européias dentro de sua própria “problemática”, ele revela que estas não se impõem totalmente e automaticamente aos jovens hegelianos. Da mesma forma, a ideologia alemã não se impõe totalmente e automaticamente ao “jovem Marx”, pois ele a coloca, para utilizar expressão de Althusser, dentro de sua própria “problemática”. O que Althusser faz é negar qualquer papel ao processo histórico de vida do “jovem Marx”. Este estaria preso no reino da “ideologia alemã” e só poderia se libertar ao chegar à França. Althusser só não explica porque muitos pensadores alemães foram para a França, mas não se tornaram “marxistas”...

Mas, agora vejamos os fundamentos político-ideológicos, que levam a opor o “jovem Marx” ao “Marx maduro”^[7]. Os que privilegiam o “jovem Marx” (da primeira fase) evitam a crítica do modo de produção capitalista aderindo a um “humanismo abstrato” e os que privilegiam o “Marx maduro” (da terceira fase) evitam a crítica humanista (portanto, universal, o que revela o caráter simultaneamente particular e universal da luta proletária) ao capitalismo aderindo a uma concepção economicista do homem (*homo economicus*).

A negação da crítica humanista serve para justificar a concepção de socialismo que Marx denominou nos Manuscritos de “*comunismo vulgar*”. A crítica humanista nega tanto o pseudo-socialismo pequeno-burguês que se baseia na distribuição de propriedade ou de renda, expressando a “inveja universal”, quanto o pseudo-socialismo estatal que se baseia na transformação de todas as pessoas em assalariados submetidos ao capital incorporado na comunidade como “capitalista abstrato” (Marx, 1983). Em outras palavras, a crítica humanista é dos elementos do marxismo que serve para refutar o pseudo-socialismo, tanto o pequeno burguês, presente, por exemplo, nas correntes reformistas (social-democracia), e em propostas específicas como a da reforma agrária, quanto no estatal, expressão dos interesses de classe da burocracia e que se revela no

^[6] Aqui caberia uma outra crítica a Althusser, que é sua confusão em torno do termo ideologia. Em outros escritos, Althusser irá colocar a ideologia como falsa consciência, tal como Marx, mas neste texto ele confunde ideologia com teoria ou visão de mundo.

^[7] Para se ter uma visão geral de quem são os autores partidários do “jovem Marx” e os partidários do “Marx da maturidade”, além daqueles que defendem a continuidade de seu pensamento, cf.: Mandel (1968); Fromm (1983); Guérin (1969).

capitalismo de estado seu modelo exemplar (cuja experiência histórica teve na URSS, Leste Europeu, China, Cuba, etc., enquanto formas de manifestação).

A negação da crítica ao modo de produção capitalista serve para justificar a tese da via pacífica ao socialismo ou que a transição ao socialismo não é realizada através da ação revolucionária do proletariado. A crítica do modo de produção capitalista nega tanto a possibilidade de passagem pacífica ao socialismo quanto a possibilidade da transformação ser realizada pelo conjunto da sociedade.

É claro que em Marx não existe uma diferença entre a crítica humanista e a crítica ao modo de produção capitalista, mas existe em alguns intérpretes de sua obra que se submetem à divisão capitalista do trabalho intelectual e com isso reproduzem a alienação. Ao separar teoria e prática, razão e valores, etc. cria-se o positivismo “marxista”, ou melhor, o positivismo revisitado em linguagem marxista.

Assim, os pseudomarxistas que defendem o falso socialismo do capitalismo de estado russo (a antiga URSS) querem abandonar a crítica humanista e até mesmo o papel revolucionário da luta de classes para defender uma metafísica “luta de sistemas” ou de “modos de produção”, compreendendo este último de forma fetichista. Esta é a posição dos stalinistas e althusserianos. Para eles, o marxismo nada tem a ver com luta de classes e sim com luta de sistemas ou modos de produção – o capitalismo de estado (“socialismo real”), por um lado; e o capitalismo privado, por outro (Santos, 1986). Numa entrevista entre Sartre e Pierre Victor, este último coloca que uma afirmação do primeiro lhe lembrava o que Althusser certa vez lhe disse. Sartre, imediatamente, retrucou: “*sou muito pouco parecido com Althusser, deve ser um mal-entendido, sabes*” (Sartre; Gavi; Victor, 1975, p. 184). A rapidez com que Sartre busca se desvencilhar da comparação com Althusser é não apenas perspicaz e justificada, como necessária, principalmente depois da afirmação de P. Victor: “*tinha-lhe dito, um dia, que se éramos comunistas era por causa da felicidade. Respondeu-me [Althusser] em suma: não se deve dizer isso; é para provocar uma mudança no modo de produção...*” (Sartre, Gavi; Victor, 1975, p. 184). Assim, o althusserianismo é, com seu estruturalismo anti-humanista, uma cópia do stalinismo, com sua consciência coisificada de acordo com os interesses da burocracia soviética.

Em resumo, Marx na sua primeira fase se preocupava com a “*emancipação humana*” e caminhou para a percepção, com o desenvolvimento do seu pensamento, de que isto só seria possível com a revolução proletária. Na segunda fase sistematizou sua teo-

ria da história, sua visão do desenvolvimento histórico da humanidade comandado pela luta de classes e pela tendência histórica da revolução proletária. Na terceira fase, desenvolveu esta teoria e aprofundou sua análise do capitalismo para descobrir a tendência histórica de criação do comunismo através da revolução proletária. O marxismo é uma teoria da alienação (humanismo histórico-concreto), uma teoria da história (materialismo histórico-dialético), uma teoria do capitalismo e da revolução proletária (expressão teórica do movimento operário), sendo estes elementos inseparáveis, constituindo uma totalidade indivisível e que só podem ser analisados e desenvolvidos conjuntamente em sua forma posterior acabada, e a partir daí só é possível enfatizar um aspecto, mas sem separá-lo dos demais.

A conclusão final a que chegamos é, portanto, a seguinte: não existe nenhuma “ruptura radical” entre o “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”.

Referências Bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *A Favor de Marx*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. 8ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- GUÉRIN, Daniel. *O Futuro Pertence ao Socialismo Libertário*. Porto Alegre, Edições Prôa, 1969.
- HARRINGTON, Michael. *O Crepúsculo do Capitalismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977.
- MANDEL, Ernst. *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- MARX, K. *Carta à K. Schmidt*. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Comuna de Paris*. Belo Horizonte, Aldeia Global, 1979.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. 3ª edição, São Paulo, Global, 1988.
- MARX, Karl. *A Guerra Civil na França*. São Paulo, Global, 1986.
- MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo, Moraes, 1978.
- MARX, Karl. *As Lutas de Classes na França*. São Paulo, Global, 1986.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*. In: Revista *Temas de Ciências Humanas*. Vol. II. São Paulo, Grijalbo, 1978.
- MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. 4ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. In: FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. 8ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 2. 3ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- MARX, Karl. *O Dezoito Brumário e Cartas a Kugelmann*. 5ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- MARX, Karl. *Proudhon*. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Lisboa, Presença, 1979.
- MARX, Karl. *Teses Sobre Feuerbach*. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 3ª edição, São Paulo, Ciências Humanas, 1982.

- MARX, Karl. *Trabalho Assalariado e Capital*. 4ª edição, São Paulo, Global, 1987.
- ROSSANDA, R. *Filosofía y Revolución*. 2ª edição, Madrid, Siglo Veintiuno, 1989.
- SANTOS, Theotônio dos. *Forças Produtivas e Relações de Produção*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- SARTRE, J-P.; GAVI, P.; VICTOR, P. *Porquê a Revolta? Debates*. Lisboa, Sá da Costa, 1975.
- VIANA, Nildo. *A Consciência da História – Ensaio Sobre o Materialismo Histórico-Dialético*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2007.
- VIANA, Nildo. *A Filosofia e Sua Sombra*. Goiânia, Edições Germinal, 2000.

MAO TSE-TUNG: DIALÉTICA OU ESTRATÉGIA DO PCC?

O pensamento de Mao Tse-Tung, em especial seus textos *Sobre a Contradição e Sobre a Prática*, é saudado por muitos como “a mais importante contribuição teórica ao marxismo-leninismo até o momento. São duas obras fundamentais da História da Filosofia. E da *História*” (Moderno, 1979, p. 9). De onde surgiu este dogmatismo? Na verdade, a própria obra de Mao Tse-Tung reflete o doutrinário. O doutrinário de Mao Tse-Tung se expressa, por exemplo, na sua linguagem. Ela possui algumas características tal como a) o argumento de autoridade; b) normativismo; c) utilização recorrente de adjetivos pejorativos; d) apelação para um dogma ao invés de exame e fundamentação das afirmações; e) afirmações categóricas a respeito da sua interpretação de uma concepção de mundo ou dos que dizem concordarem com ela; f) repetição; g) reificação.

Antes de analisar sua “dialética”, faremos uma análise de alguns aspectos do seu discurso de Mao Tse-Tung, no que diz respeito a esta questão, para fundamentar a afirmação acima colocada. O argumento de autoridade é utilizado por Mao Tse-Tung não só para confirmar idéias particulares, mas também justificar a totalidade do discurso. A citação de um autor não é realizada para se dizer que ele pensa desta ou daquela forma, seja para criticar ou para concordar, mas sim para avaliar o que foi ou será dito por Mao Tse-Tung, deixando entrever que se fulano disse, está dito, e é verdade. Vejamos alguns exemplos:

“Diz Lênin: ‘no sentido adequado, a dialética é o estudo da contradição na essência mesma das coisas’ (p. 17)¹.”

“Tratando a questão do emprego da dialética no estudo dos fenômenos objetivos, Marx e Engels, também Lênin e Stálin, sempre indicaram que é preciso se precaver de todo subjetivismo e de toda arbitrariedade...” (p. 40).

“A análise de Stálin é para nós um modelo do conhecimento do caráter específico e da universalidade da contradição, assim como de sua recíproca ligação” (p. 40).

¹ Todas estas citações são retiradas dos textos de Mao Tse-Tung. *Sobre a Contradição* (p. 17-63), *Sobre a Prática* (p. 67-86) e *Sobre Arte e Literatura* (p. 89-124), presentes na coletânea organizada por Moderno (1979).

Estas afirmações não são analisadas, aprofundadas ou fundamentadas. São tidas como algo “dado”, algo que não tem que ser posto em questão. É como se bastasse a afirmação de uma autoridade para se comprovar a veracidade da afirmação, ou seja, se Marx, Engels, Lênin e Stálin, os “quatro clássicos do marxismo”, disseram, então é verdade. Não se coloca em questão a comparação destas afirmações com a realidade concreta, pois tal se tornou desnecessário. Também não se coloca em evidencia a diferença entre as autoridades citadas, pois a interpretação que a última autoridade deu é verdadeira e, portanto, corresponde ao que todos os outros disseram.

O normativismo pode ser demonstrado em algumas afirmações:

“Os comunistas chineses *devem* assimilar esse método...” (p. 03).

“*Devemos* sempre nos lembrar das palavras de Lênin...” (p. 40).

“*Tal é* a lei geral e imprescindível do universo” (p. 43).

“*Tal é* o caminho já percorrido pela União Soviética, e que todos os outros países *seguirão* inevitavelmente” (p. 45).

“*Devemos* reconhecer a ação de retorno do espiritual sobre o material” (p. 47).

“*Tal é* o processo de conhecimento que todo homem segue dentro da realidade...” (p. 73).

“Se se quer conhecer a teoria e os métodos da revolução *é preciso* tomar parte da revolução” (p. 73).

“*É inevitável* que tais pessoas tropecem...” (p. 76).

“O marxismo-leninismo é uma ciência que todos os revolucionários *devem* estudar e artistas e escritores não são *exceção à regra*” (p. 95).

“Trabalhar para os líderes é exatamente trabalhar pelas massas, porque *é somente* por intermédio deles que se as pode educar e orientar” (p. 106).

Muitas outras citações poderiam se acrescentadas, mas seria improfícuo. O número excessivamente elevado de vezes que Mao repete as expressões “devemos”, “é preciso”, “tal é”, etc., demonstra o seu normativismo, bastante próximo ao de Stálin. Sem dúvida, quando se trata de uma análise direta das lutas sociais por parte de alguém engajado, o uso destas expressões é normal. Ocorre, porém, que em certos autores ela se torna exagerada, tal como no caso de Mao. Além disto, os textos citados de Mao não focalizavam as lutas sociais e sim a “contradição”, a “prática”, “a arte e a literatura”.

A utilização recorrente de adjetivos pejorativos é outra característica dos escritos de Mao Tse-Tung. Constantemente, ele se refere aos “dogmáticos”, aos “oportunistas de

direita e de esquerda”, entre outros, sem nomeá-los concretamente (quem são estes dogmáticos?) para que o leitor possa conferir por si mesmo e ver se a posição que Mao diz ser deles o é realmente e como eles fundamentam suas posições. O método de rotulação, inaugurado por Lênin, significa dizer que alguém é dogmático, mas não fundamentar tal afirmação (ele é dogmático em que? Onde? Como?). Isto sem falar em expressões menos cavalheirescas, do tipo, “ridículo”, mas que, sem dúvida, possui uma eficácia política junto aos incautos. Tal procedimento é mais típico e usual em Lênin, mas Mao, às vezes, escorrega pelo caminho de seu mestre.

A apelação para um dogma significa que existe um ponto de partida inquestionado e inquestionável, ou seja, um “absoluto” que nunca é posto em questão, e daí se deduz o resto. O dogma maoísta é a chamada “lei da contradição”, que mais à frente refutaremos. Tudo é contraditório, a lei da contradição está em tudo. Mao até tenta explicar o que é a contradição, mas nunca questiona *porque* ela existe e *de onde* ela vem. Da mesma forma, um deísta nunca diz por que deus existe e de onde ele veio. Neste sentido, as idéias de Mao Tse-Tung são dogmáticas e uma das características do maoísmo é o dogmatismo.

O doutrinário de Mao Tse-Tung também se revela nas suas afirmações categóricas de sua interpretação de uma concepção de mundo e dos que dizem representá-la. A sua concepção de mundo é isto e aquilo, assim como as demais concepções, e tais afirmações nem sempre são fundamentadas.

Outro elemento que comprova o doutrinário de Mao é a repetição excessiva. Na verdade, Mao busca repetidamente afirmar a mesma coisa do princípio ao fim de seu texto. Parece mais uma lição de tabuada, onde o fundamental é decorar através do “eterno retorno do mesmo”, ou seja, da repetição.

Um último elemento que demonstra o doutrinário dogmático de Mao Tse-Tung se encontra na reificação da dialética. A dialética (ou sua “lei da contradição”) aparece como algo autônomo e independente do ser humano, o seu criador. A dialética está na natureza, no universo, em tudo. Ela possui leis e manifesta a essência do universo. Os seres humanos não a produziram, pois ela existe na natureza. Desta forma, a dialética deixa de ser um método para se tornar um deus que dirige a natureza, a sociedade, etc., ou, em outras palavras, um fetiche.

Mas a obra de Mao Tse-Tung não é doutrinária por qualquer razão. Existe um motivo para que Mao transforme a dialética num dogma. Qual é este motivo? Ao res-

pondermos a esta questão, responderemos à questão da origem da concepção maoísta da dialética.

Para Mao Tse-Tung, “*a lei da contradição inerente às coisas, aos fenômenos, ou a lei da unidade dos contrários, é a lei fundamental da dialética*” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 17). Mao opõe esta concepção de mundo à concepção metafísica, que considera o mundo como algo imutável ou, quando reconhece a mudança, cai no “evolucionismo vulgar”, que considera a mudança como resultado de causas externas e se caracterizando por um mero aumento ou diminuição quantitativos. Mao Tse-Tung não cita nenhum pensador que defenda tal posição e assim observamos uma generalização abstrata e metafísica que precisa ser explicada. Voltaremos a isto mais adiante.

Na verdade, segundo Mao, as duas concepções de mundo possuem uma característica fundamental: a metafísica vê imutabilidade em tudo e a dialética vê contradição em tudo. Seria difícil descobrir uma contradição numa pedra ou a imutabilidade na natureza, ou seja, são duas concepções metafísicas, pois tanto uma quanto a outra se apresentam como universais e presentes em tudo, sem levar em consideração a especificidade de cada ser e de sua posição no universo.

A metafísica vê a mudança como resultado de causas externas e a dialética vê a mudança como resultado de suas contradições internas Mao Tse-Tung acrescenta:

“A dialética materialista exclui as causas externas? De forma alguma. Ela considera que as causas externas constituem a circunstância das mudanças, que as causas internas disso são a base, que as causas externas operam por intermédio das causas internas. O ovo que recebeu uma quantidade apropriada de calor se transforma em pinto, mas o calor não pode transformar uma pedra em pinto por que suas bases são diferentes” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 17).

O grande problema de Mao se encontra no fato de erigir as “contradições internas” em princípio universal de mudança em todos os seres. O exemplo do ovo e da pedra não é muito convincente, pois, se trocarmos a causa externa de calor por frio, podemos dizer que o frio congela tanto o ovo quanto a pedra. Tal exemplo de Mao pode demonstrar apenas que uma mesma ação externa pode provocar efeitos diferentes em seres diferentes, mas não que a “causa interna” é a base da mudança e que isto se aplica a todos os seres.

A contradição está em tudo e acompanha o processo de desenvolvimento do início ao fim. Essa contradição é, segundo Mao, objetiva, está no mundo, nas coisas. Segundo ele,

“Convém considerar qualquer diferença em nossos conceitos como o reflexo de contradições objetivas. A reflexão das contradições objetivas no pensamento subjetivo forma o movimento contraditório dos conceitos, estimula o desenvolvimento das idéias e resolve ininterruptamente os problemas que se colocam ao pensamento humano” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 25).

Tal concepção, sem dúvida, é uma retomada da ideologia leninista do reflexo. Trata-se de uma consciência coisificada. O mundo passa a ser tomada como coisas objetivas, exteriores e independentes dos seres humanos. A consciência humana é, desta forma, mero reflexo da “realidade objetiva” e, se existe divergências entre os seres humanos na forma de conceber esta realidade, isto é fruto do caráter contraditório desta. A consciência não seria ativa e sim passiva.

Mao Tse-Tung afirma, contra Deborine e sua escola, que a contradição está presente no processo de desenvolvimento do início ao fim. Deborine diz que no início não existe contradição, mas apenas diferenças. Para Mao, isto é desconhecer a existência de contradições específicas em objetos específicos, pois cada tipo de formação social, cada forma de pensamento, possui suas contradições específicas e também uma essência específica.

Mao demonstra estar submetido à ideologia burguesa da divisão intelectual do trabalho: “*a delimitação das diversas ciências fundamentam-se precisamente sobre as contradições específicas contidas nos respectivos objetos que estudam*” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 28). De onde surge tal concordância entre Mao e a ideologia burguesa? Surge da ausência das categorias de totalidade e determinação fundamental, fundamentais para o método dialético (Viana, 2007a), pois com esta ausência torna-se possível “isolar” aspectos da realidade e, tal como “faz” aqueles que o próprio Mao criticou, os “metafísicos”, justificar a existência de diferentes ciências para analisar diferentes aspectos da realidade.

Para Mao Tse-Tung, o conhecimento humano parte do específico ao geral e do geral ao específico². Segundo ele, é preciso estudar não só as contradições específicas de um fenômeno como também como elas se manifestam em cada etapa do seu desenvolvimento. Toda forma de movimento é “qualitativamente” diferente. Para Mao, as con-

² Esta concepção parte de uma separação mecânica entre o específico e o geral e supõe que a consciência faz uma opção por partir de um ou outro no processo de conhecimento. A consciência não parte do específico ao geral e do geral ao específico e sim do concreto-dado (como lhe vem é dado imediatamente) e, por intermédio da análise, busca apreender suas determinações e assim chegar ao concreto-determinado, ou seja, pensado, tal como colocou Marx em seu texto sobre o método dialético (Viana, 2007b).

tradições qualitativamente diferentes só podem ser resolvidas por métodos qualitativamente diferentes. Mao Tse-Tung vai mais longe ainda:

“Dentro de um processo de complexo desenvolvimento de uma coisa ou de um fenômeno, existe toda uma série de contradições: uma delas é necessariamente a contradição fundamental, cuja existência e desenvolvimento determinam a existência e o desenvolvimento de outras contradições, ou agem sobre elas” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 43).

Assim, a contradição fundamental se transforma em secundária e vice-versa. Mas entre os contrários não existe apenas luta, pois também há unidade. Afinal de contas, segundo Mao, os aspectos contraditórios não podem existir um sem o outro. Um é condição de existência de outro. Sem vida não há morte e vice-versa. Além disso, um aspecto tende a se tornar o seu contrário mudando sua posição. Isto é o que ocorre na relação burguesia/proletariado, onde o primeiro assume a posição de classe dominante e o segundo de classe dominada e após a revolução tal situação se inverte, pois o proletariado passa a ser classe dominante e a burguesia classe dominada³. Tal alteração de posição, no entanto, só ocorre sob determinadas condições. Desta forma, existe a guerra e a paz e é só dentro dessas condições marcadas pela identidade que pode haver esta alteração.

Todo fenômeno possui, em seu movimento, dois estados: um de repouso relativo e outro de mudança evidente. No primeiro caso, há apenas mudanças quantitativas. No segundo caso, ao contrário, com o acúmulo das mudanças quantitativas oriundas do primeiro caso, realiza-se uma mudança qualitativa.

Esta idéia de que mudanças quantitativas se acumulam até provocar uma mudança qualitativa não tem a menor fundamentação. No plano social, isto não ocorre necessariamente. Além disso, seria necessário explicitar o que se entende por “qualidade”, “qualitativo”, “salto qualitativo”, etc.

O próximo passo de Mao Tse-Tung é apresentar a sua conhecida distinção entre contradição antagônica e contradição não-antagônica. Para Mao, o antagonismo não é a única forma de luta dos contrários. Geralmente, o antagonismo leva a uma transformação qualitativa, uma ruptura, uma revolução. Segundo as próprias palavras de Mao Tse-Tung:

“As contradições e a luta são universais, absolutas, mas os métodos para resolvê-las, vale dizer, as formas de luta, variam segundo o caráter des-

³Esta concepção já não tem mais nada a ver com a teoria marxista da revolução. A revolução significa a abolição das classes e, portanto nenhuma se torna “dominante” ou “dominada”.

tas contradições: certas contradições trazem o caráter de um antagonismo declarado, outras não. Seguindo o desenvolvimento concreto das coisas e dos fenômenos certas contradições originariamente não antagonistas evoluem para contradições antagonistas, ao passo que outras originariamente antagonistas evoluem para contradições não antagonistas” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 56).

De onde vem o conhecimento humano? Segundo Mao, vem da prática. O conhecimento resulta da prática social. Para Mao, a atividade de produção dos homens é a própria base de sua atividade prática e ela determina todas as outras atividades. Esta engloba, além das atividades de produção, a luta de classes, a vida política, as atividades científicas e artísticas. Dentre estas outras atividades, a luta de classes realiza uma enorme influência sobre o processo de desenvolvimento do “conhecimento humano”. Foi somente com o surgimento do proletariado e da grande indústria é “que os homens puderam atingir uma completa compreensão histórica do desenvolvimento da sociedade e transforma esse conhecimento em uma ciência, a ciência marxista” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 67).

A prática social é o critério de verdade. Para os homens compreenderem o mundo, devem fazer com que suas idéias correspondam às “leis do mundo exterior objetivo”. Mao Tse-Tung coloca que a teoria “marxista” do conhecimento possui duas características particulares: o seu caráter de classe, serve ao proletariado, o seu caráter prático, pois a teoria depende da prática, se fundamenta nela e serve a ela.

O processo de conhecimento atravessa três etapas: a) a etapa da percepção sensível, onde se vê apenas os dados aparentes das coisas, os seus aspectos isolados e sua conexão externa, nesta etapa os homens não podem elaborar conceitos e nem podem tirar conclusões lógicas; b) a etapa do conhecimento racional, onde há uma mudança qualitativa, pois aí se atinge o conceito e as conclusões lógicas; e c) o conhecimento racional volta-se para a prática revolucionária para dirigi-la.

O conhecimento sensível e o conhecimento racional estão unidos sobre a base da prática. É preciso, para haver um conhecimento da sociedade capitalista, que tal sociedade exista, pois caso contrário tal conhecimento é impossível por não haver uma prática correspondente. Segundo Mao,

“Para conhecer diretamente tal fenômeno ou tal conjunto de fenômenos, é preciso participar pessoalmente na luta prática que visa a transformar a realidade, em transformar tal fenômeno ou tal conjunto de fenômenos, porque esse é o único meio de entrar em contato com eles enquanto aparências; da mesma maneira, esse é o único meio de descobrir a essência daquele fenômeno ou daquele conjunto de fenômenos e compreendê-los” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 71-72).

Os conhecimentos autênticos, segundo ele, surgem da experiência imediata. entretanto, a maior parte dos conhecimentos adquiridos pelos homens possui como fonte experiências indiretas, tal como no caso de países estrangeiros ou dos séculos passados. Mao afirma que

“Essa é a razão pela qual os conhecimentos de um homem compõem-se unicamente de duas partes: os dados da experiência direta e os dados da experiência indireta. E aquilo que para mim é experiência indireta continua a ser para outros experiência direta” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 73).

Esta experiência direta dos outros produz um conhecimento que, se respondeu a exigência de “abstração científica”, reflete cientificamente a realidade objetiva e por isto é equivalente, para nós, a experiência direta. Poderíamos abrir um parêntesis aqui para dizer que o difícil é saber quando os estrangeiros, os antepassados, ou seja, aqueles que tiveram esta “experiência direta”, fizeram “abstração científica” e Mao Tse-Tung nunca diz qual é o critério para se descobrir isto.

O mais importante, porém, não é apenas compreender o mundo objetivo e explicá-lo e sim transformá-lo. Mao diz que:

“O conhecimento começa com a prática. Quando se adquiriu conhecimento teórico pela prática, deve-se ainda retornar à prática. O papel ativo do conhecimento não se exprime somente no salto ativo do conhecimento sensível para o conhecimento racional, mas, além disso, o que é mais importante, deve exprimir-se no salto do conhecimento racional para a prática revolucionária” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 78).

Portanto, essas são as concepções de Mao Tse-Tung a respeito da dialética. Os principais elementos desta concepção podem ser resumidos nos seguintes pontos: a) a lei da contradição é universal e está em tudo; b) a contradição acompanha o processo de desenvolvimento do início ao fim; c) em cada objeto específico existe uma contradição específica; d) estas contradições se manifestam de forma diferente em cada etapa do movimento; e) existe uma contradição fundamental que determina a existência das demais contradições (secundárias); f) em determinada situação pode ocorrer uma inversão de posições entre os aspectos contraditórios existentes tanto na contradição principal quanto nas contradições secundárias, mudando, assim, o aspecto principal da contradição; g) existem duas formas de contradição: a antagonica e a não-antagonica; h) o conhecimento decorre da prática social; i) a compreensão do mundo pressupõe a correspondência entre as idéias e as “leis do mundo exterior objetivo”; j) o critério da verdade é a prática; l) o conhecimento atravessa três etapas: o conhecimento sensível, o conhe-

cimento racional e o conhecimento aplicado; e m) o conhecimento possui um caráter de classe e um caráter prático, pois a teoria depende, se fundamenta e serve da prática.

Neste momento, estamos em condições de compreender por que Mao erige a dialética em um dogma, reificando-a. Qual o motivo em distinguir entre contradição antagônica e contradição não-antagônica ao invés de distinguir entre contradição e não-contradição? Por que sustentar a existência de contradição em tudo? De onde vem esta vontade de salvar o dogma? De vem esta metafísica pseudodialética? A resposta é a seguinte: *vem da vontade de justificar a estratégia política do Partido Comunista Chinês*. A estruturação da dialética por Mao Tse-Tung surge das necessidades práticas do PCC e por isso a dialética de Mao e a estratégia do PCC possuem estruturas homólogas. Uma vez criada à imagem da estratégia do PCC, a “dialética” maoísta passa a ser aplicável a tudo, inclusive a própria estratégia do PCC, que é reforçada por sua correspondência com a dialética.

Se a contradição está em tudo, então estará presente também no PCC. Entretanto, esta não é a “contradição principal” e nem sequer é uma “contradição antagônica”. Se existe contradição no PCC, isto se deve ao fato de que as idéias são reflexos da realidade objetiva contraditória e por isso também são contraditórias. A superação disto só pode acontecer com a correspondência das idéias com a realidade objetiva e isto só pode ocorrer apelando-se para a dialética, o conhecimento racional.

Assim, se justifica as contradições no interior do PCC e mantém-se a unidade do partido e, ainda, esta explicação apresentando-se como verdadeira tende a ser convincente e assim conquistar para o seu defensor a hegemonia no interior do partido. Desta forma, conclui-se que as contradições no interior do PCC não são contradições de classe ou derivadas delas, e sim contradições específicas. Compreendendo a lei da contradição se observa isto e ao aplicá-la a realidade, a revolução, passa-se a andar no caminho justo.

É o próprio Mao Tse-Tung que fala do exemplo das contradições do PCC e quase todos os seus exemplos para justificar e confirmar a dialética são retirados da estratégia do PCC. A dialética é verdadeira e é confirmada pela estratégia do PCC e esta, por sua vez, é justa e confirmada pela dialética... mas, sob o pretexto de confirmar a dialética, o que Mao confirma mesmo é a estratégia do PCC. Portanto, cria-se uma unidade entre a dialética e a estratégia do PCC e por isso ambos se confirmam reciprocamente e

devem ser defendidos dogmaticamente. A motivação da transformação da dialética em dogma por Mao Tse-Tung vem da necessidade de justificar a estratégia do PCC.

Vamos ver agora cada elemento da concepção de dialética em Mao Tse-Tung e compará-la com sua utilidade para justificar a estratégia do PCC. Começemos pela lei da contradição universal. Para Mao,

“Segundo o ponto de vista da dialética materialista, as mudanças da natureza são devidas, principalmente, ao desenvolvimento de suas contradições internas. Aquelas que ocorrem na sociedade originam-se sobretudo do desenvolvimento das contradições situadas no interior da sociedade, isto é, das contradições entre as forças produtivas e relações de produção, entre as classes, entre o novo e o antigo. O desenvolvimento dessas contradições faz avançar a sociedade, motiva a substituição da velha sociedade pela nova” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 21).

Tal concepção de que a contradição está em tudo e que provoca mudanças qualitativas vem para justificar a necessidade de revolução social. Isto era ainda mais necessário ao se observar que a china era um país de desenvolvimento histórico lento, proporcionado pelo modo de produção tributário, e que possuía toda uma tradição cultural que apresentava uma visão estática do mundo, tal como o confucionismo. O mesmo valor justificativo possui a idéia de que a contradição acompanha o processo de desenvolvimento do início ao fim. O motivo é bem simples: à visão estática do mundo deve-se contrapor uma visão dinâmica. É por isso que Mao Tse-Tung gasta páginas de seu livro contrapondo as duas concepções de mundo que segundo ele existem: a metafísica e a dialética.

A idéia de cada objeto específico possui uma contradição específica vem para justificar e amenizar as contradições que ocorrem no interior do partido⁴ e das massas (entre campesinato e proletariado, por exemplo), o que é necessário para se manter a unidade e assim ser mais eficaz na luta contra quem detém o poder. A tese de que estas contradições se manifestam de forma diferente vem para justificar alianças, e o mesmo vale para a idéia acima colocada, e rompimentos. Outra função desta tese é colocar em evidencia a possibilidade de uma contradição antagônica se tornar não-antagônica e vice-versa, haver alteração na contradição principal ou inversão em seu aspecto principal, etc., as quais possuem funções análogas. Por isso, afirma ele, as contradições qualitativamente diferentes devem ser resolvidas por “métodos qualitativamente diferentes”.

⁴ “A oposição e a luta entre concepções diferentes aparecem constantemente no seio do partido; é o reflexo, dentro do partido, das contradições de classes e das contradições entre o novo e o antigo existentes na sociedade. Se não houvesse dentro do partido contradições e lutas ideológicas para resolver as contradições, a vida do partido terminaria” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 25).

Quais são estes métodos? No caso da contradição entre burguesia e proletariado é a revolução socialista, no caso da contradição entre massas populares e sistema feudal é a revolução democrática, no caso da contradição entre agressão imperialista e forças nacionais é a união nacional entre as classes para combater as forças externas. Aqui se vê a justificativa das constantes alianças com o Kuomintang, força nacionalista burguesa, que o PCC fez em diferentes oportunidades⁵.

A afirmação de que existe uma contradição principal e contradições secundárias vem para justificar, também, as alianças e rompimentos, e ainda, que é necessário se subordinar a contradição principal a alguma outra contradição secundária dependendo da conjuntura. Tal como Mao colocou: “quando o imperialismo lança uma guerra de agressão contra um tal país, as diversas classes desse país, com exceção de um pequeno número de traidores da nação, podem se unir temporariamente numa guerra nacional contra o imperialismo. A contradição entre o imperialismo e o país considerado torna-se então a contradição principal, e todas as contradições entre as diversas classes no interior do país (aí compreendida a contradição entre o sistema feudal e as massas populares, que era a principal), passam temporariamente para o segundo plano e para uma posição subordinada” e acrescenta “tal é o caso da China na Guerra do Ópio de 1840, a Guerra sino-japonesa de 1894, a Guerra dos Yihotouan em 1900, e a atual guerra sino-japonesa”, onde se viu a aliança entre o PCC e o Kuomintang.

A tese de que é possível haver uma inversão de posições entre os aspectos contraditórios existentes vem para justificar a contra-revolução burocrática na Rússia e a ideologia leninista-stalinista, assim como sua repetição histórica para a China. O proletariado, no exemplo de Mao, se torna classe dominante e a burguesia passa a ser a classe dominada, e isto significa que a dominação permanece e o “proletariado” irá dominar a “classe burguesa” através do PCC, ou seja, como ocorreu de fato posteriormente pela burocracia partidária que se fundiu com a burocracia estatal e declarou sua ditadura como sendo a “ditadura do proletariado”, inclusive sobre o próprio proletariado. Tal justificativa era necessária, pois o auxílio russo em caso de interferência estrangeira era in-

⁵ “Resolver as contradições diferentes por diferentes métodos é um princípio que os marxistas-leninistas devem observar rigorosamente” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 30); “o Kuomintang, que representou um certo papel positivo em determinada etapa da história moderna da China, transformou-se a partir de 1927 em um partido da contra-revolução coerente com sua natureza de classe, e com as atraentes promessas do imperialismo (são algumas circunstâncias), mas ele se viu pressionado a se pronunciar pela resistência ao Japão em razão do agravamento das contradições sino-japonesas, e da política do front unido

dispensável para a China, bem como o seu auxílio sócio-econômico. A aliança entre China e Rússia precisava ser reforçada pela aliança ideológica entre estes países. É por isto que Mao cita várias vezes os “quatro clássicos do marxismo”: Marx, Engels, Lênin e Stálin.

A distinção entre contradição antagônica e não-antagônica também vem para justificar a estratégia do PCC:

“Enquanto as classes existirem, as contradições, as idéias verdadeiras, e as idéias falsas serão o reflexo das contradições de classes. No início, ou em certas questões, essas contradições podem não se manifestar logo em seguida como antagonistas, mas com o desenvolvimento da luta de classes elas podem vir a ser antagonistas. A história do P. C. da URSS mostra-nos que as contradições entre as concepções verdadeiras de Lênin e Stálin, e as concepções falsas de Trotski, Boukharine e outros, não se manifestavam de início como antagonistas, mas, que em seguida, se tornaram antagonistas. Casos semelhantes apresentam-se na história do P. C. Chinês. As contradições entre as concepções verdadeiras de vários companheiros do P. C. e as concepções falsas de Tchen Tou-sieou, Tchan Kouo-tao e outros, também não se manifestaram no início sob uma forma antagonista, mas se tornaram mais tarde. Atualmente, as contradições entre as concepções verdadeiras e as falsas no seio do P. C. não tomaram uma forma antagonista, elas não chegaram ao antagonismo caso nossos companheiros saibam corrigir seus erros. Isso porque o Partido deve, por um lado, dirigir uma séria luta contra as concepções falsas, mas, por outro, dar toda a possibilidade aos que cometeram erros de tomar consciência deles. Nessas circunstâncias uma luta levada às últimas conseqüências é inadequada. Entretanto, se aqueles que cometeram erros persistirem em sua posição e os agravarem, essas contradições podem se tornar antagonistas” (Grifos Meus) (Mao Tse-Tung, 1979, p. 57).

As demais concepções de Mao são produto da sua ideologia do conhecimento. Ela se caracteriza por subordinar totalmente a teoria à prática e por isso podemos tratar essas concepções em bloco. A subordinação da teoria à prática ocorre através do pretexto de criar uma “unidade” entre elas. Isto serve para combater o que Mao chama de “oportunismo de direita” e “oportunismo de esquerda”⁶ e assim ofuscar a visão do oportu-

aplicada pelo P. C. (são outras circunstâncias). Entre os contrários se transformando um no outro existe, uma determinada identidade” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 50).

⁶ “Acontece freqüentemente, entretanto, que as idéias sejam mais lentas que a realidade, e isto porque o conhecimento humano se encontra limitado por um grande número de condições sociais. Lutamos em nossas fileiras revolucionárias contra os teimosos, cujas idéias não seguem o ritmo das modificações da situação objetiva, o que, em história, se manifestou sob a forma do oportunismo de direita. Essas pessoas não vêem que a luta dos contrários já fez avançar o processo objetivo, ainda em que seu conhecimento continue no estágio anterior. Essa particularidade é própria das idéias de todos os teimosos. Suas idéias são separadas da prática social, não sabem andar na frente do carro da sociedade para governá-la, somente arrasta atrás, queixando-se de que ele vai muito rápido e tentando reconduzi-lo para trás ou fazê-lo rodar no sentido contrário”; “somos igualmente contra os verborosos “de esquerda”. Suas idéias estão além de uma determinada etapa do desenvolvimento do processo objetivo: uns tomam suas fantasias por realidade, outros tentam realizar à força, no presente, ideais que somente são realizáveis no futuro. Suas idéias, separadas da prática atual da maioria da pessoas e da realidade atual, traduzem-se na ação pelo aventureirismo” (Mao Tse-Tung, 1979, p. 81). Resta saber se estes últimos podem ser chama-

tunismo maoísta, exemplarmente demonstrado em seu malabarismo ideológico das contradições (principais, secundárias, de aspecto principal, de aspectos secundários, antagônicas, não-antagônicas, etc.).

A idéia de que a ideologia *serve* a prática tem um valor explicativo: a ideologia maoísta serve a prática maoísta. Há uma unidade aí, mas isto apenas quer dizer que Mao Tse-Tung não vê nenhum papel ativo para a consciência, pois ela é reflexo da realidade objetiva. Ela só tem valor se servir a prática. Mao Tse-Tung nunca questiona a prática e se pergunta sobre o que ocorre com a ideologia se ela estiver correspondendo a uma prática equivocada, pois isto seria equivalente a perguntar sobre *sua* prática e *sua* ideologia. Ao tornar a ideologia mera serviçal da prática, torna-se possível, simultaneamente, reificar a ideologia correspondente a prática e, desta forma, cair no dogmatismo e no doutrinário. É isto que ocorre com Mao Tse-Tung, pois ele considera sua prática como revolucionária e assim julga que sua ideologia, que é correspondente a sua prática, também é e assim ambas são justificadas e reificadas. Para Mao, o lado ativo da consciência, ao contrário de Marx, reside na sua aplicação prática. Mao Tse-Tung expressa, assim, uma consciência coisificada que é um elogio da própria consciência coisificada. De qualquer forma, isto é coerente, pois Mao, como líder do PCC, considera sua prática como *a* prática revolucionária. A ideologia correspondente a ela é, pois, a ideologia considerada por ele como “revolucionária”.

Por fim, observamos que a estruturação da dialética por Mao Tse-Tung corresponde à estratégia do PCC, que ela é uma ideologia que corresponde a uma determinada prática (a do PCC). Neste sentido, Mao Tse-Tung teve o mérito de deformar o método dialético e transformá-lo na verdade revelada e servir de ideologia da contra-revolução e do capitalismo de estado chinês.

dos de “oportunistas”. Como é difícil fazer isto, nesta parte do seu texto Mao não utiliza tal expressão, o que é expressivo do seu próprio oportunismo ideológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MAO TSE-TUNG, *Sobre a Contradição*. In: MODERNO, J. R. C. (org.). *O Pensamento de Mao Tse-Tung*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1979.
- MAO TSE-TUNG, *Sobre a Prática*. In: MODERNO, J. R. C. (org.). *O Pensamento de Mao Tse-Tung*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1979.
- MODERNO, J. R. C. *Introdução*. In: *O Pensamento de Mao Tse-Tung*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1979.
- VIANA, Nildo. *A Consciência da História. Ensaio Sobre o Materialismo Histórico-Dialético*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2007b.
- VIANA, Nildo. *Escritos Metodológicos de Marx*. Goiânia, Alternativa, 2007a.

OS LIMITES DO MARXISMO FENOMENOLÓGICO DE KAREL KOSIK

A obra de Karel Kosik, intitulada *Dialética do Concreto*, não se inclui entre as obras simplistas e vulgares a respeito do método dialético. Kosik apresenta teses sugestivas e recupera elementos essenciais da teoria marxista, sendo, portanto uma contribuição importante ao desenvolvimento desta teoria e isto talvez justifique que alguns o coloque ao nível de Gramsci e Lukács, tidos em alta conta por estes mesmos leitores de Kosik. Entretanto, isto não deve obscurecer o fato de que a obra de Kosik é uma importante contribuição ao marxismo não tanto pelas *respostas* que fornece, mas pelos *problemas* que coloca.

Por conseguinte, a análise crítica da obra de Kosik é uma necessidade. Por análise crítica compreendemos a análise que não se limita a reproduzir e contemplar uma obra e sim que coloca questões e busca novas respostas, ou seja, que não é passiva e sim ativa, inclusive buscando reconhecer suas limitações e apresentar um “balanço geral” de sua importância e significado para o desenvolvimento da consciência humana.

Kosik, em certo momento de sua obra, pergunta se há conexão entre o início (análise da mercadoria) e conclusão (análise das classes) em *O Capital*, de Marx (Kosik, 1986). A resposta que Kosik fornece a esta questão é a chave para compreender sua obra. Mas, antes disso, coloquemos a pergunta que Kosik faz a respeito da obra de Marx em referência ao próprio texto de Kosik: existe uma conexão entre o início e o fim da *Dialética do Concreto*? Se existe, qual?

Kosik inicia sua obra com o capítulo *O Mundo da Pseudoconcreticidade e Sua Destruição* e termina com o capítulo intitulado *O Homem*. A primeira frase do primeiro capítulo é justamente a primeira frase do último parágrafo do último capítulo: “*a dialética trata da ‘coisa em si’*” (Kosik, 1986, p. 9 e 230). Por conseguinte, a conexão entre o início e o fim da obra é evidente, embora falte descobrir qual é ela.

A “coisa em si”, expressão que lembra Kant, não se apresenta imediatamente ao homem. Este, para compreendê-la, precisa fazer um “esforço” e um “*detour*”. É por isto que, segundo Kosik, o pensamento dialético distingue entre *representação* e *conceito*,

que expressam não só dois graus de conhecimento, mas também duas qualidades da *práxis* humana. Quais são essas duas qualidades de *práxis*? Segundo Kosik, uma é a *práxis* “prático-utilitária” dos homens que tratam a realidade como meio e instrumento para satisfazer seus interesses. O indivíduo envolvido nesta prática cria um conjunto de representações que “capta” e “fixa” o “aspecto fenomênico da realidade”. Surge, assim, o pensamento comum, que não consegue descobrir a *lei do fenômeno*, a *estrutura da coisa*, e se limita ao mundo fenomênico. Assim, por exemplo, os indivíduos usam o dinheiro, mas não sabem o que ele é, pois não conseguem ultrapassar o mundo da aparência.

De acordo com Kosik,

“A *práxis* de que se trata neste contexto é historicamente determinada e unilateral, é a *práxis* fragmentária dos indivíduos, baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes e na hierarquia de posições sociais que sobre ela se erguem” (Kosik, 1986, p. 10).

Esta *práxis* é formada tanto pelo mundo material do indivíduo quanto pela atmosfera espiritual da realidade fixada pela mente e que fornece confiança, familiaridade, etc., e constitui o *mundo da pseudoconcreticidade*.

Portanto, esta *práxis* fragmentária produz uma consciência coisificada. Tal consciência se limita ao “mundo fenomênico” e não consegue penetrar na “essência”. O mundo da pseudoconcreticidade é o mundo da coisificação, onde a realidade imediata e aparente do mundo apresenta-se como a realidade mesma. Segundo Kosik:

“Como a essência – ao contrário dos fenômenos – não se manifesta diretamente, e desde que o fundamento oculto das coisas deve ser descoberto mediante uma atitude peculiar, tem de existir a ciência e a filosofia. Se a aparência fenomênica e a essência das coisas coincidissem diretamente, a ciência e a filosofia seriam inúteis” (Kosik, 1986, p. 13).

Para dar mais credibilidade à sua tese, Kosik cita a famosa frase de Marx, segundo a qual se a essência e a aparência coincidissem imediatamente, a ciência seria supérflua. Ele só se esquece que Marx não fala de *filosofia* e, como veremos adiante, isto tem importância para compreender o pensamento de Kosik. Segundo este autor, “*a filosofia é uma atividade humana indispensável*”.

Assim, Kosik distingue representação e conceito, mundo da aparência e mundo da realidade, *práxis* utilitária cotidiana dos homens e *práxis* revolucionária da humanidade. Torna-se necessário, então, destruir o mundo da pseudoconcreticidade. Para efetuar essa destruição e atingir o mundo da realidade é preciso estar de posse de uma compreensão da totalidade concreta, que é, segundo o autor, a unidade da infra-estrutura e da

superestrutura, em seu movimento contraditório cuja “base” possui um papel determinante e que é criada pelo homem, enquanto sujeito histórico real.

Aqui cabe colocar alguns questionamentos: se a dialética trata da “coisa em si”, o que é esta coisa? Se devemos descobrir a essência por detrás da aparência, então o que é a essência? Se a práxis “utilitária cotidiana” cria a consciência coisificada, então qual é a práxis que possibilita o reconhecimento do “mundo da realidade”?

A “coisa em si” de que trata a dialética, segundo Kosik, “*é o homem e o seu lugar no universo*” (Kosik, 1986, p. 230). Este homem deve ser concebido na estrutura da realidade e esta, por sua vez, ser concebida como unidade de história e natureza. Assim, a “coisa em si” de que trata a dialética é o homem inserido no interior de uma totalidade concreta. Mas ao homem não se dá imediatamente a visão dessa totalidade e por isso a representação não ultrapassa o mundo da pseudoconcreticidade. É neste momento que se complica a tese de Kosik: o que é a essência e qual *práxis* possibilita o pensamento dialético (que é o pensamento que supera o mundo da pseudoconcreticidade e atinge a “coisa em si”)?

A essência, para Kosik, é a totalidade concreta. Tal definição de essência é extremamente problemática, mas isto só se revelará quando colocarmos como Kosik resolve a segunda questão. A práxis utilitária cotidiana produz o pensamento comum que não ultrapassa o mundo da aparência e a práxis revolucionária produz o pensamento dialético que descobre o mundo da realidade. Qual práxis é esta? Segundo Kosik:

“O conhecimento da realidade histórica é um processo de apropriação teórica – isto é, de crítica, interpretação e avaliação de fatos – processo em que a *atividade* do homem, do cientista é condição necessária ao conhecimento *objetivo* dos fatos. Esta atividade que revela o conteúdo objetivo e os significados dos fatos é o método científico” (Kosik, 1986, p. 45).

Portanto, a prática crítica-revolucionária da humanidade é... a prática científica. A partir desta constatação, podemos compreender a razão da valorização da subjetividade e a distinção entre práxis e trabalho realizada por Kosik. Para compreender a realidade, segundo ele, é preciso fazer um “esforço” e um “*detour*” intelectual. A consciência não é apenas passiva, mas também ativa, sendo reflexo e, ao mesmo tempo, projeção. O curioso é que Kosik considera que o “pensamento comum” é reflexo da realidade cotidiana e por isso é apenas “passivo” e não ativo. Desta forma, o pensamento filosófico e científico é reflexo e projeção, mas o pensamento comum é apenas reflexo. O que se vê aí é uma contradição: a consciência (em geral) é reflexo e projeção, mas depois de dis-

tingue entre consciência comum e filosófica e toma a primeira como mero “reflexo”. O aspecto “ativo” da consciência, nesta concepção, só seria desenvolvido pelos filósofos e cientistas, o que é uma posição elitista e ideológica.

O mais importante está em sua distinção entre trabalho e práxis. Embora Kosik afirme que existe tal distinção, ele nunca a expõe de forma objetiva, do tipo: a distinção está no fato de que o trabalho é isto e a práxis aquilo. Apesar disto não é difícil perceber a diferença entre práxis e trabalho não obra de Kosik: o trabalho é identificado com o trabalho alienado e, portanto, produz a reificação; a práxis, ao contrário, é objetivação e, por conseguinte, possui um caráter teleológico. Sem dúvida, a distinção entre trabalho como alienação e trabalho como objetivação se encontra em Marx (Viana, 1995; Marx, 1983), mas ver no trabalho apenas a alienação e não ver a sua negação é um equívoco. Tal concepção se apresenta como aquela que Marx criticou no socialismo “crítico-utópico”, segundo a qual a classe operária só existe “sob este aspecto de classe mais sofredora” (Marx e Engels, 1988, p. 55). Outro equívoco é considerar que a atividade científica é práxis, no sentido acima colocado. Ora, a atividade científica é tão fragmentária quanto a prática utilitária cotidiana dos homens e neste sentido não pode ser considerada práxis.

A partir desta concepção de práxis se torna possível distinguir “representação” e “conceito” e colocar a primeira como falsa consciência e a segunda como consciência autêntica. Kosik trata da consciência (tanto a coisificada quanto a científica e filosófica) como sendo desligada do ser a produz em sua relação com o mundo. As condições de possibilidade do saber, que são condições fundamentalmente sociais, são esquecidas, assim como a questão do interesse de classe como condição e determinação da consciência. Desta forma Kosik não ultrapassa a visão da aparência da ciência e da filosofia, ou seja, não consegue perceber a essência do pensamento filosófico e científico e seu *enraizamento* no contexto histórico e social da sociedade capitalista, caindo na ideologia burguesa da autonomia da ciência e da filosofia. É por isto que ele pode fazer a seguinte afirmação: “para nos *aproximarmos* da coisa e da sua estrutura e encontrar uma via de acesso para ela, temos de nos *distanciar* delas” (Kosik, 1986, p. 22). Tal concepção é nitidamente positivista, pois, para o marxismo, o interesse é condição fundamental para o desenvolvimento de uma consciência correta da realidade. A aproximação só pode ocorrer através da aproximação e não do distanciamento.

Daí, conseqüentemente, pode-se também derivar a oposição entre o mundo da pseudoconcreticidade e mundo real. Assim, torna-se possível apresentar uma concepção de realidade como totalidade concreta. A essência da realidade seria a totalidade concreta que é constituída pela estrutura econômica em sua relação de determinação sobre a superestrutura e no movimento contraditório de ambos que são produtos dos sujeitos históricos reais, os homens. Mas, se a essência é o todo, qual é o sentido em se falar dela? Aliás, qual é o sentido em se falar do “secundário”, como Kosik faz, se a essência é a totalidade?

Notamos a ausência dos conceitos fundamentais do materialismo histórico-dialético obra de Kosik: modo de produção, classes sociais, proletariado, luta de classes, etc. Kosik substitui o conceito de modo de produção pela idéia de “estrutura econômica” e dedica duas partes de seu livro, que englobam cinco capítulos, a analisar a relação entre economia (como ciência) e a filosofia. Também chega à idéia de que existem diversas formas de se apropriar do mundo, tal como a artística, o teórico, o prático-espiritual, o matemático, o físico, etc., sendo que cada um destes mundos possui uma chave e é preciso possuir a intencionalidade correspondente a cada uma delas.

Tal concepção sucumbe a visão parcelar da realidade com base numa idéia de que existe um “sentido objetivo” da coisa que deve produzir um “sentido subjetivo” correspondente no homem e só assim se pode compreendê-la. Isto expressa uma visão de que dentro do mundo da totalidade existem diversos “submundos” inassimiláveis por outra intencionalidade a não ser a correspondente a eles. A diferença entre a religião, a arte, a ciência, a teoria, se torna, deste modo, uma diferença objetiva-subjetiva que não pode ser revelada por outra forma de consciência. Disto tudo se conclui que a compreensão de qualquer um destes mundos não é acessível partindo-se do ponto de vista de outro mundo.

Ora, tal posição anuncia a existência de uma incomunicabilidade entre os mundos que não é aceitável numa concepção materialista, pois a totalidade não possui subconjuntos inassimiláveis por ela e cada experiência subjetiva busca interpretar não só a si mesma como também a todos os “outros mundos”. Kosik depois de colocar a questão da totalidade acaba se contradizendo ao postular estes mundos inassimiláveis. Ocorre, porém, que só uma concepção pode ser correta e a teoria marxista supera o relativismo e o “subjetivismo” de tal concepção afirmando que ela pode compreender o mundo da

religião, da arte, da matemática, sem ter que se submeter ao “sentido subjetivo” destes “mundos”.

O materialismo histórico-dialético recupera a comunicabilidade do mundo ao superar o relativismo e o subjetivismo e ao partir do ponto de vista de que a totalidade não é um sistema composto por subsistemas e sim uma única realidade que é vista e vivida de formas diferentes e é reconhecendo isto que se vê a possibilidade de comunicação entre os diversos “mundos” que Kosik diz existir. No final das contas, o que se percebe é que não existe um sentido objetivo diferente na “coisa” e por isso não há necessidade de se criar um “sentido subjetivo” que lhe seja correspondente no homem.

Sugestiva é a sua análise da “problemática de *O Capital* de Marx. Kosik critica as análises que apresentava *O Capital* como obra puramente econômica e aqueles que o julgam uma “lógica aplicada”. É neste ponto da discussão que Kosik coloca a questão da conexão entre o início e o fim de *O Capital*. Segundo Kosik,

“A mercadoria, que a principio se manifesta como objeto exterior ou como coisa banal, desempenha na economia capitalista a função de *sujeito* mistificado e mistificador, cujo movimento *real* cria o sistema capitalista, quer o sujeito real deste movimento social seja o valor ou a mercadoria, o fato é que os três volumes teóricos da obra de Marx acompanham a ‘odisséia’ deste sujeito, ou seja, *descrevem a estrutura do mundo (economia) capitalista tal como seu movimento real a cria*” (Kosik, 1986, p. 164-165).

Esta *odisséia do sujeito*, segundo Kosik, faz parte da atmosfera intelectual comum à Marx e Hegel e é por isso que a *Fenomenologia do Espírito* e *O Capital* possuem uma estrutura comum: a peregrinação do sujeito pelo mundo, que para um é o espírito e para o outro é a mercadoria, o valor ou a práxis. O interessante aqui é que Kosik depois de dizer que o sujeito é, para Marx, a mercadoria ou o valor e depois diz que é a práxis. É claro que tanto a mercadoria quanto o valor são produtos da práxis, mas não são práxis, ou seja, mercadoria e valor expressam o trabalho morto e a práxis o trabalho vivo.

Por fim, na concepção de Kosik, Hegel e o espírito absoluto explicam a estrutura lógica de *O Capital*. Kosik se esquece que no caso de Hegel o sujeito peregrina no mundo e no de Marx o “sujeito” é o mundo e este mundo é dividido em classes sociais antagônicas, o que significa que não há uma peregrinação de um sujeito no mundo no sentido da perfeição, concepção nitidamente evolucionista, e sim luta de classes, que pode produzir tanto o avanço quanto o retrocesso histórico da humanidade.

O “sujeito”, para utilizar expressão de Kosik, para Marx não é a mercadoria, o valor ou a práxis e sim os seres humanos histórico-concretos. Numa sociedade de classes, aliás, não existe apenas um sujeito que, tal como um filósofo peripatético, anda vagando pelo mundo e sim diversos “sujeitos” (classes sociais) que lutam entre si e por isso não se pode observar a história como peregrinação de um sujeito no mundo e sim como um processo marcado pela luta de classes.

Além disso, Kosik fala de práxis revolucionária, mas nunca nomeia os sujeitos desta práxis (às vezes ele deixa entrever que são os filósofos e cientistas). A atividade científica e filosófica (esta última sendo uma “*atividade humana indispensável*”) apresenta-se como práxis revolucionária, sendo que, na verdade, é tão fragmentária quanto qualquer outra. Quando ele diz que a história de um texto é a história das atribuições de significados fornecidos a ele, afirma uma verdade que, entretanto, não aplica a si mesmo e por isso cai na tragédia positivista da busca da neutralidade ou, para ser mais claro, repete a peripécia do Barão de Münchhausen: cai no mar e puxa-se a si mesmo pelo cabelo, ou seja, todo pensamento é determinado, menos o meu, pois este tem a capacidade de passar por cima de sua determinação.

Qual é a atribuição de significados que Kosik fornece ao texto de Marx? É a sua mistura de marxismo e fenomenologia tendo por base uma idolatria pela ciência e pela filosofia¹. Kosik oscila entre partir da perspectiva da teoria marxista ou da perspectiva da concepção burguesa de ciência, economia e filosofia, e é por isso que ele critica (como Plekhanov e Labriola) a concepção do “fator econômico” e opõe-lhe não o conceito de modo de produção e sim o de “estrutura econômica”. É por isto que ele critica, também, Herbert Marcuse. Vejamos o conteúdo desta crítica para comprovar sua motivação.

A crítica de Kosik à Marcuse tem como causa a tese deste último segundo a qual a teoria que Marx produziu significou a “liquidação da filosofia”. Marx seria, comenta Kosik, o “liquidador” da filosofia e a eliminação da filosofia coincidiria com a gênese do marxismo. Segundo ele, nesta concepção: “o surgimento do marxismo é explicado em função do cenário da *dissolução* do sistema hegeliano como ponto culminante da filosofia burguesa” (Kosik, 1986, p. 156).

¹Podemos sustentar isto com base nas próprias afirmações de Kosik: “a história da interpretação de *O Capital* de Marx demonstra que por trás de toda interpretação se oculta uma ou outra concepção da filosofia, da ciência, do real, da relação entre filosofia e economia, etc., a cuja luz se realiza a interpretação dos conceitos e intuições isolados quanto a da estrutura e do conjunto da obra” (Kosik, 1986, p. 143).

Kosik explica esta concepção da seguinte forma:

“A idéia de que a filosofia *deva* ser uma expressão alienada de um mundo subvertido por ter sido sempre uma filosofia de classe pode surgir de uma leitura errada do ‘*Manifesto Comunista*’. Esta idéia vive na suposição de que se deve ler: ‘a história da humanidade não existe, ocorrem apenas histórias das lutas de classe’, quando no texto, ao contrário, está escrito: ‘até hoje a história da humanidade *é* história da luta de classe’. Disto se deduz: logo, toda filosofia é sempre filosofia de classe, apenas” (Kosik, 1986, p. 153-154).

Marcuse, sem dúvida, não fez nenhuma afirmação deste tipo, que não passa de uma simplificação por dedução, ou seja, Kosik deduz da obra de Marcuse tal versão simplificada da fundamentação de sua concepção. Entretanto, cabe aqui ressaltar que não existe autonomia da filosofia e que, portanto, ela está enraizada na sociedade de classes. Existe uma unidade entre forma e conteúdo do pensamento, pois como já diziam Marx e posteriormente Korsch (1977), “toda forma é a forma de algum conteúdo”. A filosofia, como qualquer outra forma de manifestação cultural, é uma forma de expressão de classe. Quanto à frase de Marx, o seu contexto deixa claro de que ele concebe a história da humanidade como sendo a história das lutas de classes e não há sentido em falar “apenas” e julgar que alguém acrescente tal palavra em sua leitura. A verdadeira questão se encontra no fato de Kosik querer autonomizar a filosofia e retirar sua existência do contexto de uma sociedade de classes e assim ocultar seu caráter de classe.

Marcuse, ao contrário, não procura fazer este tipo de malabarismo teórico. Para Marcuse,

“A transição de Hegel a Marx é, sob todos os aspectos, uma transição a uma ordem de verdade essencialmente diferente que não se presta a ser interpretada em termos filosóficos. Veremos (...) que todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, enquanto que todas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos. Eles expressam a negação da filosofia, embora ainda o façam em linguagem filosófica” (Marcuse, 1988, p. 239).

Kosik busca responder esta última afirmação da seguinte forma:

“Na teoria da ‘eliminação da filosofia’ o ‘conteúdo social e econômico’ dos conceitos é concebido subjetivamente. Na passagem da filosofia para a teoria dialética da sociedade não se realiza apenas a passagem da filosofia para a não-filosofia, mas antes de tudo subverte-se o significado e o sentido dos conceitos descobertos pela filosofia” (Kosik, 1986, p. 158).

Na verdade, os “conceitos filosóficos” e “sócio-econômicos” não são concebidos “subjetivamente”. O que Marcuse afirma é que as categorias econômicas e sociais em Hegel são abstrações metafísicas e os “conceitos filosóficos” em Marx são expressões da realidade social.

Kosik afirma que:

“Com a dissolução da filosofia em teoria dialética da sociedade, o *significado* da descoberta histórica do século XIX se inverte exatamente no seu contrário: a *práxis* já não é mais a esfera da humanização do homem, da criação da realidade humano-social e ao mesmo tempo da *abertura* do homem para o ser e para a verdade das coisas; ela, ao contrário, se transforma em prisão: a socialidade é uma caverna onde o homem fica encerrado” (Kosik, 1986, p. 159).

De onde Kosik tira esta conclusão? Da sua concepção de práxis, que é, para ele, a prática científica e filosófica. Esta prática, uma vez desmascarada e denunciada como forma de dominação cultural de classe, se torna uma prisão. Mas para Marcuse, neste ponto em plena concordância com Marx, embora em outras obras ele reformule este ponto de vista, o trabalho alienado traz em si sua própria negação e o agente desta negação é o proletariado. Como Kosik vê na alienação somente a alienação, então ele deve apelar para a filosofia como momento da liberdade humana. Se esta se torna uma falsa consciência de uma classe social específica, a burguesia, então deixa de existir a liberdade e só resta a prisão, ou seja, a práxis – a filosofia, para Kosik – se torna uma prisão. Mas se junto com a alienação se ver a sua negação, esta defesa ideológica da filosofia se torna desnecessária.

Este é o motivo, também, dele conceber a essência como totalidade e não como parte da totalidade e cai em contradição ao falar de “inessencial”, “secundário”, etc., pois se a essência é o todo, então não se pode falar de uma não-essência. É significativo que ele retomar e citar Lukács para tratar da totalidade e se esquece que este colocava que o ponto de vista da totalidade é fundamental, mas que só é acessível partindo-se do ponto de vista do proletariado (Lukács, 1989)².

Podemos dizer, usando linguagem hegeliana, que a totalidade concreta não é essência e sim existência. Essência e existência se relacionam da seguinte forma: a existência é a forma de manifestação da essência, mas esta forma de manifestação não manifesta a essência em seu “estado puro” e, por isso, num plano histórico-concreto, acrescenta-lhe elementos e determinações. Portanto, a totalidade é a existência, isto é, a essência somada aos elementos e determinações que lhe são acrescentados em sua manifestação histórico-concreta. Em outras palavras, a totalidade, ou a sociedade, é a unidade entre modo de produção e sua extensão, conhecida como “superestrutura”. Uma terceira

² Esta obra de Lukács possui muitos aspectos importantes para o desenvolvimento do marxismo, mas possui também muitos elementos passíveis de crítica e questionamentos. Do nosso ponto de vista, a obra que representa o marxismo de forma mais adequada quando se tem por tema o próprio marxismo e o seu ponto de vista sobre a sociedade é o de Karl Korsch (cf. Korsch, 1977).

categoria entra na análise, que é a aparência, sendo que esta é a visão da totalidade que desconsidera a essência, o modo de produção.

Ao trocar o conceito de modo de produção pelo de estrutura econômica e considerar a totalidade como sendo a essência, pode-se colocar de forma periférica ou mesmo omitir a questão das classes e luta de classes e passar por cima do papel histórico do proletariado. Apesar de sua falta de clareza em alguns pontos e sua imprecisão conceitual, a obra de Kosik apresenta estas características.

Se o modo de produção é a essência e se este é constituído, na nossa sociedade, pela relação entre burguesia e proletariado, então ambos entram em contato com a essência imediatamente, não só a nível da consciência, mas também da prática. Sem dúvida, o proletariado participa, nesta relação, com o trabalho alienado, mas é justamente por isto que ele pode superar a alienação, pois somente submetido a ela e necessitando ultrapassá-la é que se pode fazê-lo. Por conseguinte, proletariado é o sujeito da práxis revolucionária e não o filósofo, submetido a uma alienação muito mais confortável.

A obra de Kosik apresenta outro problema: a sua idéia de que a totalidade concreta (a sociedade) é um produto. Segundo Kosik:

“A realidade [social] pode ser mudada de modo *revolucionário* só porque e só na medida em que nós mesmos produzimos a realidade, e na medida em que saibamos que a realidade é produzida por nós” (Kosik, 1986, p. 18).

Tal tese se inspira na afirmação de Marx segundo a qual a história natural não foi produzida por nós, mas a história social sim. Entretanto, Marx se refere à história da sociedade e não à sociedade, ou seja, numa perspectiva da “dimensão temporal” pode-se falar em processo e resultado, mas numa análise da contemporaneidade não existe resultado, mas apenas processo.

A confusão de Kosik é produto da influência da fenomenologia sobre o seu pensamento. Para os fenomenologistas, os seres humanos produzem a sociedade e, simultaneamente, são produzidos por ela. Nesta concepção, existe um produto (a sociedade) e um produtor (os seres humanos) e o produto tem a faculdade de “retroagir” sobre o produtor. Segundo A. Swingewood:

“Os fenomenologistas sociológicos definem a dialética como reciprocidade e causação múltipla, mas ao fazerem isso a despojam de sua natureza contraditória, pois uma relação dialética não é aquela que tem uma interação igual, recíproca. Dizer que os homens produzem a sociedade e são produzidos por ela e que a consciência é um fator ativo, e não passivo, na mudança social, e depois chamar isto de dialética, é eliminar precisamente as propriedades que para Hegel e Marx proporcionavam vida e movimento, ne-

gação, contradição, e estabelecer não uma teoria dialética da sociedade, mas uma teoria de fatores – X influencia Y, Y influencia X. Do ponto de vista da dialética, isso é pré-hegeliano!” (Swingewood, 1978, p. 41-42)³.

A separação entre seres humanos e realidade social só tem sentido se por seres humanos (ou “homens”, para utilizar linguagem sexista corrente) se entender *indivíduos*. Os indivíduos (na sua totalidade e individualidade) produzem a sociedade e esta age sobre eles enquanto tal. Mas quando tomamos a noção de seres humanos como equivalente de classes sociais, isto perde o sentido, pois as classes sociais não produzem a sociedade, mas *são* a sociedade e por isto esta não age sobre elas. A ação, na verdade, é de uma classe social sobre outra. Neste sentido, dizer que os seres humanos produzem a sociedade é produzir uma reificação desta.

A obra de Kosik, enfim, apresenta alguns aspectos interessantes para o desenvolvimento do marxismo, mas, em seu conjunto, significa um recuo em relação à obra de Lukács, no qual ela em parte se inspira, e não um avanço tal como alguns colocam. Kosik coloca muitas questões interessantes como a totalidade, a questão do mundo da pseudoconcreticidade, a da interpretação de *O Capital*, mas por partir de uma perspectiva excessivamente perpassada pela problemática filosófica e fenomenológica, apresenta algumas limitações, e isto compromete toda sua obra.

O marxismo pode assimilar a psicanálise, a antropologia, o existencialismo, a fenomenologia, etc., mas não pode se “fundir” ou ser “complementado” por nenhuma concepção burguesa da realidade social. E “assimilar”, no sentido piagetiano da palavra, que também é assimilada pelo marxismo, significa adaptar e transformar uma concepção oposta ao marxismo, em seus aspectos que podem colaborar com a compreensão da sociedade, numa visão mais ampla e anteriormente já constituída em seus elementos essenciais, que é o marxismo (Viana, 2000). Nesse sentido, as questões postas por Kosik podem ser assimiladas pelo marxismo, mas não suas respostas.

³ Para se ver uma análise sobre as tentativas de síntese entre “marxismo” e “fenomenologia”, de um ponto de vista favorável a este Frankenstein, veja-se: Smart (1978).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977.
- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. 4ª edição, RJ, Paz e Terra, 1986.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. 2ª edição, RJ, Elfos, 1989.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 4ª edição, RJ, Paz e Terra, 1988.
- MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. 7ª edição, SP, Global, 1988.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. In: FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. 8ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- SMART, Barry. *Sociologia, Fenomenologia e Análise Marxista*. RJ, Zahar, 1978.
- SWINGWOOD, Alan. *Marx e a Teoria Social Moderna*. RJ, Civilização Brasileira, 1978.
- VIANA, Nildo. *A Consciência da História. Ensaio sobre o Materialismo Histórico-Dialético*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2007.
- VIANA, Nildo. *Alienação e Fetichismo em Marx*. In: Revista Fragmentos de Cultura. Ano 3, Nº 11, maio de 1995.
- VIANA, Nildo. *Práxis, Alienação e Consciência*. In: *A Filosofia e sua Sombra*. Goiânia, Edições Germinal, 2000.