

# O LEGADO DO PENSAMENTO DE MARX: A PRESENÇA DO MARXISMO NA SOCIEDADE PÓS-MODERNA\*

Fernando Magalhães\*\*

- Por que é que assim me persegues?
- Eu venho quando me chamam – tornou o espectro.
- Não, tu vens sem ser invocado – exclamou o químico.
- Sem ser invocado, seja. Isso pouco importa. O fato é que estou aqui.

Charles Dickens  
*O homem e o espectro*

## I

Gostaria de iniciar esta exposição referindo-me a uma conferência, pronunciada há cerca de cinco anos na Universidade de Riverside, na Califórnia, por um conhecido filósofo francês de indiscutível orientação heideggeriana. Pelo fato de não se encontrar filiado a qualquer tendência marxista, as palavras do citado filósofo conferem um peso de grande importância ao objetivo que pretendo emprestar a este debate. Em 1993, por ocasião da abertura de um simpósio internacional realizado nos Estados Unidos, dedicado ao pensamento de Marx, ou melhor, ao provável rumo que tomaria, a partir daquele momento, a teoria marxista, Jacques Derrida lamentou profundamente a forma apressada com que o discurso da direita decretou, “com uma certeza

imperturbável, não somente o fim das sociedades construídas a partir de um modelo marxista, mas o fim de toda tradição marxista, até mesmo da referência à obra de Marx, para não dizer o fim da história simplesmente”.<sup>1</sup>

Certamente, Derrida expressou seu descontentamento não apenas com Fukuyama – que alguns anos antes afirmara não haver alternativas ao capitalismo –, mas com todo aquele que levanta a possibilidade de se construir uma sociedade alicerçada, exclusivamente, no sistema de mercado, no individualismo exacerbado e na excessiva busca do consumo, abandonando o discurso sobre os direitos humanos, ignorando que jamais, em toda a história da Terra, tantos homens, mulheres e crianças têm sido subjugados, exterminados ou têm perecido diante de um crescente estado de inanição.<sup>2</sup> Ora, nenhum outro pensador, como disse recentemente Paul Thomas, dedicou-se à causa dos deserdados tanto quanto Marx, que desenvolveu seu trabalho erudito a partir de um compromisso político.<sup>3</sup> Portanto, numa época em que a política e o comprometimento com as causas sociais encontram-se em pleno declínio, e à medida que o sujeito, cada vez mais, acha-se destituído de sua própria essência enquanto homem, isto é, de seu ser social, nada mais justo do que repensar uma teoria que nos últimos tempos esteve soterrada sob a imponente construção da retórica neoliberal.

De fato, existem razões suficientes para que se deseje um rápido e singelo funeral do socialismo; de preferência, sem cerimônias ou solenidades que dêem a impressão de se estar prestando homenagens a algo de grandioso. Isso porque, em nome de uma

\* Este trabalho é uma versão modificada e mais extensa do ensaio publicado originalmente na revista *Perspectiva Filosófica*, vol. V, nº 10, 1998, intitulado “A opressão dos mortos. O testamento não escrito de Marx”. A mudança de título deve-se às alterações produzidas no texto em relação à sua forma primitiva.

\*\* Fernando Magalhães é professor adjunto de filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.15.v0n32.1898>

concepção de mundo, dogmatizou-se uma teoria que jamais teve a pretensão de cristalizar-se como doutrina, tornar-se filosofia oficial ou perpetuar-se na história. Inversamente, a filosofia materialista da história deveria chegar a seu termo com o advento do comunismo, que de modo algum representa o último estágio da sociedade humana. Marx manifestou nitidamente essa posição em suas obras de cunho filosófico e econômico. Para ele, as forças produtivas que se desenvolviam no interior da sociedade burguesa criavam, elas mesmas, as condições materiais para a solução dos antagonismos e seu conseqüente desenvolvimento em direção a uma sociedade de produtores associados. “Com esta organização social – sustentava então – termina, assim, a pré-história da sociedade humana”.<sup>4</sup> Contudo, se não podemos responsabilizar Marx inteiramente pelo uso que se fez de suas idéias, não é possível isentá-lo, igualmente, dos vários equívocos cometidos em seu nome. Já se comentou, na minha opinião, corretamente, que as idéias não são inocentes.<sup>5</sup> Por melhor que seja o propósito do autor, a boa fé não impede que grande parte de suas idéias seja apropriada e modificada, particularmente se ele não é suficientemente claro ao externar seu pensamento.

E ainda que suas formulações admitam uma certa precisão conceitual, o argumento que utiliza para comprovar suas teses não se encontra destituído de críticas e julgamentos. Assim, independentemente da clareza do texto, a interpretação transforma o autor em outro autor diferente; ou mesmo o leitor em outro autor. Esse papel desempenhado pela leitura da obra é o que podemos chamar livremente de “desleitura”.<sup>6</sup> É verdade que se trata de um processo arriscado, e Macpherson, por exemplo, já havia advertido para o perigo que corre o intérprete quando vê no trabalho de um autor suposições que este não formulou claramente.<sup>7</sup> Com efeito, não podemos ter certeza de que interpretamos alguém corretamente. Naturalmente, falta aquela situação de intimidade que dá origem às formas de “interação social”, já que não é possível estar plenamente seguro de que a interpretação é justa.<sup>8</sup> A distância que separa uma época da outra estimula o leitor a promover uma análise em que obra e autor são deslocados do tempo. Mas se o problema de periodização tende a promover um grave problema por parte de interpretações demasiadamente livres, perigo maior é aceitar a tese de que certos princípios não têm condições de ser reformulados e que as palavras do pensador são mais importantes do que a apropriação

que delas se faça, fato que não passou despercebido aos olhos de Hobsbawm:

Na medida em que um conjunto de idéias sobrevive a quem o elaborou, deixa de estar confinado ao âmbito do conteúdo e das intenções originais. Nos limites muito amplos traçados pela capacidade exegética dos homens, ou até pela disponibilidade humana de declarar um nexó com seu predecessor amado ou predileto, aquele bloco de idéias está sujeito a uma série imprevisivelmente vasta de mudanças e de transformações práticas e teóricas.<sup>9</sup>

Hobsbawm, porém, não deixa de lembrar que “por mais distantes que tais doutrinas possam estar de suas idéias originárias [...] aquelas são historicamente derivadas destas”.<sup>10</sup> É inegável que qualquer afirmação deve ser levada seriamente em conta; mas não se deve desconhecer que toda leitura é uma interpretação e interpretar não é adotar mecanicamente as palavras de um autor. Afinal, não se pode subtrair à intenção do autor aquilo que Gadamer chama de “a coisa do texto”, o que pode levar o “mundo” do *texto* a explodir o mundo do *autor*. A escrita não pode tornar o texto completamente autônomo a ponto de não coincidir “mais com aquilo que o autor quis dizer”.<sup>11</sup> Umberto Eco adverte para a absoluta ausência de sincronia entre a narrativa e a recepção da mensagem. Não obstante a imprevisibilidade de uma obra ser interpretada em sentido fixo – por exemplo, uma “interpretação autorizada” –, não se pode separar o emissor das circunstâncias da produção.<sup>12</sup>

A minha intenção, nesta abordagem, é adotar um método de investigação que se aproxime do significado original do pensador – no caso o próprio Marx –, apropriando-me de seus textos, ajustando-os à situação presente, mas não a ponto de reconstituir o significado em sua forma primitiva. Sugiro, portanto, que a interpretação do texto de Marx deve aproximar-se de um meio-termo entre a posição de Skinner, para quem a tarefa principal do intérprete consiste em saber qual era a intenção do autor no tempo em que escreveu e para a audiência a que pretendia se dirigir, e recuperar essa intenção mais adiante, e a de Gadamer, que considera que não se deve dar muita

Ora, nenhum outro pensador, como disse recentemente Paul Thomas, dedicou-se à causa dos deserdados tanto quanto Marx, que desenvolveu seu trabalho erudito a partir de um compromisso político.

Sartre dizia que a confiança que a filosofia tem de si mesma e de seu desenvolvimento futuro apenas reproduz as certezas da classe que a sustenta.

atenção ao que alguém possa ter dito, mas como se parece ou se apresenta ao leitor.<sup>13</sup>

Obviamente, é impossível (ou, pelo menos, não se deve) adotar esses dois métodos isoladamente, cada um em sua inteireza. Se não concedemos atenção ao que o autor diz explicitamente, perdemos de vista o conjunto geral de seu pensamento e sua

pretensão imediata; se o recompomos, na sua totalidade, deslocamos as idéias de seu ambiente natural e as aplicamos anacronicamente a uma realidade diferente, tornando-as passíveis de distorção. Em regra, tem-se observado, por um lado, uma veneração cega, uma adesão quase *idólatra* à “doutrina” de Marx – praticamente uma espécie de metamorfose de uma “religião profana” –, e por outro, uma abertura tão ampla que se chega a identificar o filósofo e economista alemão com mais um avatar do liberalismo social.

Não quero afirmar com isto que a análise que desenvolvo nesta comunicação é o resgate definitivo da “verdade” do marxismo. Sartre dizia que a confiança que a filosofia tem de si mesma e de seu desenvolvimento futuro apenas reproduz as certezas da classe que a sustenta.<sup>14</sup> Em última análise, isso significa que a verdade absoluta acaba por transformar a filosofia em ideologia e justificação de seu próprio sistema. Minha contribuição nesta discussão é um esforço teórico (e político) no sentido de *avaliar* as idéias de Marx nos limites da modernidade – isto é, no horizonte de sua própria época –, e uma tentativa de resgatar o valor universal de algumas das principais proposições do seu pensamento social para integrá-lo na perspectiva das sociedades ditas pós-modernas.

## II

Entendo que, como qualquer outro grande pensador, Marx foi homem de sua época, e sua obra produto de um momento histórico determinado. Isso, porém, não quer dizer que sua teoria seja desprovida

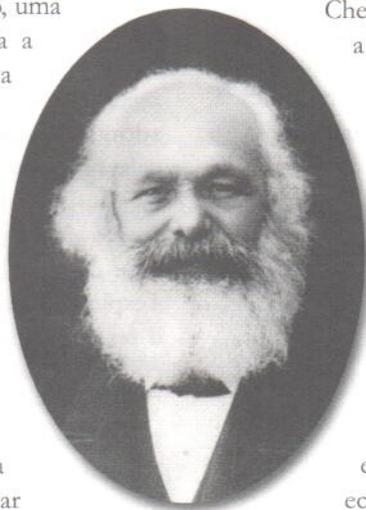
de qualidades que a impeçam de superar seu próprio tempo. Ao contrário, ela sobreviveu às condições que deram origem ao seu nascimento e mantém-se viva na atualidade. Não obstante se deva reconhecer que algumas de suas formulações são efetivamente datadas, é preciso aceitar, igualmente, que a filosofia política e social que lhe dá respaldo possui um alcance e um valor normativos que a tornam tão atual e válida quanto 150 anos atrás. Desde 1989, quando o grupo de países que compunham o denominado “socialismo real” sucumbiu diante da ineficiência e burocracia estatais, mas também frente à avassaladora retomada do pensamento liberal, chegou-se a imaginar que a história, definitivamente, havia encerrado sua trajetória.

Proclamou-se que os países industrialmente avançados do Ocidente, de modo geral, permitiam que seus cidadãos tivessem ilimitado acesso a bens de consumo, tais como videocassete, estêreo e outras maravilhas produzidas pelo regime capitalista.

Chegou-se a entender, absurdamente, que a sociedade sem classes prevista por Marx chegara aos Estados Unidos pelo caminho do capitalismo.<sup>15</sup> Contudo, a euforia provocada pela falência do sistema socialista do Leste europeu não foi suficiente para sepultar, *für ewig*, um pensamento que se recusava a morrer sem ter realizado, ao menos, uma parte, ainda que ínfima, de seu projeto histórico. Os 830 milhões de desempregados em todo o mundo<sup>16</sup>, a crise financeira em escala planetária, e o desastre econômico que freqüenta ultimamente Estados que até bem pouco eram considerados a imagem sólida de uma nova

Idade de Ouro do capitalismo mundial (pós-industrial), já não parecem entusiasmar – a não ser uns poucos e recalcitrantes dirigentes de algumas sociedades do terceiro mundo – o universo pós-moderno da mesma forma que, há uma década, o anúncio da morte do marxismo produziu um *frenesi* nas mais diversificadas correntes do pensamento de direita.

Passados os primeiros momentos de euforia, promulgados solene e apressadamente pelos epígonos da *nova ordem*, percebeu-se que o cadáver não estava, talvez, tão morto como se pensava, e que o globo não girava tão bem sobre suas próprias juntas. “O mundo está fora dos eixos (*out of joint*)”, diria Hamlet,



Karl Marx (1882)

apoiado por Derrida, e o espectro retorna para assombrar a Europa; e agora não mais apenas ela. “Na ocasião em que uma nova desordem mundial tenta instalar seu neocapitalismo e seu neoliberalismo, denegação alguma consegue desembaraçar-se de todos os fantasmas de Marx”<sup>17</sup>. E não sem razão. O espectro ronda o planeta não por estar ali, presente. Não há *Dasein* no espectro,<sup>18</sup> pelo menos não ainda. Mas a própria ameaça já é uma *presença* constante, embora o *ser* não possa (ainda) claramente manifestar-se, diria mesmo, *desvelar-se*. Apenas o *ente* mantém sua silhueta, esperando a *presença*, o *ser-aí*. Mas não é próprio de um fantasma, de um espectro (*Gespensit*) ir e voltar, assombrar os vivos, *frequentar* o presente sem estar verdadeiramente ali? Voltemos a Derrida:

[...] o comunismo sempre foi e será espectral: está sempre por vir e distingue-se, como a democracia mesma, de todo presente vivo como plenitude da presença a si [...] As sociedades capitalistas sempre podem dar um suspiro de alívio dizendo-se: o comunismo acabou desde os desmoronamentos dos totalitarismos do século XX, e não somente acabou como também não aconteceu, isto não passou de um fantasma. Mal podem denegar isto, o inegável mesmo: um fantasma não morre nunca, está sempre por vir ou por retornar.<sup>19</sup>

O que Derrida, um filósofo não-marxista, quis dizer com isso? Evocar o marxismo, conjurar o fantasma de Marx é inspirar-se em um certo espírito do marxismo, permanecer fiel ao que sempre fez o marxismo, ou seja, proceder a uma crítica radical do *status quo*, do modo de ser presente da sociedade capitalista, pois queiram ou não todos os homens sobre a terra, são herdeiros de Marx e do marxismo.<sup>20</sup> Por isso, “será sempre um erro não ler, reler e discutir Marx”.<sup>21</sup> Aprender sua herança, seu legado. Mas como, se Marx jamais deixou testamento? Ou será que expressou sua última vontade de forma cifrada, destinada a ver sua obra lida, entendida, desenvolvida, ampliada, modificada pelos seus pósteros? Quais deles, porém? Ortodoxos, heterodoxos, revisionistas, remanescentes da última trincheira de um sistema falido que em seu nome perpetrou os mais terríveis absurdos – teóricos e práticos? Dessa forma, tudo que sei, como disse Marx dos “marxistas” franceses da década de 70 do século passado, é que “não sou marxista”.<sup>22</sup>

### III

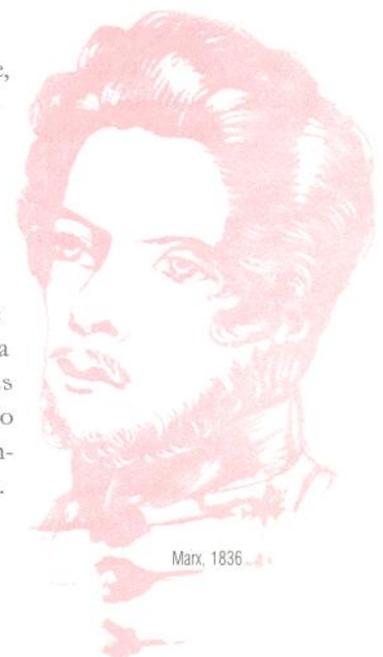
Vejamos, então, por outro ângulo, o que é ser marxista hoje. Ainda há lugar para Marx no pensamento que domina a era pós-moderna? Vale a

pena ler a obra de Marx numa perspectiva “marxiana”, isto é, interpretando-a segundo suas próprias palavras e mesmo sua intenção, ou devemos considerá-la como uma teoria datada, vinculada apenas a um dado momento histórico que chegou a seu termo no próprio século XIX? Ou ainda: uma teoria que encontrou seus limites no limiar das sociedades pós-modernas, porquanto tudo que Marx tinha a dizer esgotou-se com o desenvolvimento da tecnologia e da informática numa época em que o mundo encontra-se praticamente globalizado?

Essas indagações não representam um mero exercício *estilístico* ou alguma fórmula velada para justificar, antecipadamente, uma adesão acrítica ao marxismo. A teoria de Marx, ela própria, só pode sobreviver criticando-se a si mesma, renovando seu próprio ponto de vista; morrendo, para renascer mais adiante. Em suma, recompondo-se numa fusão de horizontes,<sup>23</sup> em que a *autoria passada* encontra resposta na *leitura* e na determinação das condições do presente. Como pensar, então, a teoria de Marx no mundo contemporâneo quando estamos às portas de um novo milênio?

Paradoxo da história. Pobre, Marx deixou um rico legado. Seu espólio permanece disputado, até os dias de hoje, por quem de direito, ou não. Difícil saber. Impossível mesmo prever o (ou os) destinatário (ou destinatários) de seu testamento. Numa frase célebre, Marx afirmou que “a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”.<sup>24</sup> Não conseguimos nos libertar do passado. Provavelmente ele nunca poderia imaginar que sua própria

Evocar o marxismo, conjurar o fantasma de Marx é inspirar-se em um certo espírito do marxismo, permanecer fiel ao que sempre fez o marxismo, ou seja, proceder a uma crítica radical do *status quo*, do modo de ser presente da sociedade capitalista, pois queiram ou não todos os homens sobre a terra, são herdeiros de Marx e do marxismo.



Marx, 1836

Entretanto, numa época em que a teoria de Marx é vista como uma peça de museu na história das lutas trabalhistas, e principalmente quando antigos discípulos do pensador alemão exorcizam o espectro do socialismo enviando-o de volta ao cemitério da política, Bernstein emerge, até mesmo, com sotaque revolucionário.

teoria, que até há bem pouco recebeu atestado de óbito das cassandras neoliberais, exercesse tanta opressão sobre o que resta dos sobreviventes da pós-modernidade. Seguramente, o testamento político de Marx jamais foi dirigido a quem quer que seja. Pelo que se sabe, apenas um marxista se apresentou como “herdeiro legal” do materialismo histórico, ancorado na autoridade que lhe concedeu Engels de ser seu executor testamentário.<sup>25</sup> A polêmica gerada em torno dos rumos que tomou o marxismo a partir desse fato perdura até os nossos dias.

Embora não seja o local para discutir essa questão com detalhes, não restam dúvidas de

que Bernstein teve o mérito de romper com uma visão determinista da história que, não obstante os resultados de sua revisão, contribuiu para a abertura de um espaço em que o livre debate das idéias tornou-se praticamente obrigatório. Algumas das corretas críticas feitas por Rosa Luxemburgo<sup>26</sup> não invalidam a idéia geral de Bernstein, que se empenhava em demonstrar a existência de uma lacuna entre a prática e a teoria da social-democracia alemã. Acusado de abandonar a causa dos trabalhadores devido às suas opiniões ousadas, Bernstein deixou de ser referência – se é que algum dia ele foi realmente – para a maioria dos marxistas, e mesmo hoje, ainda que lembrado, é olhado com considerável desconfiança.

Entretanto, numa época em que a teoria de Marx é vista como uma peça de museu na história das lutas trabalhistas, e principalmente quando antigos discípulos do pensador alemão exorcizam o espectro do socialismo enviando-o de volta ao cemitério da política, Bernstein emerge, até mesmo, com sotaque revolucionário. Conquanto seja discutível a sua tese

do crescimento das classes proprietárias –<sup>27</sup> Bernstein confunde, provavelmente, a melhoria do nível de vida dos assalariados com o aumento dos capitalistas –,<sup>28</sup> e algumas vezes perceba-se uma inclinação “parlamentarista” em suas formulações,<sup>29</sup> o “testamenteiro” de Engels seguramente estava correto ao evitar uma leitura restrita dos textos de Marx. Remover as contradições de uma teoria, como ele mesmo afirma, não significa, obrigatoriamente, “a destruição da teoria”.<sup>30</sup> A crítica, portanto, tinha um alcance bem mais amplo do que se possa imaginar. Ela atingia diretamente o problema do próprio método marxista e não se resumia a repetir, mecanicamente, o que afirmaram ou deixaram de afirmar Marx e Engels. E este é o cerne da questão. Ambos os autores jamais pensaram em formular uma teoria que manifestasse aspectos de catecismo.

Marx e Engels, mais de uma vez, tiveram oportunidade de esclarecer a questão. “Nossa teoria”, dizia o último, “não é um dogma, mas a exposição de um processo de evolução que compreende várias fases consecutivas.” Em outros trabalhos Engels já havia advertido para os riscos decorrentes de um demasiado apego às palavras, entorpecendo e engessando, assim, a dinâmica histórica, mas alertava, de forma implícita, para a inconveniência do completo afastamento das intenções do autor. Seguir uma teoria com zelo bíblico é incorrer no equívoco do dogma; ignorá-la totalmente é abandonar os princípios sob os quais se movia uma dada concepção. O receptor (ou o leitor) encontrava-se pois “diante de um dilema insolúvel: o que realmente *pode* fazer acha-se em contradição com toda sua atuação anterior [...]; e o que *deve* fazer não é realizável”. Assim, os homens descobriam “no dia seguinte que não tinham idéia do que estavam fazendo, que a revolução *feita* não se parece nem um pouco com a que eles gostariam de ter realizado”.<sup>31</sup>

A exposição desse método científico jamais abandonou nossos autores. O princípio fundamental da análise de Marx baseava-se na evolução da história, na elevação progressiva de um estágio a outro da humanidade, num avanço contínuo do aperfeiçoamento social. Ou como diria Engels: “A história das ciências é precisamente a história da eliminação



Friedrich Engels (1893)

progressiva da estupidez – ou então de sua substituição por uma estupidez nova, cada vez menos absurda.<sup>32</sup> As formulações mais convincentes do método de análise do materialismo histórico procedem, todavia, do próprio Marx.<sup>33</sup> A história sempre foi uma ciência,<sup>34</sup> e estudá-la é o caminho para a compreensão do desenvolvimento humano. Processo civilizatório em evolução. Processo evolutivo; eis a palavra chave! Esse procedimento foi explicado por Marx de diversas formas e é revelador do modo de aplicação do seu método científico. Nos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844* ele expôs os princípios iniciais desse método: “O comunismo é a fase da negação da negação e é, por conseguinte, para a próxima etapa do desenvolvimento, um fator real e necessário na emancipação e reabilitação do homem.”<sup>35</sup>

Marx considerava o comunismo como uma etapa superior na história da humanidade, mas não a última. O comunismo, para ele, era a “forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não é em si mesmo a meta do desenvolvimento – a forma da sociedade humana”.<sup>36</sup> Isso significa que a análise marxista das sociedades não se restringe a considerar o comunismo como uma espécie de fim da história, como muitos acreditam; o comunismo é uma etapa elevada da sociedade mundial, mas apenas uma fase a mais. Marx confirmou esse fato ao criticar o Programa de Gotha elaborado pela social-democracia alemã. Indagava-se, então: que transformação sofrerá o Estado numa sociedade comunista? A resposta de Marx foi direta: “Só a ciência pode responder a esta pergunta.”<sup>37</sup>

As inflexões mais incisivas, porém, encontram-se em dois trabalhos admiráveis, duas investigações de natureza histórica e econômica: *O 18 brumário de Luís Bonaparte* e *O capital*. No primeiro, um exercício de estudo histórico, Marx reconhecia que os homens eram capazes de fazer sua própria história, mas não nas circunstâncias que queriam. Pesava sobre eles uma fortíssima tradição – a herança histórica dos antepassados. Os mortos

permaneciam oprimindo os vivos.<sup>38</sup> Em todo caso, a história deveria prosseguir. E até as classes governantes, como se refere Marx no segundo desses escritos, sua obra principal, “começam a se dar conta, vagamente, que a sociedade atual não é algo pétreo e imutável, mas um organismo vivo, suscetível de mudanças e sujeito a um processo constante de transformação”.<sup>39</sup>

O valor do método científico do trabalho de Marx seria reconhecido até mesmo por muitos de seus críticos, narrado pelo próprio filósofo em um dos prólogos a *O capital*:

O valor científico de tais investigações estriba-se no esclarecimento de leis especiais que presidem o nascimento, a existência, o desenvolvimento e a morte de determinado organismo social e sua substituição por outro mais elevado. Este é, indiscutivelmente, o valor que se tem de reconhecer na obra de Marx.<sup>40</sup>

É exatamente esse método, e por admitir que a história é um processo em evolução, que tanto Marx como Engels “revisavam” sua própria teoria. O *Manifesto comunista* é um exemplo típico, mas não o único, de como esses dois pensadores tratavam a obra que criaram. Com efeito, de um lado o *Manifesto* é um documento histórico que mantém uma surpreendente atualidade – para não dizer universalidade –, apontando para o processo de globalização do capital e a mundialização do próprio sistema de mercado capitalista. A expansão do capital e a invasão de todo o planeta pela burguesia são descritas por Marx e Engels com uma antecipação de tal modo assombrosa que nos surpreendemos ao assistir, 150 anos após sua publicação, tamanho exercício de profecia político-econômica.

Por meio da exploração do mercado mundial – diziam eles –, a burguesia deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, retirou da indústria sua base nacional [...] As velhas indústrias nacionais [...] são superadas por novas indústrias [...] cujos produtos são consumidos não somente no próprio país, mas em todas as partes do globo.<sup>41</sup>

Marx nota ainda que o isolamento das nações chega ao seu fim, e a interdependência entre os povos torna-se uma questão de sobrevivência para a própria produção industrial do capitalismo.<sup>42</sup> Mas, de outro lado, o *Manifesto* demonstra que várias de suas teses estão caducas, envelhecimento que foi reconhecido por seus autores. No “Prefácio” à



Engels, 1839

edição alemã de 1872, Marx e Engels advertem que “não se deve atribuir demasiada importância às medidas revolucionárias enumeradas no final do capítulo II”. Em seguida acrescentam:

Levando-se em conta que o desenvolvimento colossal da grande indústria nesses últimos vinte e cinco anos e os progressos correspondentes da organização da classe operária em partido; tendo em vista as experiências concretas, primeiro da Revolução de Fevereiro e, depois, sobretudo, da Comuna de Paris [...] este programa está agora envelhecido em alguns pontos.<sup>43</sup>

#### IV

A revisão<sup>44</sup> dos dois teóricos prossegue em vários campos de atuação. A própria teoria do Estado e da revolução é reformulada por Engels em 1895, e, antes disso, algumas vezes pelo próprio Marx.<sup>45</sup> Contudo, não é possível compreender Marx apenas pelo ângulo científico de sua teoria. A ciência nos ajuda a entender o processo histórico em sua evolução, mas nada nos diz das razões que conduziram Marx ao comunismo. Acredito que uma profunda indignação contra as injustiças sociais serviram de ponto de partida para

que ele dedicasse seus estudos à causa do socialismo. “A adesão de Marx à causa proletária – lembra Rubel – é anterior à justificação científica dessa adesão: ela é fruto de uma decisão ética e não da crítica da economia política.”<sup>46</sup>

Embora discordando de determinados critérios que marcam esse tipo de posição, Reiman aceita a hipótese de que o marxismo é mais do

que uma observação, uma análise e uma previsão, à medida que Marx vê o capitalismo como sistema de *exploração*, termo que sugere uma condenação moral.<sup>47</sup> Ainda jovem, Marx demonstrou, na sua

tese de doutorado, certo entusiasmo pela filosofia de Epicuro, o que deve tê-lo marcado pelo resto da vida. Não foi apenas a física epicurista – o desvio dos átomos, o *clinamen* – que impressionou Marx, mas a natureza ética que dela pode derivar. A descoberta de Epicuro chamou a atenção do filósofo alemão porque ele viu na proposta do pensador grego a possibilidade de a teoria do acaso oferecer condições ao homem de interferir em seu próprio desenvolvimento, pois ali estava, em embrião, o elemento filosófico para definir o critério de liberdade.

Para Marx, o acaso era a negação do vínculo entre o homem e a divindade que estabelecia, até então, um destino definido. “Seria uma desgraça viver na necessidade; mas viver na necessidade não é uma necessidade”, escrevia Marx repetindo Epicuro.<sup>48</sup> Essa preocupação com a formação moral do homem acompanhou Marx até o fim dos seus dias. A crítica moral que ele dedicou ao capitalismo já estava presente na *Questão judaica*. O homem real só se reconhece sob a forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro somente sob a forma do cidadão abstrato.<sup>49</sup> Crítica reiterada, em grande parte, nos *Manuscritos*:

Com a própria Economia Política [...] o trabalhador afunda até um nível de mercadoria, e uma mercadoria das mais deploráveis [...] A desvalorização do mundo humano aumenta na razão direta do aumento de valor do mundo das coisas [...] [Por isso] o trabalho humano produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador.<sup>50</sup>

Mesmo na sua obra considerada mais madura, Marx não deixa de denunciar a degradação moral do trabalhador sob o regime econômico capitalista. O avanço tecnológico deixa sua marca incontinente na essência humana. O homem transforma-se numa simples peça de máquina, onde nem mesmo os lares são preservados. A exploração de crianças e mulheres é simplesmente o resultado lógico do desenvolvimento técnico.<sup>51</sup> Contudo, o conflito entre a ciência e a moral obscureceu, até certo ponto, a compreensão de sua teoria. Marx passou a ser visto como um profeta dos novos tempos, “determinando” a iminente “catástrofe” do capitalismo e a inevitável vitória do socialismo.



Jean-Paul Sartre

É exatamente esse método, e por admitir que a história é um processo em evolução, que tanto Marx como Engels “revisavam” sua própria teoria. O *Manifesto comunista* é um exemplo típico, mas não o único, de como esses dois pensadores tratavam a obra que criaram.

Embora jamais tenha considerado o comunismo como a etapa final da humanidade – equívoco em que incorreram numerosos analistas de sua teoria –, não restam dúvidas de que Marx teve, em certa medida, uma parcela de culpa das várias acusações que pesam sobre ele. Admitiu, claramente, que a vitória do socialismo era *inevitável*, por ser uma *necessidade* histórica. Com isso ele concedeu um caráter quase fatalista à sua filosofia, uma visão escatológica do mundo, entrando em conflito com a idéia de que o sujeito também é protagonista de sua própria história. Ele que tão bem soube superar seus próprios limites, sua própria teoria.

## V

Voltemos, portanto, ao problema inicial. Sem nos afastarmos inteiramente da teoria de Marx, esforcemo-nos por “*superá-la*”, o que, em outros termos, significa *recuperá-la*. Recuperar o quê? O espírito de Marx ou, ao menos, *um certo espírito* de Marx, como propõe Derrida. Eis a difícil tarefa. Conjurar o espectro, evocar o fantasma para fazê-lo descer à sepultura. Morte é renascimento; não é essa, afinal, a função da dialética, a síntese como tese? Negação é afirmação. Negar Marx; reafirmar Marx. Qual Marx? A resposta parece óbvia: o único Marx. Fórmula estranha, reconheço, mas que me parece eficaz para agregar numa só pessoa o cientista e o utópico; o estudioso que esmiuçou o capitalismo a partir de um método científico, e o crítico moral que projetou um futuro incerto.

Futuro contraditório em permanente tensão entre a ciência e a moral. Marx procurou superar a primeira para realizar a segunda. Foi pioneiro em negar (dialecticamente) seu próprio passado para confirmá-lo mais à frente. “A história nos desmentiu”, dizia Engels no ano de sua morte, em 1895, “revelando que era uma ilusão nosso ponto de vista daquela época”.<sup>52</sup> Mais de cem anos nos separam do período em que viveram Marx e Engels. No entanto, sua teoria mantém-se tão atual que se torna quase impossível imaginá-la como produto de uma mentalidade do século passado. É difícil, porém, para nós, cidadãos das sociedades pós-industriais, ler Marx sob o viés exclusivamente cientificista. A “ciência” marxista nos auxilia apenas em parte a entender nossa herança, nossos mortos que continuam a oprimir os cérebros dos homens pós-modernos.

Ousaria dizer que, se quisermos manter-nos fiéis ao espírito de Marx, precisamos recorrer, primordialmente, a seu projeto ético. E por uma razão cabal. A extrema preocupação em dotar o materialismo histórico de um fundamento científico – o que devemos reconhecer, não só é válido como de fundamental relevância para a compreensão da realidade – contribuiu para que a ciência eclipsasse o projeto ético de Marx, da mesma forma que a “excessiva ênfase” concedida à economia fez com que os elementos da superestrutura política fossem negligenciados, conforme explicou Engels após o desaparecimento de Marx. Desse cientificismo resultou uma grave distorção, que foi o ocultamento do sujeito na teoria marxista. Reiman notou perfeitamente essa falha quando disse que se a substituição do capitalismo pelo comunismo é um *acontecimento necessário*, o desenvolvimento apoiado na luta dos trabalhadores torna-se perfeitamente dispensável.<sup>53</sup>

Essa é uma daquelas contradições que, seguindo a interpretação de Bernstein, devem ser suprimidas da teoria de Marx. Como sustenta Flikinger, a teoria marxista “contém traços objetivistas, dedicando-se à análise das estruturas materiais e econômicas, o que provoca o desaparecimento do sujeito humano”.<sup>54</sup> Essa destematização do sujeito deve-se ao procedimento de análise da sociedade capitalista, à medida que o próprio capital é incapaz de incluir o homem em seus objetivos.<sup>55</sup> Não que Marx tenha desprezado o papel do sujeito na história. Flikinger mesmo reconhece que a crítica de Marx insiste na revalorização da subjetividade humana. O que ele procurava mostrar é que essa subjetividade não tinha lugar na sociedade capitalista.<sup>56</sup>

Também é certo que, para Marx, a objetividade é não só importante como decisiva para impedir o desenvolvimento de uma concepção de subjetividade sem qualquer tipo de controle como, por exemplo, a que vem se estabelecendo na pós-modernidade, isto é, uma subjetividade fundamentada na idéia de consciência pura. Isto é, praticamente, uma retomada embriagante das teorias irracionais.<sup>57</sup>

Mais de cem anos nos separam do período em que viveram Marx e Engels. No entanto, sua teoria mantém-se tão atual que se torna quase impossível imaginá-la como produto de uma mentalidade do século passado.

E enquanto o capitalismo existir, o espectro de Marx permanecerá oprimindo o cérebro dos vivos.

Mas a verdade é que ao destematizar o ser humano – na crítica ao capital a teoria só pode ser apresentada dessa forma – Marx teve que aceitar as conseqüências de sua argumentação do ponto de vista metodológico.<sup>58</sup> Eis, portanto, uma boa razão para que a cientificidade do marxismo não obscureça os componentes utópicos da teoria nem perca de vista o seu sentido moral.

Até certo ponto é arriscado priorizar a conduta moral e tematizar o sujeito na teoria marxista, porquanto o processo de desenvolvimento do capital ainda não se esgotou. Mas foi exatamente

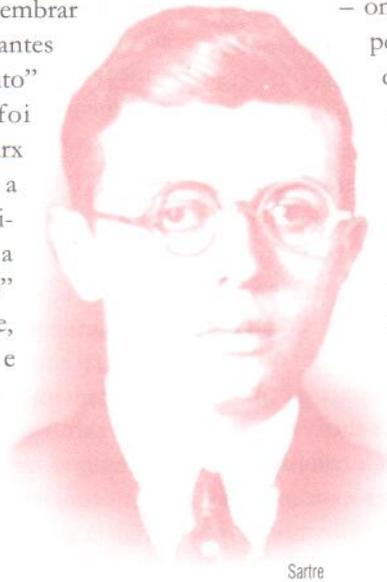
o aprisionamento dessas categorias na camisa-de-força da ciência e da *Realpolitik* que levou o pensamento de Marx a se “estruturalizar” e a percorrer caminhos até mesmo irracionais. Não se trata, com toda certeza, de abandonar o que existe de positivo na objetividade científica. É esse lado realista da ciência que impede a evolução de um subjetivismo canhestro e desprovido de condições materiais de vida, notadamente no que concerne à esfera das relações sociais. O próprio Marx, ainda que não tivesse se ocupado mais atentamente da questão – evidentemente pelas razões metodológicas já expostas acima –, deixou ampla margem para especulação teórica em várias de suas obras. Não são tão raras, aliás, as referências subjetivas nos textos de Marx.

Não tenho a intenção de estender-me no assunto, mas não seria improdutivo lembrar dois de seus trabalhos mais importantes para demonstrar que o “esquecimento” do sujeito na teoria de Marx foi estratégico. Em *A ideologia alemã* Marx e Engels acatam, como verdadeira, a tese de que o homem tem conhecimento das relações históricas na consciência. O homem tem “espírito” – dizem eles numa variante da frase, contida no manuscrito original – e esse “espírito se manifesta como consciência”.<sup>59</sup> Mas para ambos “não se trata de uma consciência que seja, de antemão, consciência pura”.<sup>60</sup> É um produto social como, por exemplo, a linguagem

que nasce como necessidade e exigência de contato com outros homens. A linguagem existe “só para mim”, mas “também para outros homens”.<sup>61</sup>

É precisamente essa consciência que distingue o homem dos animais, muito embora ela só passe a existir com a produção dos meios materiais.<sup>62</sup> Em *O capital* Marx retoma o problema quando estabelece a diferença entre o homem e o animal a partir do pensamento. Utilizando-se do exemplo dos insetos, Marx afirma que as abelhas executam operações com tal perfeição que poderiam envergonhar o melhor mestre de obras. Contudo, acrescenta, “há algo em que o pior mestre de obras leva vantagem sobre a melhor das abelhas. É o fato de que, antes de executar a construção, a projeta em seu cérebro”.<sup>63</sup> O elemento subjetivo, na teoria de Marx, mesmo sem estar inteiramente explícito, é extremamente relevante porque ele provavelmente devia saber que é impossível elaborar uma proposta ética sem a presença do sujeito. É o sujeito quem estabelece diretrizes para o comportamento do indivíduo na sociedade. É o sujeito quem formula a visão do mundo. A ciência é o instrumento que vai permitir o desenvolvimento da utopia; mas não pode criá-la nem formular seus objetivos, seus fins.

Daí a importância de se compreender, hoje, o marxismo, penso eu, como uma normatização da vida social. Ou como diria Agnes Heller, “dar ao mundo uma norma para que os homens sejam capazes de dar uma norma ao mundo”.<sup>64</sup> Como fazê-lo, contudo, está fora do alcance dessa locução e, talvez, de minha capacidade. O certo é que esse projeto ético – onde se encontra o valor universal do pensamento de Marx – não pode estar dissociado da política nem dos modos de relações sociais centrados nos novos sujeitos (coletivos e individuais) que emergem nos tempos modernos. Essa dimensão ética foi, inclusive, reconhecida por Engels em um de seus artigos sobre *O capital*, em 1867. Para ele, podia se distinguir, na obra de Marx, duas abordagens fecundas. Uma delas destinada a uma análise das relações econômicas através de um método materialista, histórico; a outra não escondia as tendências do autor nem suas conclusões subjetivas.<sup>65</sup>



Sartre

Provavelmente, esta “desleitura” de Marx parecerá um pouco herética para alguns, ou mesmo ortodoxa para outros. O propósito desta comunicação é modesto. Tem apenas o intuito de expor meu entendimento sobre um pensamento que não se pode repetir *inteiramente* (mecanicamente), nos dias de hoje, sob pena de se cair num anacronismo, ou, como mencionou Engels, descobrir no dia seguinte que as transformações que fizemos não eram as que queríamos. Ademais, também não tenho a pretensão de propor qualquer forma de sociedade para o futuro, a não ser o objetivo de permanecer seguindo o exemplo de tantos outros marxistas e não-marxistas de transformar o *ou-topos*, o (ainda) inexistível, em algo realizável, tangível, sem no entanto apontar para definições preestabelecidas ou para alegadas “verdades evidentes”. Penso que, deste modo, mantenho-me fiel a uma concepção de mundo, ao mesmo tempo em que o espectro permanece rondando nosso planeta. E nisto acho que não estou muito distante do espírito de Marx. Aqueles que imaginam uma solução final para esse ato, seguramente se decepcionarão. Creio que o meu papel é somente o de avaliar a presença de Marx entre nós, e não o de formular soluções. Não foi isso o que Marx fez em *O capital*?

As palavras de Engels são suficientes para servir de preparação para o final deste ensaio: “O que o leitor averiguará nesta obra não é precisamente como as coisas vão ocorrer, mas como não deveriam suceder.”<sup>66</sup> Quando observamos nossa impotência diante da crise que se abate sobre todos nós, que o capital mudou de veste mas continua na sua incansável batalha pelo lucro, percebemos, como o poeta, que “ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais”, e que a tecnologia apenas acelerou o desenvolvimento do capitalismo, revolucionou seu próprio sistema, sua própria formação social, pois, como dizia Marx no *Manifesto comunista* (o que o faz tão atual), “a burguesia só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção”.<sup>67</sup>

E enquanto o capitalismo existir, o espectro de Marx permanecerá oprimindo o cérebro dos vivos. Afinal, como já disse Sartre, se ainda não se esgotaram as conseqüências que fizeram surgir o marxismo – ou seja, as potencialidades do regime capitalista –, ele (o marxismo) permanece como a insuperável filosofia do nosso tempo.<sup>68</sup> Mas se para Derrida o fantasma ainda está por vir – trata-se, no momento,

de uma aparição espectral, uma mera imagem perdida nas sombras –, nada impede que esse espírito encontre sua materialização num futuro não muito distante. Aí já não mais fará *sentido* “interpretar o sentido do ser,”<sup>69</sup> mas transformá-lo. O fantasma abandona, portanto, sua essência “plasmática” para se reafirmar como *Dasein*. Hamlet cede lugar a Redlaw; Dickens substitui Shakespeare. O “ser” (social), então, poderá estar aí, em toda a sua presença.

## NOTAS

- 1 Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994), p. 81.
- 2 Essa constatação de Derrida encontra-se no ensaio seminal que serviu de base a sua palestra, publicado posteriormente numa revista inglesa, e que inspirou o livro que recebeu mesmo título. Cf. “Spectres of Marx”, em *New Left Review*, nº 146, maio-junho, 1994, p. 53.
- 3 Paul Thomas, “Critical Reception: Marx then and Now”, em Terrel Carvel (Ed.), *The Cambridge Companion to Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 24.
- 4 Cf. Marx, “Prefácio”, em *Contribuição à crítica da economia política* (São Paulo: Martins Fontes, 1977), p. 25.
- 5 Consultar, nesse sentido, o artigo de Bobbio, “Qual socialismo?”, em Norberto Bobbio, Umberto Cerroni et alii, *O Marxismo e o Estado* (Rio de Janeiro: Graal, 1979), p. 236.
- 6 Por desleitura entende-se a capacidade que o intérprete tem de modificar a obra (ampliando-a e complementando-a), numa espécie de “expropriação reparadora”, como se seu predecessor “não tivesse ido longe bastante”, em função das diferenças de épocas; cf. Harold Bloom, *A angústia da influência* (Rio de Janeiro: Imago, 1991), pp. 36, 43 e 106.
- 7 C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 6.
- 8 Wolfgang Iser, “A interação do texto com o leitor”, em Luís Costa Lima (Org.), *Textos de estética da recepção* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979), p. 87.
- 9 Cf. Eric Hobsbawm, “O marxismo hoje: um balanço aberto”, em Eric Hobsbawm (Org.), *História do marxismo*, Vol. 11, *Parte I (O marxismo hoje)* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989), p. 14.
- 10 *Ibidem*.
- 11 Citado por Paul Ricoeur, *Interpretação e ideologias* (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977), p. 53.
- 12 Umberto Eco, *Os limites da interpretação* (São Paulo: Perspectiva, 1995), p. XIV.
- 13 Cf. J. G. Gunnell, *Teoria política* (Brasília: UnB, 1981), pp. 70 e 80. Ver ainda os textos de Quentin Skinner, “The Context of Hobbes’s Theory of Political Obligation”, em Maurice Cranston e Richard Peters (Eds.), *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays* (Nova York: Anchor Books, 1992) e *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- 14 Jean-Paul Sartre, “Questão de método”, em *Sartre*, Col. Os Pensadores, Vol. XLV (São Paulo: Abril Cultural, 1973), p. 120.
- 15 Cf. Francis Fukuyama, “The End of History?”, em *National Interest*, verão de 1989, p. 8, e *The End of History and the Last Man* (Hamondsworth: Penguin Books, 1992), pp. 8-108. Fukuyama extrai suas idéias do famoso texto de Alexandre

- Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1994, pp. 436-437) (Reprint de 1947).
- <sup>16</sup> Ou seja, 30% da força de trabalho mundial segundo informa a revista *Time* de 11/17-2-95.
- <sup>17</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, cit., pp. 57-58.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 138.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 136.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 120 e 123.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29.
- <sup>22</sup> Sobre isso, consulte-se a carta de Engels a Konrad Schmidt de 5 de agosto de 1890, em K. Marx e F. Engels, *Cartas filosóficas e outros escritos* (São Paulo: Grijalbo, 1977), p. 32.
- <sup>23</sup> A concepção da fusão de horizontes como uma relação entre obra e leitor, este conferindo àquela uma “existência atual”, é de Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris: Gallimard, 1978), pp. 246-247, e *A história da literatura como provocação à teoria literária* (São Paulo: Ática, 1994), pp. 9 e 25.
- <sup>24</sup> Karl Marx, *O 18 brumário de Luís Bonaparte* (Rio de Janeiro: Escriba, 1968), p. 15.
- <sup>25</sup> Cf. Iring Fetscher, “Bernstein e o desafio à ortodoxia”, em Eric Hobsbawm (Org.), *História do marxismo. O marxismo na época da Segunda Internacional*, vol. 2, Parte I (Rio de Janeiro: Paz e Terra), p. 274.
- <sup>26</sup> Ver, sobre a questão, o citado artigo de Iring Fetscher, “Bernstein e o desafio à ortodoxia”, especialmente pp. 257-298.
- <sup>27</sup> Eduard Bernstein, *Socialismo evolucionário* (Rio de Janeiro: Zahar, 1997), pp. 58 e ss.
- <sup>28</sup> A melhoria de condições no padrão de vida da classe trabalhadora, em determinado momento, foi reconhecida, inclusive, por marxistas ortodoxos, como Lukács, ou por teóricos militantes com certo pendor esquerdista, a exemplo de Marcuse.
- <sup>29</sup> Ainda aqui é duvidoso falar em parlamentarismo puro. O entusiasmo pelo sufrágio universal é bastante acentuado em Bernstein (*op. cit.*, pp. 114-115). Mas também foi objeto de atenção (e até de admiração) por parte de Marx e Engels. O próprio Bernstein, no entanto, permanece com a última palavra: “Não se trata da questão de renunciar ao chamado direito à revolução [...] esse direito que durará enquanto durarem as leis das forças naturais que nos obriga a morrer se abandonarmos o direito de respirar. Esse imprescritível e inalienável direito é tão pouco afetado [...] como o direito de autodefesa [...]” (cf. *Socialismo evolucionário*, cit., p. 144). Sobre o sufrágio universal, ver ainda “A guerra civil na França”, em K. Marx e F. Engels, *Textos*, vol. 1 (São Paulo: Edições Sociais, 1975), p. 198; e F. Engels, “Introdução”, em K. Marx, “As lutas de classe na França”, em *Textos*, vol. 3 (São Paulo: Edições Sociais, 1977), p. 103.
- <sup>30</sup> E. Bernstein, *Socialismo evolucionário*, cit., p. 46.
- <sup>31</sup> Cf. Engels, “Carta a Florence Kelley-Wischernewetzky, de 28 de dezembro de 1886”, em K. Marx e F. Engels, *Obras escogidas*, vol. III (Moscou: Editorial Progreso, 1974), p. 509, e *As guerras camponesas na Alemanha* (São Paulo: Grijalbo, 1977), p. 102. Ver, ainda, a carta de Engels a Vera Zassulitch, em Rubens César Fernandes, *Dilemas do socialismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982), p. 203.
- <sup>32</sup> Cf. a “Carta de Engels a Konrad Schmidt”, de 27 de outubro de 1890, em K. Marx e F. Engels, *Cartas filosóficas e outros escritos*, cit., pp. 39-40.
- <sup>33</sup> A “revisão marxista” de Marx é mais restrita do que a de Engels, mas nem por isso menos expressiva. Seu ponto de vista a respeito do Estado sofreu substanciais alterações com o passar dos anos, afetando até mesmo sua concepção de revolução. Marx foi capaz de observar as profundas transformações que se operaram no seio das sociedades políticas, mudanças que o levaram a reformular muitas de suas convicções. É o suficiente comparar o Marx anterior a 1848 com o que escreveu *A guerra civil na França* ou a *Crítica do Programa de Gotha* para se ter uma ligeira imagem do seu método de análise. Um trabalho esclarecedor sobre o tema é o livro de Carlos Nelson Coutinho, *A dualidade de poderes* (São Paulo: Brasiliense, 1985).
- <sup>34</sup> K. Marx, *A ideologia alemã*, vol. I (Lisboa: Editorial Presença, 1974), p. 18: “Apenas conhecemos uma ciência, a da história.” Apesar dessa passagem ter sido cortada do manuscrito, Marx jamais abandonou a idéia de que a história é um elemento importante para desvendar as estruturas econômicas do passado e, conseqüentemente, elaborar projeções para o futuro até o limite permitido pelas condições da época. Engels aborrecia-se com os próprios correligionários que utilizavam a concepção materialista descoberta por Marx como desculpa para não mais estudar história, uma ciência capaz de “investigar detalhadamente as condições de vida das diversas formações sociais” (cf. a “Carta a Konrad Schmidt”, em *Cartas filosóficas*, cit., p. 32).
- <sup>35</sup> K. Marx, “Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844”, em Erich Fromm, *O conceito marxista do homem* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975), pp. 126-127.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 127.
- <sup>37</sup> Cf. Marx-Engels-Lênin, *Crítica ao Programa de Gotha, Crítica ao Programa de Erfurt e marxismo e revisionismo* (Porto: Portucalense Editora, 1971), p. 30.
- <sup>38</sup> K. Marx, *O 18 brumário*, cit., p. 15.
- <sup>39</sup> K. Marx, *El capital, Livro I* (México: Fondo de Cultura Económica, 1973), p. XVI.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, p. XXIII.
- <sup>41</sup> K. Marx e F. Engels, “Manifesto do partido comunista”, em *Cartas filosóficas e outros escritos*, cit., particularmente pp. 87-88. A idéia de globalização da economia capitalista já se encontrava, *in nuce*, em *A ideologia alemã*: “Por um lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (que implica já que a existência empírica atual dos homens decorre no âmbito da história mundial e não do da vida local) é uma condição prática prévia absolutamente indispensável [...] pois é através desse desenvolvimento universal das forças produtivas que é possível estabelecer um intercâmbio universal [...] fazendo com que vivam [...] de fato a história mundial.” Até mesmo o processo que vivemos hoje por meio da informática (que não quer dizer que Marx tenha previsto o seu aparecimento), já estava implícito na expectativa de Marx do desenvolvimento tecnológico: “Assim, se em Inglaterra se inventar uma máquina que, na Índia ou na China, tire o pão de milhares de trabalhadores e altere toda a forma de existência desses impérios, essa descoberta torna-se um fato da história mundial” (cf. *Ideologia alemã*, cit., grifo no original).
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p. 88. Para uma análise da visão de Marx e Engels como antecipadora do fenômeno que hoje conhecemos como *globalização* consultem-se os textos de Carlos Nelson Coutinho (“O lugar do Manifesto na evolução da teoria política marxista”) e Luís Fernandez (“O Manifesto comunista e a dialética da globalização”), publicados em um volume comemorativo do sesqüicentenário do célebre documento. Cf. *O Manifesto*

- comunista 150 anos depois* (São Paulo: Contraponto, 1998), pp. 52-55 e 111-115, respectivamente.
- <sup>43</sup> Marx e Engels, em *Cartas filosóficas*, cit., p. 64.
- <sup>44</sup> Utilizei-me do termo *revisão* não sem alguma resistência. Até certo ponto, Sartre tem razão quando diz que o “revisão” é um truismo ou um absurdo, pois não tem sentido readaptar uma filosofia viva ao curso do mundo, pois ela se adapta por si mesma, uma vez que não se dissocia do movimento da sociedade. Contudo, é perigoso mencionar essa “adaptação mecânica” da filosofia sem referir-se a sua relação com o agente da transformação, porque retira ao sujeito sua capacidade de atuação, isolando a teoria da prática. A corrente marxista do estruturalismo apóia-se, basicamente, nessa visão que, em última instância, conduz o pensamento de Marx ao irracionalismo.
- <sup>45</sup> Vejam-se, por exemplo, as introduções de Engels às obras de Marx, “As lutas de classe na França” e “Trabalho assalariado e capital”, onde o chamado “segundo violino” modifica, inclusive, a terminologia do último ensaio sob a alegação de que os tempos alteraram o modo de ver de ambos e que o próprio Marx teria revisto novamente o texto em função da mudança de épocas, cf. Marx e Engels, *Textos*, Vol. 3 (São Paulo: Edições Sociais, 1977), pp. 52-59 e 93-110.
- <sup>46</sup> Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme* (Paris: Payot, 1974), pp. 219-220.
- <sup>47</sup> Jeffrey Reiman, “Moral Philosophy: The critique of Capitalism and the Problem of Ideology”, em Terrel Carvel (Ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, cit., p. 142.
- <sup>48</sup> Cf. Marx, *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro* (Lisboa: Presença, 1972), p. 151. Ver também Epicuro, *Massime e aforismi* (Roma: Tascabili Economici Newton, 1993), p. 47. A edição italiana traduz corretamente o termo grego *Kacon* por *mal* ao invés de desgraça, mas utiliza dois vocábulos diferentes para a palavra necessidade – *bisogno* (carência) e *esigenza*. O texto original no idioma grego refere-se apenas a *anagch* para exprimir o que se entende por *necessidade*. A relação entre a ética epicurista e a filosofia política e moral de Marx foi notada, pela primeira vez, ao que eu saiba, por Agnes Heller em seu estudo “A herança da ética marxiana”, em Eric Hobsbawm (org.), *História do marxismo. O marxismo hoje*, Parte II, Vol. 12 (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989), p. 104.
- <sup>49</sup> “La cuestión judía”, em Karl Marx e Arnold Ruge, *Los Anales franco-alemanes* (Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1973), pp. 248-249.
- <sup>50</sup> K. Marx, “Manuscritos econômicos e filosóficos”, cit., pp. 89, 90 e 92.
- <sup>51</sup> Cf. K. Marx, *El capital*, I, cit., pp. 295, 324, 328 e 357.
- <sup>52</sup> F. Engels, “Introdução”, em K. Marx, “As lutas de classe na França”, em *Textos*, cit., p. 97.
- <sup>53</sup> Jeffrey Reiman, “Moral Philosophy”, cit., pp. 148-149 (grifo meu).
- <sup>54</sup> Hans George Flikinger, “O sujeito desaparecido na teoria marxista”, em *Filosofia Política*, n° 1, 1984, p. 9.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, p. 17.
- <sup>56</sup> *Ibidem.*
- <sup>57</sup> Este não é o lugar adequado para uma discussão do irracionalismo no pensamento pós-moderno. Abordei esse problema numa comunicação apresentada durante a realização do VIII Encontro Nacional de Filosofia da Anpof, ocorrida em Caxambu, Minas Gerais, em outubro de 1998. Um amplo e detalhado estudo sobre o irracionalismo, particularmente no que se refere às suas origens como “dados” da consciência isolados do mundo material, encontra-se na obra de Georg Lukács, *El Asalto a la razón* (México: Fondo de Cultura Económica, 1959).
- <sup>58</sup> Hans George Flikinger, “O sujeito desaparecido na teoria marxista”, cit., p. 13.
- <sup>59</sup> Marx e Engels, *A ideologia alemã* (Lisboa: Presença, 1974), p. 35.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>61</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>62</sup> *Ibid.*, p. 19. Aqui, Marx ainda usa a terminologia “meios de vida”.
- <sup>63</sup> Marx, *El capital*, I, cit., p. 130.
- <sup>64</sup> Agnes Heller, *A filosofia radical* (São Paulo: Brasiliense, 1983), p. 190.
- <sup>65</sup> Artigos de Engels sobre o primeiro livro de *O capital*, em apêndice a Marx, *El capital*, I, cit., p. 742.
- <sup>66</sup> *Ibid.*, p. 740.
- <sup>67</sup> Marx e Engels, “Manifesto do partido comunista”, em *Cartas filosóficas*, cit., p. 87.
- <sup>68</sup> Sartre refere-se, simultaneamente, às filosofias de Descartes, Locke, Kant, Hegel e Marx. Entretanto, as quatro primeiras fazem parte de um universo instaurado e “realizado”, enquanto a última não encontrou seu momento de objetivação. Cf. J.-P. Sartre, “Questão de método”, cit., p. 120.
- <sup>69</sup> Tarefa a que se propunha Martin Heidegger, ao anunciar sua “ontologia fundamental”, cf. *Ser e tempo*, Parte I (Petrópolis: Vozes, 1997), pp. 40 e 41.