

LESZEK KOLAKOWSKI

*Austromarxistas,  
kantianos no  
movimento marxista,  
socialismo ético*

INSTITUTO ASTROJILDO PEREIRA  
INSTITUTO DE PROJETOS E PESQUISAS SOCIAIS  
E TECNOLÓGICAS

## 1. O CONCEITO DE AUSTROMARXISMO

O termo austromarxismo foi criado em 1914 pelo socialista norte-americano Louis Boudin, e desde então foi geralmente aceito; também foi utilizado pelos membros dessa escola. Os austromarxistas se distinguiram por certas tendências comuns e interesses particulares; contudo, não formavam uma “escola” no sentido escolástico ou religioso de um grupo de acadêmicos que reconhecem ou professam um conjunto de afirmações pelas quais podem ser identificados.

Os principais teóricos da social-democracia austríaca — Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Karl Renner, Friedrich Adler — consideravam-se a si mesmos marxistas em pleno sentido do termo, mas não conceberam o marxismo como um sistema fechado e auto-suficiente. No “Prefácio” do primeiro volume dos *Marx-Studien* (1904), os editores, Max Adler e Hilferding, declararam ser



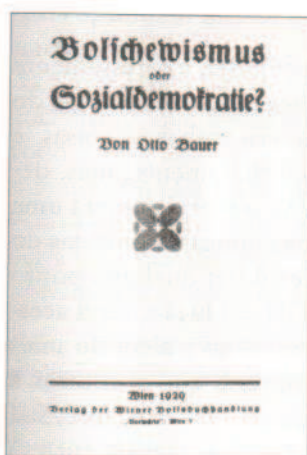
*Otto Bauer*



*Friedrich Adler*



*Rudolf Hilferding*



*Frontispício de Bolchevismo ou social-democracia?, de Otto Bauer*



*Frontispício de A renovação da Internacional, de Friedrich Adler*



*Frontispício de Democracia política ou democracia social, de Max Adler*

\* Traduzido de “Austromarxistas, kantianos en el movimiento marxista, socialismo ético”, em *Las principales corrientes del marxismo II. La edad de oro* (2ª edição. Madri: Alianza Editorial, 1985), pp. 240-301; tradução: Antonio Roberto Bertelli.

fiéis ao espírito da obra de Marx; mas não se preocuparam especialmente com a fidelidade à letra de sua obra. Isso, obviamente, não significava muito em si, pois essas afirmações eram comuns entre os mais dogmáticos e pios marxistas (“o marxismo não é um dogma”, “devemos desenvolver criativamente a herança marxista”, etc.). O grau de flexibilidade das diversas escolas de pensamento deve ser medido não pelas declarações desse tipo, mas pela forma com que foram levadas à prática, e nesse aspecto os austríacos diferiam essencialmente dos típicos crentes ortodoxos. Não só acentuavam o vínculo entre marxismo e pensadores anteriores — sobretudo Kant — aos quais Marx não havia autorizado como “fontes”, mas tampouco tiveram receio de utilizar idéias, conceitos e questões que haviam se destacado desde a época de Marx na filosofia e sociologia não-marxistas, sobretudo entre os neokantianos. Isso, em sua opinião, não era uma traição à doutrina, mas uma confirmação e enriquecimento dela. Estavam ansiosos por provar que o marxismo e as idéias socialistas fazem parte da tradição cultural européia, e preferiam destacar não a novidade do marxismo, mas sua afinidade e pontos de contato com as diversas tendências da filosofia e do pensamento social europeus.

Outra característica dos austromarxistas foi seu interesse em reexaminar os amplos fundamentos teóricos e epistemológicos do marxismo, que a crítica kantiana em particular havia mostrado serem cheios de lacunas e ambigüidades. Mesmo aceitando os princípios básicos, inclusive a teoria do valor, a luta de classes e o materialismo histórico, não concediam que o marxismo pressupunha logicamente uma filosofia materialista ou que sua validade dependesse dos argumentos filosóficos de Engels, a quem tachavam de “acrítico” no sentido kantiano. Sua atitude geral foi transcendentalista, em oposição ao positivismo e ao empirismo. Acreditavam que o marxismo era uma teoria científica no pleno sentido da palavra, mas isso não significava que tinha que se adequar aos critérios de conhecimento avançados pelos empiristas: estes eram arbitrários e não podiam proporcionar à ciência um fundamento “absoluto”, simplesmente porque ignoravam as indagações kantianas.

Todos os teóricos marxistas estavam obrigados a responder, expressamente ou não, à questão de se o marxismo era uma teoria científica ou uma ideologia do proletariado. Os ortodoxos respondiam sem duvidar que era ambas as coisas, e que a classe e os pontos de vista científicos convergiam perfeitamente; mas, depois da reflexão, essa resposta colocava diversas dúvidas. Se o marxismo era uma teoria científica, então para reconhecer sua verdade bastava aplicar as normas do pensamento científico geralmente aceitas, sem antes ter de adotar qualquer ponto de vista político ou de classe; o marxismo, como a teoria da evolução, seria acessível a todos sem exceção. Como corolário a isso se acrescentava além do mais que, ainda que o marxismo fosse cientificamente correto, teria que encontrar a resistência das classes dominantes, pois previa a queda delas. Não obstante, sua verdade não dependia logicamente de nenhuma atitude política, mas da correta aplicação das regras de desenvolvimento intelectual e podia não ser logicamente motivo de sua aceitação. Se, por outra parte, o marxismo era a “ideologia do proletariado”, então sua aceitação não era simplesmente uma posição teórica, mas um compromisso político, e uma era impossível sem o outro. Aqueles que adotaram tal ponto de vista — Lênin em particular — continuaram salientando a natureza científica do marxismo, mas o consideravam um instrumento da luta política e se negavam a admitir inclusive na teoria que seu desenvolvimento tives-

se uma lógica imanente, que fosse independente da política e pudesse em algumas circunstâncias chocar-se com a prática política. Na difusão da doutrina, os membros da escola de Lênin apelavam puramente para interesses de classe e não para princípios intelectuais independentes dos de classe.

Os marxistas austríacos adotaram exatamente o ponto de vista oposto, apelando para todas as mentes racionais e não só para aquelas interessadas na teoria pela razão de sua situação de classe. Igualmente no âmbito da ética acentuavam a universalidade intelectual e moral do marxismo. Ser um socialista marxista era suficiente para pensar corretamente e respeitar os valores humanos que não eram os de uma determinada classe, mas que se encarnavam em sua forma mais perfeita no socialismo. Sua atitude nesse ponto se parecia com a de Jaurès, mesmo quando eles fossem doutrinariamente muito mais rígidos. Consideravam o marxismo a continuidade do desenvolvimento “natural” do conhecimento social, e o socialismo a interpretação “natural” dos valores humanos tradicionais em termos da sociedade atual.

Uma vez mais, aqui era doutrina aceita que o marxismo era válido para toda a humanidade, mas esse princípio era interpretado de forma diferente na prática. Como os socialistas, afirmavam também que a classe trabalhadora era o insubstituível sustentáculo dos valores humanos; era possível considerar a “universalidade” do marxismo um traço essencial e unir todas as forças para o aniquilamento do adversário político. Ao contrário, era possível adotar o ponto de vista dos austríacos e outros que, aceitando o princípio da luta de classes, sustentavam que qualquer um que acreditasse seriamente nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade devia, para ser coerente consigo mesmo, adotar uma atitude socialista, não importando quais fossem seus interesses de classe.

Para os austríacos, a universalidade era o primeiro princípio, e não era uma mera questão de retórica. Em consequência, quando se referiam à sociedade do futuro, tinham menos que dizer acerca da autoridade e das mudanças institucionais que sobre o livre governo dos trabalhadores. Consideravam a coletivização da propriedade um instrumento de mudança socialista, mas não a missão final do socialismo, que também supunha a coletivização do processo produtivo e com ela todo o controle da vida econômica pela sociedade de produtores. Acreditavam que a norma kantiana de sempre considerar o indivíduo um fim e não um meio estava plenamente de acordo com os princípios do socialismo, e que o socialismo seria uma paródia de si mesmo se não tivesse como meta exclusiva o livre desenvolvimento da associação de seres humanos.

Ao mesmo tempo, os austríacos se opunham ao revisionismo de Bernstein e pertenciam em política à ala radical do marxismo europeu, ou melhor, constituíam uma variante radical por si mesmos, que incluía a idéia da ditadura democrática do proletariado e a rejeição à construção gradual das instituições socialistas no seio da sociedade capitalista. Durante e depois da Primeira Guerra Mundial, os principais teóricos do austromarxismo seguiram diferentes caminhos em política. Hilferding e Renner se tornaram social-democratas no sentido atual do termo, enquanto Max Adler e Bauer (e também Friedrich Adler) mantiveram seu lugar na esquerda socialista radical, não se identificando nem com a social-democracia nem com o comunismo leniniano, mas tentando sem êxito mediar entre ambos.

Além da revista mensal *Der Kampf* (a partir de 1907), os austromarxistas

publicaram os volumes dos *Marx-Studien*, já mencionados, que continham algumas das obras teóricas mais importantes da literatura marxista: *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904) e *Die Staatsauffassung des Marxismus* (1922), de Adler; *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907), de Bauer; a controvérsia de Hilferding com Böhm-Bawerk sobre a teoria do valor de Marx (1904), e *Das Finanzcapital* (1910), de Hilferding.

## 2. O REAPARECIMENTO DO KANTISMO

O austromarxismo não deve ser identificado com o neokantismo marxista. Os austríacos interessados na epistemologia da ética — isto é, sobretudo Max Adler, mas também em certa medida Bauer — podem ser considerados como pertencentes ao movimento kantiano-marxista, mas o austromarxismo como tal tem outros traços distintivos, além de sua tendência para Kant, e muitos marxistas kantianos não podem ser considerados membros da escola austríaca.

O curioso fenômeno do neokantismo marxista, ou marxismo de corte kantiano, tem que ser considerado não somente dentro da história do marxismo, mas parte importante do renascimento geral da influência de Kant, que teve lugar a partir de 1860 e levou nas duas décadas seguintes a um monopólio quase completo do kantismo nas universidades alemãs. Entre os primeiros líderes desse movimento estavam Friedrich Albert Lange e Otto Liebmann. Contudo, muito antes o kantismo havia se dividido em várias tendências e escolas que diferiam tanto em seus interesses como na interpretação da filosofia de Kant.

O kantismo não era simplesmente uma tendência filosófica, mas, antes de tudo, uma tentativa para reabilitar a filosofia como tal contra a concepção cientificista dos positivistas. O positivismo e o materialismo alemão não eram tanto filosofias como tentativas de suicídio filosófico. Afirmavam que os métodos utilizados pela ciência natural constituíam o único meio para alcançar um conhecimento confiável e que, portanto, a filosofia não tinha *raison d'être*, ou só podia consistir numa reflexão dos resultados da ciência. Por outra parte, o kantismo oferecia um método intelectual no qual a filosofia não era só legítima, mas indispensável; mas, ao mesmo tempo, tinha limitadas aspirações: não pretendia ser uma metafísica e não se expunha à reprovação colocada a Hegel, Schelling e seus sucessores, de que suas idéias eram vagas e fúteis, *Schwärmerei*, um exercício de fantasia afastado da lógica. Os kantianos ensinavam que a filosofia podia se centrar na crítica do conhecimento; a ciência natural não interpretava a si mesma e não havia nada que garantisse a validade de seus resultados e métodos; as ciências particulares se aplicavam ao conhecimento do mundo, mas não estudavam o fato do conhecimento, que exigia uma investigação especial que provasse sua validade.

O kantismo compartia assim com o cientificismo uma oposição geral à metafísica, mas não sua visão niilista da filosofia em seu conjunto. Em segundo lugar, se interessava especialmente pela teoria dos valores éticos. A perspectiva puramente empirista parecia levar naturalmente a um relativismo moral radical: como a ciência observa e generaliza “fatos”, conhece o mundo dos valores só como coleção de fenômenos sociais ou psicológicos e não tem meios para estabelecer juízos de valor, pois todos eles são igualmente bons ou maus no que diz respeito à ciência. Aqui também o kantismo parecia oferecer uma proteção contra o relativismo: prometia mostrar que o âmbito dos fatos era distinto do dos valores (até aqui os kantia-

nos estavam de acordo com os positivistas), mas que a razão humana era capaz de definir pelo menos as condições formais que devem satisfazer nossos juízos, pelo que não estamos à mercê dos arbitrários efeitos do capricho humano.

Os kantianos, pois, se opunham às construções ontológicas, mas afirmavam, em oposição ao cientificismo, que a crítica do conhecimento devia proceder logicamente a todo conhecimento particular se queria pretender uma validade universal.

### 3. SOCIALISMO ÉTICO

Em sua versão original, o kantismo era mais psicológico que transcendental. Isto é, as condições *a priori* do conhecimento que Kant investigara passavam por atributos universais da mente humana, que é construída de tal forma que não pode perceber objetos sem lhes impor as formas de tempo e espaço, causalidade, unidade substancial, etc. Isso, contudo, não lançava abaixo o relativismo, mas só o colocava ainda mais num alto nível: significava que a imagem científica do mundo é universalmente válida no sentido de que se conforma às exigências da estrutura da espécie humana, mas não que isso fosse igualmente válido para qualquer possível ser racional.

Assim sendo, a geração seguinte de kantianos, em especial da Escola de Marburg (Hermann Cohen e Paul Natorp), passaram da interpretação psicológica para a transcendental, afirmando que as formas *a priori* de Kant não eram psicológicas ou logicamente contingentes e não peculiares à espécie humana ou a qualquer outra, mas eram inerentes à razão como tal, e eram condições necessárias para qualquer ato de conhecimento. Além do mais, a razão não podia agir com base em “fatos” empíricos como dados estabelecidos. A crítica filosófica se baseava na ciência não, como afirmavam os positivistas, para “generalizar” seus resultados, mas no sentido de que investigava as condições epistemológicas que tornavam possível a ciência. A Escola de Marburg buscava principalmente a matemática e a física para confirmar sua perspectiva racionalista em geral. A razão pura é o fundamento da ciência natural, e cada idéia inteligível da realidade se relaciona com a realidade que conhecemos. Isso não significa que a realidade seja relativa a respeito dos indivíduos ou da espécie humana, mas que é relativa em relação ao puro pensamento impessoal. A “coisa em si” de Kant é somente um conceito regulador, uma espécie de ficção que servia para organizar o conhecimento, e que podia ser abandonada sem que a filosofia sofresse qualquer perda.

Porém, o interesse que a Escola de Marburg suscitou entre certos marxistas alemães e austríacos se deveu menos a seu apriorismo radical que à sua tentativa para encontrar uma ética socialista na teoria da razão prática de Kant. Cohen e Natorp não se consideravam a si mesmos marxistas, mas eram socialistas e acreditavam que o socialismo só podia basear-se no idealismo ético.

Cohen afirmou que Kant proporcionara ao socialismo um fundamento moral ao mostrar, em primeiro lugar, que a ética não podia se basear na antropologia, pois os instintos naturais do homem não podiam levar à idéia de humanidade e à do singular valor do indivíduo. A humanidade não era um conceito antropológico, mas moral, isto é, não podemos admitir, com base em inclinações puramente naturais, que fazemos parte de uma coletividade na qual cada indivíduo tem iguais

direitos. Em segundo lugar, a ética kantiana era independente do dogma religioso e da fé em Deus: a crença na autoridade dos mandatos divinos era a base de um sistema legal, mas não de um especificamente moral. Só o homem era um legislador moral, mas sua lei podia reclamar uma validade universal, posto que se baseava na igualdade dos seres humanos como objetos da conduta moral. A ética kantiana, que nos exigia considerar todo ser humano um fim em si e não um meio, era a própria essência do socialismo, pois significava que o trabalhador não devia ser considerado uma mercadoria, e essa era a base da doutrina da libertação socialista. A idéia socialista de fraternidade humana, na qual todos os homens eram iguais e livres — definindo a liberdade dentro da ordem legal —, era uma dedução lógica da doutrina kantiana.

Cohen foi um dos criadores da idéia de “socialismo ético”, que foi adotada pela maioria dos que queriam unir a tradição kantiana à teoria marxista do desenvolvimento social. O socialismo ético pode ser reduzido a dois aspectos principais: o primeiro, e mais geral, é que mesmo quando a filosofia da história marxista esteja certa e o socialismo seja, portanto, inevitável, daí não se segue que o socialismo deva ser aceito como bom. A inevitabilidade de um fato ou processo não significa que seja necessariamente desejável ou que devamos apoiá-lo. Para aceitar o socialismo, além de prevê-lo, devemos ter alguns juízos de valor com base diferente daquela que o materialismo histórico ou qualquer outra teoria da história proporciona. A ética kantiana pode proporcionar essa base, pois mostra que a ordem socialista na qual a sociedade não tem outros fins senão o ser humano é um valor real. O segundo princípio do socialismo ético, ainda que não fosse compartilhado por todos os seus partidários, era que os preceitos éticos têm uma validade universal, isto é, se aplicam a todos os indivíduos, sem exceção, tanto sujeitos como objetos da conduta moral. Daí se segue que o socialismo como postulado ético não está relacionado com uma classe social, e que todo ser humano como tal, independentemente dos interesses de classe, só pode preservar sua humanidade reconhecendo o valor moral do ideal socialista. Isso não significava, certamente, como afirmavam os ortodoxos, que o socialismo ético negasse a existência da luta de classes, ou que seus partidários acreditassem que a propaganda moral bastava para produzir mudanças socialistas. Porém, significava que podiam e deviam defender os ideais do socialismo apelando para valores humanos universais e não só para os interesses de classe.

#### 4. KANTISMO NO MARXISMO

Como já se disse, existiam muitos neokantianos que (ao contrário de Cohen) se consideravam marxistas e socialistas, e que de uma ou de outra forma conciliavam o materialismo histórico e o socialismo científico com a ética ou epistemologia kantiana.

Essa curiosa simbiose de idéias kantianas e marxistas pode ser explicada por diversas circunstâncias. O marxismo estava menos isolado do resto do mundo do que esteve depois, e era natural que as tendências filosóficas que ganhavam popularidade fora dos círculos socialistas atingissem também o pensamento marxista. De igual modo, meio século depois, quando se diluiu a ortodoxia comunista após a morte de Stálin, se fizeram tentativas para dar nova vida à planta que morria, recorrendo a fontes externas como o existencialismo, a fenomenologia, o

estruturalismo e inclusive o cristianismo. Porém, a lógica imanente da doutrina pôde ter levado ao mesmo resultado inclusive sem influência externa. O princípio de que o socialismo é um valor universal e não simplesmente de classe levou naturalmente a se especular sobre como podiam ser combinados ambos os aspectos. O interesse particular da classe trabalhadora era fácil de determinar, mas não era óbvio qual era o interesse humano universal, e os textos canônicos não lançavam muita luz sobre a questão. Contudo, parecia claro que como o marxismo admitia uma categoria como a de interesse universal, devia pressupor também a idéia de homem em geral, não diferenciado em classes, pois de outra forma não tinha sentido dizer que o socialismo satisfaria as aspirações da humanidade. Os trabalhadores, que eram os porta-estandartes históricos da causa universal, se supunha, lutavam exclusivamente por seus próprios interesses, que coincidiam com os da humanidade em certo futuro milenar não determinado. Mas se o interesse universal havia de ser uma categoria inteligível, devia existir aqui e agora na forma de uma realidade tangível e de exigências específicas: a humanidade deve ser, na atualidade, o atributo visível de todo ser humano, e deve haver preceitos morais que apelem para todos e não só para os camaradas em armas. Essa ingerência era dura para aqueles fundamentalistas do marxismo que, em nome da pureza e da intransigência revolucionária, exigiam uma completa separação do movimento socialista da cultura “burguesa”.

Os neokantianos, buscando fórmulas para expressar esse aspecto universalista do marxismo, desenvolveram o que havia sido letra morta ou peça retórica vazia no cânone marxista. Mas, ao fazê-lo, defrontaram-se com a questão da relação entre os aspectos universais e de classe do socialismo, e foram acusados pelos ortodoxos em geral de defender a solidariedade de classe, passando por cima dos antagonismos morais e inclinando-se para tendências reformistas. Em sua maioria, esses ataques consistiam em vagas generalizações, mas havia algo de correto na acusação, por inespecífica que fosse, de que o neokantismo estava nas mãos da ala reformista da social-democracia. Contudo, os neokantianos, pelo menos os da escola austríaca, não rejeitavam a idéia de revolução: em mais de uma ocasião afirmaram que as próprias idéias de Kant não eram contrárias à revolução, em sentido lógico ou histórico, e aduziam como prova a sua atitude para com a Revolução Francesa. Nisso tinham razão: da filosofia de Kant não se podia deduzir que era ilegítima a abolição do regime existente por meio da força. Mas os kantianos, de acordo com suas premissas transcendentais, definiam o socialismo em termos de moralidade mais do que de instituições, e sua teoria sugeria assim que as mudanças morais que os trabalhadores podiam realizar “aqui e agora” sob o capitalismo levariam à construção real do socialismo. Isso era um anátema para os ortodoxos, que acreditavam que tudo o que a classe trabalhadora podia fazer sob o capitalismo era preparar o caminho para a revolução; o socialismo não podia ser construído em partes, era indivisível e consistia na tomada do poder político e na expropriação dos capitalistas. O efeito de definir o socialismo em termos morais era o de minimizar a força da passagem de uma época a outra. Nessa medida, o neokantismo, como o revisionismo de Bernstein, refletia uma fé otimista no “socialismo por etapas” mesmo quando muitos, ou inclusive a maioria dos marxistas neokantianos, não expressassem isso com tantas palavras.

O movimento neokantiano teve provavelmente suas raízes no orgulho nacional alemão. A idéia socialista resultou ser o produto mais genuíno do Iluminis-



mo alemão, e não só Kant, mas também Lessing, Fichte, Herder, Goethe e Schiller foram freqüentemente citados entre seus precursores.

Um destacado e típico filósofo do movimento foi Karl Vorländer (1860-1928), que escreveu vários livros nos quais comparava e resumia as idéias de Kant e Marx, por exemplo: *Kant und der Sozialismus* (1890), *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus* (1920); *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen* (1921). Seus argumentos podem ser resumidos em três idéias principais.

Em primeiro lugar, Vorländer excluiu os aspectos da filosofia social de Kant que haviam sido integrados na idéia socialista, pois eram válidos para qualquer forma de democracia radical. Kant, por exemplo, se opôs ao privilégio hereditário; colocou-se contra a opressão nacional e os exércitos permanentes e a favor da representação popular, da separação de Igreja e Estado, da liberdade sob a lei e uma organização política mundial. Considerava a revolução legítima se seu fim era assegurar a liberdade. Rejeitava a idéia conservadora de que não se podia dar ao povo a liberdade até que fosse suficientemente maduro para utilizá-la adequadamente, como se pudesse aprender a fazê-lo sob um sistema de governo despótico.

Até aqui Kant nada mais era do que um democrata radical; mas, em segundo lugar, Vorländer afirmava que havia antecipado a teoria marxiana do progresso por meio de contradições. A natureza utilizava antagonismos para avançar por meio de sua resolução: o desenvolvimento da humanidade era o resultado da inter-relação de impulsos egoístas que, graças ao mecanismo de mútua limitação, levavam a uma socialização progressiva. Igualmente, as guerras levariam, com a evolução histórica, ao estabelecimento de uma paz duradoura; os conflitos de todo tipo levavam o homem à necessidade de uma ordem legal na qual pudesse florescer a liberdade política. Ao mesmo tempo, Kant foi um pessimista que acreditava que o mal era inerradicável e que, como disse, não se podia fazer nada de bastante bom a partir da madeira do galho que nascera torto de que era feito o homem. Mas esse pessimismo, que supunha que as leis sempre seriam necessárias, não estava em conflito, segundo Vorländer, com a historiosofia marxiana.

Porém, o mais importante era o terceiro grupo de argumentos, que mostravam que a filosofia moral de Kant não só podia, mas que devia ser incorporada ao socialismo científico. Vorländer reconheceu que o pensamento de Kant era racionalista, enquanto o de Hegel e o de Marx eram históricos; mas acreditava que podiam ser unidos. O historicismo de Hegel havia jogado um importante papel na origem do marxismo, proporcionando uma base para a imagem evolucionista da história. Contudo, graças a Darwin e a Spencer, a teoria da evolução universal tinha agora melhores fundamentos na biologia e não necessitava da ajuda da metafísica hegeliana. Por outra parte, o que era nocivo na tradição hegeliana era a rejeição à distinção entre o *Sein* e o *Sollen*, entre o que é e o que deve ser. No esquema de Hegel, a noção de “dever” aparecia *post festum*, como uma consciência de impotência. Marx acompanhou Hegel, ignorando a distinção, mas sem ela não havia base para a idéia de socialismo. A teoria do materialismo histórico não estava, pois, suficientemente elaborada e carecia de fundamentos epistemológicos ou morais. A crítica de Kant por Marx e Engels era de menor importância, pois claramente sabiam pouco dele: o ataque de Engels ao conceito de “coisa em si” provava essa completa incompreensão do problema. Se a teoria de Marx havia de constituir a consciência do movimento social, devia representar o socialismo como

um fim pelo qual há que se lutar; mas o marxismo não chegou a estabelecer o socialismo como fim. Em geral, a idéia de progresso supunha uma valoração e não podia haver teoria do progresso a não ser de um ponto de vista teleológico.

A teoria moral de Kant era assim o complemento natural do marxismo. O imperativo categórico estabelecia que os desejos e tendências eram moralmente bons na medida em que pudessem ser incluídos numa única ordem de fins. Isso era obviamente uma definição formal das condições que deviam satisfazer qualquer preceito moral; as normas concretas eram por natureza não-categóricas e deviam variar de acordo com as circunstâncias históricas. O marxismo explicava que ações eram eficazes na consecução do fim que compartilhava com o kantismo, isto é, a fraternidade universal e a solidariedade, junto com o reconhecimento do valor irredutível de todo ser humano. Não havia contradição entre Kant e Marx, e a doutrina moral kantiana podia ser introduzida no marxismo sem atingir suas premissas básicas (Vorländer, da mesma forma que a maioria dos marxistas da época, entendia o materialismo histórico num sentido *lato*: as condições econômicas “definiam” a consciência, mas não a “produziam”; a vontade humana jogava um papel na história, e havia interação entre base e superestrutura). Tudo o que se precisava era que o marxismo enunciasse os seus próprios juízos de valor latentes, sem os quais não seria nem eficaz nem convincente.

Esses ou similares argumentos foram utilizados por todos os marxistas kantianos: Ludwig Woltmann, Conrad Schmidt, Franz Staudinger e a escola austríaca. Seu principal impulso sempre foi o mesmo: a interpretação científica da sociedade, e a história nos diz o que é ou o que será; nenhuma análise histórica ou econômica pode nos dizer o que deve ser, pelo que devemos ter uma medida com que julgar as condições atuais e determinar os fins. A verdade do socialismo não se deve ao fato de que suas causas possam ser explicadas ou que a classe trabalhadora está destinada a implantá-lo; as coisas não são admiradas simplesmente porque não podem ser de outra forma, ou, como disse Staudinger, uma maçã podre só pode ser da forma que é, mas está podre e nada mais.

Os kantianos se opunham à interpretação darwinista ou biológica do homem como um ser definido pela soma de suas necessidades “naturais”. Se o homem pode ser explicado por completo dentro da ordem natural, diziam, não existe uma base para o socialismo: a natureza nada sabe de liberdade e não podemos inferir do mundo natural que o homem deve ser livre. Por outra parte, se (acompanhando Staudinger) a liberdade é um postulado necessariamente inerente à idéia do homem, então devemos postular uma ordem social que assegure o mesmo grau de liberdade para todos. Isso era impossível com a propriedade privada dos meios de produção, pois com eles um indivíduo podia decidir se outro haveria de viver ou morrer de fome. Por isso, o socialismo era a consequência lógica da exigência de que o homem havia de realizar sua própria natureza, que era racional e, portanto, livre.

Os marxistas neokantianos diferiam no grau de desvinculação da filosofia moral kantiana à doutrina socialista. Vorländer e Woltmann eram kantianos no pleno sentido da palavra, e afirmavam que a teoria social de Marx devia ser completada com toda a filosofia moral e epistemológica kantiana. Contudo, Conrad Schmidt acreditava que, na medida em que se devia manter a distinção kantiana entre a ordem da vontade e a da razão, seu imperativo formal não era base suficiente para a ética, que devia se basear na totalidade das necessidades sociais defi-

nidas pelas circunstâncias históricas em mutação. Se consideramos aquilo que capacita o homem para se afirmar como ser livre racional, concluímos que nenhum preceito moral pode ter um valor absoluto, pois diferentes cursos de ação favorecem a consecução do “fim último” sob diferentes circunstâncias. A ética kantiana afirma que um dever moral deve ser cumprido simplesmente porque é um dever e por nenhuma outra razão; mas para um socialista o único bem consiste no homem e em tudo o que pode ser de seu proveito, e o dever moral só pode ser definido pelas necessidades sociais. Esse ponto de vista já é um utilitarismo ético e se afasta substancialmente da doutrina kantiana.

A questão da relação entre Kant e o socialismo foi debatida durante muitos anos em todos os órgãos da social-democracia alemã (*Die Neue Zeit, Sozialistische Monatshefte, Vorwärts, Der Kampf*). Em 1904, toda a imprensa da classe trabalhadora da Alemanha e da Áustria comemorou o centenário da morte de Kant. Os ortodoxos, e em especial Kautsky, Mehring e Plekhánov, aceitaram a idéia de que havia que distinguir entre um ponto de vista descritivo e um valorativo, pois não viam por que isso havia de obrigar os marxistas a buscar o apoio da filosofia kantiana. Os desejos sociais de Kant, afirmavam, podiam satisfazer perfeitamente no quadro de uma democracia burguesa e não eram especificamente socialistas. O fato de que o movimento socialista tivesse sua própria base ética estava suficientemente claro, mas não apoiava os argumentos kantianos: qualquer forma de ética estava definida pelas circunstâncias históricas e não estava submetida a normas imutáveis. Os ideais da classe trabalhadora eram explicados por meio da história, e podia-se provar que não eram meramente utópicos, mas que estavam de acordo com o curso geral do desenvolvimento social. Isso era tudo de que os homens necessitavam saber: em particular, os marxistas não tinham necessidade do imperativo a-histórico de Kant ou da absurda suposição da livre vontade.

Como vimos, ao discutir as polêmicas de Kautsky, não ocorreu aos marxistas se colocarem uma questão; a saber: dado que certos ideais e valores surgem na sociedade como produto “natural” de certos interesses, que outros motivos diferentes do interesse podem levar o indivíduo a aceitá-los? Que base temos para dizer que o ideal socialista, além de ser um produto da situação de classe do proletariado, é também digno de apoio? Se, como Marx afirmou, o socialismo não é só a causa da classe trabalhadora em particular, mas a realização da humanidade e o promissor florescimento de todas as faculdades humanas, como podemos concebê-lo sem alguns valores humanos universais? Como podemos nos negar consistentemente a crer que nossos postulados históricos incluem fatores não-históricos que não são transitórios, mas que pertencem à permanente e imutável idéia de humanidade? Contudo, por outra parte, não é contrário ao espírito dos ensinamentos de Marx e a suas próprias palavras afirmar que quaisquer valores são universais e sua validade não depende da história?

Tal disputa, como já se disse, era insolúvel no contexto ideológico no qual se deu. Os kantianos tinham do seu lado a tradicional distinção entre a ordem dos fatos e a dos valores, que os ortodoxos aceitavam sem tirar dela as adequadas conclusões lógicas. Por sua parte, podiam citar as decisivas observações de Marx acerca dos valores não-históricos, e mostravam-se fundamentalmente receosos das conseqüências sociais de uma doutrina que supunha *standards* e juízos morais independentes da classe, e que de fato sugeria que a luta pelo socialismo podia se basear em valores universais mais do que em interesses de classe. Os kantianos

admitiam que Marx havia se negado a distinguir entre fatos e valores, *Sein* e *Sollen*, mas consideravam isso um resíduo do hegelianismo que podia ser abandonado sem perda da essência de sua doutrina. Não percebiam que a ausência dessa distinção é fundamental para o marxismo e que, em conseqüência, toda a argumentação por ambos os lados se desenvolvia em termos não-marxistas (determinismo histórico *versus* moralismo). Poucos marxistas sentiram vagamente que as questões estavam mal colocadas do ponto de vista marxista, mas nenhum deles foi capaz de colocar às claras o problema. Isso foi feito anos mais tarde por Lukács, que salientou, segundo Marx: 1) a classe trabalhadora compreende os fenômenos sociais só no próprio ato de transformação revolucionária do mundo; 2) em geral, o conhecimento da sociedade é um autoconhecimento de uma sociedade; e 3) portanto, a compreensão do mundo e sua transformação não se contrastam mutuamente (como na relação entre ciência natural e sua aplicação técnica). Mas são um e o mesmo ato, enquanto a distinção entre compreensão e valoração é uma abstração secundária que distorce a unidade original.

## 5. OS AUSTROMARXISTAS: INFORMAÇÃO BIOGRÁFICA

Max Adler (1873-1937), advogado de profissão, passou sua vida em Viena, onde, além de trabalhar como procurador, escreveu obras eruditas e tomou parte nas atividades partidárias. Não foi um líder organizador nem participou do parlamento antes da guerra, sendo deputado por pouco tempo antes de seu término. Seus companheiros socialistas o consideravam um “teórico” num certo sentido pejorativo, um acadêmico que elaborava sua argumentação por simples prazer intelectual. Contudo, fora de seus volumosos trabalhos, foi um dos principais criadores da educação partidária na Áustria e junto com Renner e Hilferding criou uma escola de trabalhadores em Viena, na qual desenvolveu sua atividade docente. Seus livros e artigos se referem todos a problemas vitais do socialismo de sua época; mas seu principal interesse foi consolidar a base filosófica do marxismo, que acreditava ter sido muito descuidada na literatura socialista. Suas obras filosóficas, escritas num estilo pesado e complexo, voltam uma e outra vez sobre certos temas, em particular o “*a priori* social” e a base transcendental das ciências sociais. Esses problemas já são abordados em seu primeiro livro, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904) e de novo em *Marxistische Probleme* (1913), *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1ª parte (1930), e na última de suas obras publicadas em vida, *Das Rätsel der Gesellschaft* (1936). Outros temas permanentes de seus trabalhos foram a organização estatal e a democracia: *Demokratie und Rätssystem* (1919), *Die Staatsauffassung des Marxismus* (1922), *Politische und Demokratie* (1926), e o tema da religião é abordado incidentalmente em muitas de suas obras. Os ortodoxos o acusaram de se comprometer religiosamente; Bauer escreveu num artigo em memória de Adler que este nunca pôde concordar com a idéia de que o espírito humano era mortal, e que buscou na teoria kantiana do tempo e do espaço a justificação de sua crença na eterna existência da mente.

Ao longo de sua vida Max Adler pertenceu à ala esquerda da social-democracia. Durante a guerra, ao contrário de Viktor Adler, continuou sendo membro

do grupo minoritário que condenava o oportunismo dos “social-patriotas”. Sua atitude para com a Revolução de Outubro foi similar à de Rosa Luxemburg; denunciou o despotismo bolchevique, mas acreditou no valor dos soviets e julgou que sob outras circunstâncias o sistema russo seria capaz de uma mudança democrática.

Otto Bauer (1881-1938) foi mais líder político do que Max Adler, mas também conseguiu renome como eminente teórico. Nascido em Viena, filho de judeus burgueses, se tornou socialista na juventude e logo foi um dos principais teóricos e publicistas do partido. Sua primeira e também mais importante obra teórica, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907), é o melhor tratado sobre o problema nacional da literatura marxista e um dos mais significativos produtos da teoria marxista em geral. Depois das eleições de 1907, Bauer passou a ser o secretário da fração parlamentar do partido; ao mesmo tempo ensinava na escola de trabalhadores e escrevia para a imprensa do partido, em especial para *Der Kampfe Arbeiterzeitung*. Convocado para as fileiras militares ao eclodir a guerra, serviu como tenente durante alguns meses e foi capturado pelos russos. Durante sua estada na prisão, que durou até a Revolução de Fevereiro, escreveu a obra filosófica *Das Weltbild des Kapitalismus*, que foi publicada em 1924. De volta à Áustria, em setembro de 1917, se uniu à fração antibelicista do partido e, diante da expectativa da queda da monarquia, defendeu contra Renner o princípio de autodeterminação nacional. Após a dissolução foi por pouco tempo ministro dos Negócios Exteriores, mas se demitiu quando viu que não havia esperança para a *Anschluss* com a Alemanha. Mostrou uma atitude mais hostil que Adler para com a revolução bolchevique, afirmando que a tentativa de estabelecer o socialismo num país semifeudal estava virtualmente condenada, como de fato aconteceu, ao despotismo de uma pequena minoria, isto é, o aparato político, sobre o proletariado e o resto da sociedade (*Bolchevismus oder Sozialdemokratie?*, 1920). Posteriormente, voltou em mais de uma ocasião ao tema russo, denunciando o terror stalinista, o aniquilamento da cultura e a mútua espionagem universal como sistema de governo. Contudo, em seus últimos anos, após o aumento da ameaça fascista, tornou-se menos intransigente para com a União Soviética. Mesmo em seus momentos mais críticos, salientou que esperava a implantação de mudanças democráticas na Rússia, na medida em que melhorasse a situação econômica.

Quando, depois da Primeira Guerra Mundial, o movimento socialista se dividiu em dois, Bauer não se identificou com a ala reformista da social-democracia, mas foi um dos que quiseram se manter na tradição da esquerda socialista estabelecida na Conferência de Zimmerwald. O partido austríaco foi o principal iniciador da efêmera organização conhecida como a União Operária Internacional dos Partidos Socialistas, mais comumente conhecida como “Internacional Dois e Meio”. Essa organização, composta por diversos partidos ou grupos socialistas europeus, foi fundada em Viena em fevereiro de 1921 na esperança de servir de mediação entre social-democratas e comunistas. Seu secretário foi Friedrich Adler, e entre seus líderes estavam Georg Ledebour (Alemanha) e Jean Longuet (França). Após dois anos, mostrou-se que não havia esperanças de conciliação com os comunistas, e a união de Viena foi absorvida pela organização social-democrata principal.

Até 1934, ano em que teve lugar a contra-revolução na Áustria, Bauer continuou sendo um popular e respeitado líder e teórico do partido. Acreditava que

os socialistas chegariam a alcançar o poder com o tempo, sem violência ou guerra civil, e tentou atrair os camponeses para o socialismo. Em 1923 publicou *Die österreichische Revolution*, um estudo da queda da monarquia dualista. Ao contrário de Renner, não acreditava que os socialistas pudessem, mediante sua participação em governos de coalizão, estabelecer “gradualmente” o governo proletário. Portanto, não desejava compartilhar o poder com o Partido Social-Cristão, nem este deu sinais de desejar colaboração: quando Bauer propôs a Dolfuss (chanceler a partir de 1932) uma coalizão contra a ameaça fascista, recebeu sua negativa. Em 1933, o parlamento austríaco foi dissolvido e as ações provocativas do governo levaram os trabalhadores à greve geral: a curta guerra civil que se seguiu terminou com a vitória da reação e a supressão do partido socialista. Bauer fugiu para a Checoslováquia e, com um grupo de *émigrés*, se propôs salvar o que restava do socialismo austríaco fundando um novo partido. Em maio de 1938 mudou-se para Paris, onde morreu pouco tempo depois.

Karl Renner (1870-1950) procedia de uma família camponesa e, do mesmo modo que Adler e Bauer, estudou direito em Viena. Escreveu diversas obras sobre teoria do Estado e direito e sobre a questão nacional: *Staat und Nation* (1899), com o pseudônimo de Synopticus, *Der Kampf der österreichischen Nationen un den Staat* (1902), com o pseudônimo de Rudolf Springer, *Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichischen-ungarischen Monarchie* (1904). Entre os políticos do partido, esteve mais perto de Bauer que dos revisionistas alemães. Saliu que a classe trabalhadora devia valorizar os ganhos parciais e aspirar a desempenhar um papel cada vez mais destacado no governo da nação, não mediante uma revolução violenta. Mais parlamentar que líder de partido, foi sucessivamente chanceler, ministro do Interior e ministro dos Negócios Exteriores da primeira república austríaca, e foi membro do parlamento até 1934. Sua atividade política sobreviveu ao fascismo austríaco, à *Anschluss* e à Segunda Guerra Mundial, e em 1945 foi o primeiro chanceler da república de pós-guerra; no mesmo ano foi elevado ao cargo de presidente, que ocupou até sua morte.

Rudolf Hilferding (1877-1943), médico de profissão, foi talvez o mais eminente escritor marxista de economia política do período da II Internacional. Em 1904 publicou nos *Marx-Studien* sua defesa da teoria do valor de Marx, *Böhm-Bawerks Marxkritik*, e em 1910 a clássica obra *Das Finanzkapital*, uma teoria geral da economia mundial da época imperialista. A partir de 1906 se estabeleceu na Alemanha, onde ensinou na escola do partido em Berlim e editou o jornal *Vorwärts*. Durante a guerra pertenceu ao grupo de socialistas antibelicistas (USPD) e com o resto desse grupo se uniu ao SPD depois de 1918. Foi ministro das Finanças em 1923 e 1928, e membro do Reichstag. Com a ascensão de Hitler ao poder, emigrou e viveu na Suíça e na França. Feito prisioneiro pela polícia nazista durante a Segunda Guerra Mundial, morreu no campo de concentração de Buchenwald ou, segundo outras fontes, se suicidou numa prisão de Paris.

Falando estritamente, o termo “austromarxismo” denota um grupo cujas atividades pertencem aos anos compreendidos entre 1904 e 1914, mas todos os seus principais membros atuaram também no período entre-guerras. Suas obras estão hoje bastante esquecidas, ainda que de vez em quando alguns de seus principais textos reapareçam; foram dedicados alguns estudos históricos a essa variante do marxismo, que talvez tenha feito uma contribuição à história da doutrina mais importante do que qualquer outra.

## 6. ADLER: O FUNDAMENTO TRANSCENDENTAL DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Adler, como dissemos, se propôs aplicar o transcendentalismo kantiano à reconstrução teórica do materialismo histórico. Em sua primeira obra desenvolveu de forma breve uma teoria que manteria ao longo de sua vida, corrigindo-a ou completando-a de vez em quando. Começou criticando os neokantianos da Escola de Baden, isto é, Rickert e Windelband, e também Stammler, Dilthey e Münsterberg. O ponto em desacordo com eles eram suas idéias relativas à especial metodologia das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e em particular a legitimidade e necessidade de um ponto de vista teleológico em relação a elas (o termo *Geisteswissenschaften* foi utilizado por Dilthey; Rickert falou em *Kulturwissenschaften*; Wildenband, de ciências “ideográficas”, e Stammler, de ciências sociais). O argumento da nova escola de pensamento era que a ciência natural se propunha reduzir seu objeto ao que era universal nele, isto é, que a ciência se interessava por um fenômeno particular só como exemplificação de uma lei universal eterna. Dessa forma, a ciência física explica os fenômenos reduzindo-os a abstrações. Por outra parte, o estudo dos assuntos humanos se interessa pelos fenômenos únicos e irrepetíveis, fatos e indivíduos históricos, valores e propósitos. Seu trabalho não consiste em explicar seu objeto, mas em compreendê-lo em termos dos motivos e experiências dos seres humanos envolvidos. As ciências humanas se interessam pelo homem como *stellungnehmendes Wesen*, como um ser que adota uma certa atitude para com os fatos, e o mundo humano não pode ser descrito sem referência a esse coeficiente motivacional. A ciência natural, é certo, também estuda o homem como sujeito que experimenta, mas essa psicologia naturalista se interessa por fenômenos recorrentes e associações regulares, e por conseguinte não faz parte das ciências humanas. Há leis psicológicas, mas uma “lei histórica” é uma contradição em termos. Além do mais, segundo Wildenband e Rickert, o ponto de vista teleológico se aplica também à ciência natural, se bem que em sentido restrito. Todo conhecimento supõe a adoção e rejeição de certos juízos, e essas atividades estão relacionadas com valores de verdade como critério supremo. O conhecimento como forma de conduta humana finalista se interessa pelos valores, e reconhecer a verdade como valor é reconhecê-la como um objeto de obrigação geral; quando reconheço um juízo, meu reconhecimento implica que é dever dos demais reconhecê-lo também. Nenhuma investigação no âmbito da ciência natural pode chegar a essa obrigação cognitiva, e a “necessidade” que a verdade impõe não é a da causalidade, mas a do dever. O valor da verdade não deriva da ciência, mas é uma condição prévia dela: deve portanto derivar de uma obrigação fundada numa consciência que transcende o indivíduo. Não é que os juízos sejam certos porque nos dizem como é “verdadeiramente” a realidade: ao contrário, reconhecemos como real aquilo que deve ser reconhecido nos juízos; a verdade é um valor e a realidade é relativa à verdade. O objeto do conhecimento se constitui numa obrigação transcendental. Uma vez mais carece de sentido supor que conhecemos a realidade como é em si mesma por meio de representações, pois só podemos comparar representações entre si e não com um objeto conhecido de outra forma. A existência não é um objeto de representação, mas só o predicado de um juízo existencial. Portanto, não se pode dizer que nosso conhecimento se dirige para o ser, mas só que as normas de pensamento nos proporcionam crité-

rios para afirmar ou negar a existência de coisas. “O ser dos objetos se baseia na obrigação” (Rickert).

O ataque de Adler se dirigiu a tais argumentos. Concedeu que a verdade não podia consistir na conformidade com um objeto “dado” independentemente de sua constituição no ato cognitivo, pois não podemos conhecer objeto algum nesse sentido.

Que este mundo comum a todos nós não deriva sua forma objetiva do fato de que as “realidades” desgraçadamente desconhecidas estão entre nós e se comunicam na forma de “qualidades”, mas que aquilo com que nos defrontamos nada mais é que nossa própria mente, isto é, a norma invariável pela qual se associam nela as representações, esta é uma idéia que a princípio parece quase monstruosa, mas que finalmente se torna auto-evidente e nos permite descansar com tranquilidade (*Kausalität und Teleologie*, p. 286).

Adler também aceita a idéia kantiana de que um objeto é uma unidade de associações representativas e de que o espaço, o tempo e nossa própria conduta no mundo só são possíveis graças às formas de percepção. Considera isso perfeitamente coerente com a doutrina de Marx, que não é um realismo ingênuo, e que tem com o materialismo pouco mais em comum que o nome. Contudo, critica outros aspectos da teoria kantiana do conhecimento, em particular que as leis do pensamento possam ser consideradas mandatos morais ou que a distinção entre verdade e falsidade, e não meramente entre a afirmação e a negação de juízos, tem sua base na obrigação.

Para Adler parecia evidente que a doutrina de Marx não tinha nada a ver com o materialismo como sistema metafísico: as incompreensões nesse ponto se deviam ao equivocado termo “materialismo histórico” e também ao fato de que Marx sentiu uma certa afinidade com o materialismo do século XVIII, não porque compartilhasse de sua imagem do mundo, mas porque o considerou um aliado contra a especulação idealista. O materialismo não tinha fundamento nem no marxismo nem nas ciências da natureza, que eram ontologicamente neutras e tinham demolido elas mesmas a ininteligível abstração chamada “matéria”. O termo “materialismo histórico” havia fomentado também a equivocada idéia de que Marx considerou o desenvolvimento econômico uma espécie de “matéria inanimada”, da qual as mentes e vontades humanas eram um mero “reflexo”. Isso levou à falsa crítica de que o marxismo ignorava o indivíduo e considerava o desenvolvimento social um processo autônomo independente dos seres humanos (Lorenz Stein) ou que considerava a economia o único fenômeno “real” e a consciência uma duplicação desnecessária dela (Stammler). Essas, dizia Adler, eram acusações absurdas, e nenhum dos marxistas mais ortodoxos, como Cunow, Kautsky e Mehring, entendera o materialismo histórico dessa forma. O marxismo era uma teoria — a primeira teoria científica — dos fenômenos sociais, que estudava do ponto de vista das conexões causais, advertindo que no mundo humano essas conexões são determinadas por uma ação finalista e pelo efeito das intenções, fins e valores humanos. Como uma teoria desse tipo, baseada na experiência, o marxismo não estava nem lógica nem historicamente unido a uma determinada ontologia, como o materialismo, mas era ontologicamente neutro, do mesmo modo que qualquer ciência. Quanto à questão epistemológica básica da relação entre a experiência e o pensamento, Marx e Kant coincidiam. As categorias *a priori* kantianas eram os componentes da experiência que davam a ela uma validade univer-



sal. Se os princípios de associação de representações não estavam contidos na própria experiência, a ciência seria impossível: essa era a opinião de Kant e também a de Marx. Sua crítica da economia política era uma “crítica” no sentido kantiano, isto é, uma busca dos instrumentos de conhecimento que permitiam ao conhecimento postular sua universal validade. Isso podia ser visto na “Introdução” de Marx (a “Introdução” aos *Grundrisse*, publicada em *Die Neue Zeit*), onde mostrava que o concreto podia ser reconstruído a partir de noções abstratas, salientando que isso não era, como em Hegel, uma descrição de como surge realmente o concreto, mas só como pode ser apreendido no conhecimento. O todo concreto pelo qual a ciência se interessava era produto do pensamento, uma criação conceitual e não o conteúdo da percepção. Marx não havia dito no volume III de *O capital* que a ciência seria desnecessária se a forma de um fenômeno coincidissem com sua “essência”? Logicamente, as ciências sociais, como Marx as concebia, tinham suas próprias categorias *a priori*, cuja existência a crítica kantiana confirmava. O próprio Marx não reparou nessa analogia, o que mostrava que tinha seu fundamento na lógica e não havia sido um empréstimo.

Esse é, pois, o primeiro sentido do “*a priori* social”. Na investigação social, o pensamento humano pressupõe a síntese de formas envolvidas no processo da experiência mas não derivadas dela: ao contrário, só através delas a experiência pode ter uma validade universal.

Contudo, prossegue Adler, isso não significa que essas condições formais *a priori* da experiência tenham o caráter de uma obrigação, como Rickert e Windelband afirmam. É certo que os atos humanos, inclusive os cognitivos, são de natureza finalista, e vamos atrás da verdade como valor. Mas o fato de que a verdade se nos apresente como um objeto a alcançar não significa que o aspecto de fim esteja incluído no conceito ou definição da verdade. Se consideramos algo verdadeiro, lhe prescrevemos uma validade universal, não meramente uma validade para nós, e esperamos que os demais a reconheçam também; mas isso não significa que sua verdade dependa logicamente dessa exigência nossa ou de nossa afirmação dela. A experiência pode obrigar-me a reconhecer certos juízos; mas essa é uma compulsão lógica, e não um dever moral, pois esse implica que posso fazê-lo ou não segundo escolha, enquanto não posso rejeitar um juízo que meus sentidos me obrigam a reconhecer. A idéia teleológica dos neokantianos se baseia na confusão entre a veracidade que pertence ao conhecimento e o desejo de verdade como aspecto da conduta finalista: a primeira é um fato bastante independente da última.

Adler adere assim ao conceito tradicional de verdade que, ao não pressupor nenhuma metafísica do mundo “em si”, implica que os atos cognitivos não constituem a verdade mas a descobrem.

Contudo, o fato de que junto às verdades “contingentes” (no sentido de Leibniz, isto é, aquelas que podemos imaginar como não-verdades, como todas as verdades empíricas) temos também conhecimento das verdades “necessárias” da matemática e da lógica, indica que a mente para a qual essa necessidade aparece deve ser também algo necessário e não um mero dado contingente. E, de fato, se consideramos a matéria, vemos que é impossível conceber algo como a “ausência de consciência”. É errado dizer que conhecemos um passado no qual não havia consciência no mundo, pois o passado desprovido de consciência não pode se nos apresentar salvo conscientemente. Um ser consciente não pode saber o que é o

“inconsciente”: a falta de consciência não pode chegar a ser um conteúdo de consciência. Isso, contudo, é uma necessidade intelectual, e não ontológica: não significa que a consciência como coisa ou substância seja necessária, mas que o conteúdo de todo o nosso conhecimento inclui necessariamente a consciência.

Uma vez mais, essa consciência necessária não é o eu empírico ou a subjetividade contingente: é a consciência em geral, a unidade transcendental da percepção. Contrariamente ao sistema de Hegel ou Fichte, a consciência transcendental não é uma entidade metafísica, um ser ou “espírito” autônomo. Só nos é conhecida através da consciência individual. Como aquilo que permite à consciência empírica individual prescrever universalidade a seu próprio conteúdo. A consciência em geral pertence ao eu, mas não é pessoal: o eu não é possuidor da consciência em geral, mas da forma com que se manifesta ele mesmo.

A teoria da “consciência em geral” aponta para o segundo sentido do “*a priori* social”. Quando descobrimos em nossa própria consciência uma exigência de universalidade e a satisfação dessa exigência, descobrimos ao mesmo tempo o caráter social de nosso próprio eu. Vemos que a existência de outras pessoas, e portanto o vínculo social, não necessita ser deduzida da percepção, mas está diretamente “dada” na própria maneira com que se realizam nossos atos cognitivos. Toda subjetividade empírica está “socializada” em seu próprio ato, e é capaz de perceber isso sem sair fora de si mesma: não há portanto problema de solipsismo, e tampouco necessidade de postular um “fato social” como algo secundário aos dados imediatos da experiência. A sociedade é diretamente algo evidente ao eu graças aos próprios componentes transcendentais dele mesmo.

Dessa forma, o conceito marxiano de ser social encontra um melhor fundamento na categoria de consciência transcendental, que mostra que a socialização não é simplesmente um fato histórico, mas uma parte integrante da constituição da consciência, um atributo de todo indivíduo enquanto ser humano. O conteúdo do meu eu pressupõe a comunidade da humanidade — um fato já percebido, se bem que não demonstrado teoricamente, por Comte, que considerou a individualidade como uma ficção e a sociedade como a única realidade. Marx não formulou dessa forma suas idéias, mas também acreditava que o conteúdo de toda consciência individual estava necessariamente socializado; a própria linguagem, na qual se expressa esse conteúdo, é certamente uma herança social. A teoria de Kant proporciona uma base epistemológica para essa idéia. Há uma profunda analogia entre a rejeição de Kant à aparente substancialidade do eu e a crítica de Marx ao fetichismo da mercadoria e sua rejeição às aparências “reificadas” dos fenômenos sociais. A vida de uma sociedade não é secundária à dos indivíduos que a compõem, mas é uma rede de relações que abarcam aqueles indivíduos. O homem é um ser social por sua própria essência, e não simplesmente porque se associa com outros por razões de instinto ou de cálculo. Da mesma forma em que, na análise de Marx, a aparente objetividade das mercadorias se resolve em relações sociais, assim as aparências da consciência pessoal se resolvem numa consciência geral (*das Bewusstsein überhaupt*) que une os indivíduos entre si. Saibamos ou não, na comunicação com os demais, relacionamos nossos pensamentos com a consciência transcendental. Uma realidade que não pode ser percebida diretamente, mas é acessível à análise crítica, se manifesta nas relações entre seres humanos, da mesma forma que o valor se manifesta no valor de troca. Para citar Adler uma vez mais:

A verdade, a respeito do conteúdo [*die inhaltliche Wahrheit*], não só pressupõe logicamente a compulsão da consciência individual no sentido antes mencionado, mas seria também indispensável como produto histórico social, se não fosse porque a peculiar natureza do pensamento humano, em virtude da qual é tanto uma consciência separada e individual como também uma manifestação da consciência em geral, constitui a base transcendental que torna possível a interação e cooperação dos seres humanos no processo de alcançar o conhecimento da verdade. Mas só desta forma o que é intelectualmente necessário chega a ser universalmente válido e há assim uma comunidade de existência humana [*Verbundenheit menschlichen Wesens*] com a qual pode relacionar-se toda consciência individual, em sua inter-relação com as demais, como uma unidade que abarca a todas. Se, por outra parte, o indivíduo, em sua realidade histórica concreta, é considerado algo por sua vez anterior à vida social, não há forma possível de que alcance esta união com seus congêneres, senão considerando-o sujeito e não objeto. É um erro total — e portanto atroz metafísica, pois é somente uma reparação do célebre dogma de que tudo pode proceder de nada — supor que a unidade do vínculo social possa se dar como resultado da vida em comunidade de todos os seres humanos, como se esta fosse uma mera soma ou integração daqueles indivíduos. A fim de entender o fundamental significado do conceito de “consciência em geral”, e também de salientar a específica novidade da idéia básica de socialização do indivíduo de Marx [*Vergellschaftung*], não se pode insistir suficientemente em que o verdadeiro problema da sociedade não se origina na associação [*Verbundenheit*] de um número de seres humanos, mas simples e exclusivamente na consciência individual (*Kausalität und Teleologie*, p. 380).

Esse parágrafo indica, numa linguagem um tanto complicada, os dois conceitos básicos que denota o termo “*a priori* social”. Em primeiro lugar, o conhecimento não pode aspirar a uma validade universal e objetiva até que aceitemos a categoria de consciência transcendental, que proporciona a toda consciência individual um repertório de “formas necessárias” para a organização da experiência. Em segundo lugar, o vínculo social só pode ser entendido se o consideramos baseado na existência do indivíduo, e não meramente criado para responder às necessidades empíricas. Cada indivíduo, por assim dizer, leva toda a humanidade em sua própria autoconsciência. A consciência transcendental realiza assim uma dupla função: explica a unidade dos seres humanos e o vínculo entre eles, e como tal o conceito de “homem em sociedade”, e mostra como o conhecimento pode ser uma posse geral e uma questão de obrigação, e não simplesmente o conjunto de percepções relativas e contingentes de uma multiplicidade de mentes. Em ambos os pontos Kant (pelo menos na interpretação de Marburg) e Marx (na interpretação de Adler) coincidem. A consciência transcendental, deve-se acrescentar, não é uma entidade separada e substantiva, mas faz parte de cada consciência individual, que tem um caráter impessoal.

A validade universal da lei moral pode ser explicada de forma similar: também poderia não existir se não estivesse arraigada na “consciência geral”.

Poderia parecer que, na opinião de Adler, as relações entre as pessoas são logicamente anteriores às próprias pessoas; isso pode ser considerado uma particular exemplificação da idéia geral da Escola de Marburg que, em contraste com a imagem do senso comum ou “substancialista”, vê as coisas como produto das relações e não o contrário.

Porém, tudo isso não constitui um fundamento para a idéia de que as ciênci-

as sociais, em oposição às ciências físicas, devem basear-se na teleologia e não na causalidade. Segundo Adler, o estudo dos fenômenos sociais se baseia, da mesma forma que qualquer outro, na relação de causa e efeito, mesmo quando as possibilidades das relações sociais e da própria “forma de vida social” se dêem por pressupostas antes que possamos começar a estudar algo e não possam ser explicadas causalmente elas mesmas. Mas a primazia da “consciência geral” também é aplicável às ciências físicas: a natureza como objeto de estudo só é possível a partir das regularidades formais do pensamento. No caso dos fenômenos sociais, parece bastante óbvio que o que acontece supõe a ação, propósitos e valores humanos, mas isso é uma forma de causalidade, e não uma negação dela. Não podemos distinguir a natureza da civilização com base em que uma se interessa pelas causas e a outra pelos fins, ou que o estudo da última é teleológico ou que a primeira tem a ver com leis abstratas e a segunda com acontecimentos singulares. Em ambos os casos, nosso estudo é objetivo, se interessa pela causa e efeito e pelo descobrimento de leis gerais; em ambos, o objeto é constituído pelas condições *a priori* do conhecimento. A única diferença está em que nos estudos humanistas consideramos os fatos e suas conexões enquanto experimentados conscientemente, mesmo quando estejam também condicionados causalmente.

Na medida em que nos interessemos só pelo que nos é simplesmente dado pela ação da consciência em geral, temos à vista um enorme âmbito de existência simplesmente dado como existência natural [*Naturdasein*]; e os seres conscientes fazem parte dele enquanto são considerados partes da natureza. Mas quando voltamos nossa mente para a questão de como nos é dado esse mundo natural, de como se concebe, julga, elabora e utiliza, e de como em todos esses aspectos é possível que tantos indivíduos, que atuam independentemente entre si, alcancem um acordo e uma compreensão mútua inclusive em seus atos mais hostis, então, além do mero fato natural que existe só para cada ato particular de conhecimento e está portanto isolado de todos os demais, nos tornamos conscientes do grande fato da singular e total comunidade e unidade [*der eigenartigen durchgängigen Verbundenheit und Ineinsetzung*] dos seres humanos que conhecem e atuam a partir de seu conhecimento (*Kausalität und Teleologie*, p. 427).

A teoria de Adler não é tão clara como seria de desejar, mas é fácil de adivinhar sua tendência geral. Como a consciência transcendental não é um “espírito” no sentido de uma substância impessoal e existente por si mesma, mas existe só na consciência individual de forma tal que é idêntica a qualquer outra, poderia parecer que não equivale mais que a uma coletividade de juízos que abarcam todo o “conhecimento necessário”, isto é, os juízos sintéticos *a priori* no sentido kantiano. Contudo, se isso é assim, a questão de “como o nosso conhecimento adquire o caráter de necessidade?” (à parte dos juízos analíticos) foi formulada mas não respondida. Se contestamos que essa necessidade deriva da consciência transcendental, e se essa consciência não é de fato mais que um conjunto ou depósito de juízos necessários, então não contestamos absolutamente nenhuma pergunta.

Mas esta crítica à argumentação de Adler não vale só para ele. Adler tem razão em afirmar, como os transcendentalistas, que a validade universal de nosso conhecimento, sua certeza, independentemente dos fatos históricos e biológicos contingentes, não pode ser demonstrada empiricamente: como afirmam tanto Kant como Husserl, não pode haver uma epistemologia experimental. Daí

se segue que no âmbito do conhecimento empírico estamos condenados não só à incerteza mas também à impossibilidade de averiguar que parte de nosso conhecimento é válida e que parte depende dos acidentes da condição humana. Os neokantianos de Marburg estavam conscientes disso, e viram que a interpretação psicológica de Kant não era um bom remédio para a relatividade do conhecimento. Mas se é assim, daí não segue que não tenhamos meio algum para superar esse relativismo. Devemos também perceber que o racionalismo não pode justificar a aspiração do conhecimento à objetividade e deve limitar-se a oferecer teorias hipotéticas e inverificáveis da consciência que só parecem proporcionar um refúgio para o ceticismo e o relativismo, introduzindo um arbitrário *deus ex machina* epistemológico.

A atribuição de transcendentalismo que Adler faz a Marx é também muito questionável. De fato, a idéia de “homem socializado” implicava em Marx que o ser humano como tal era, por assim dizer, um “portador” de ser social e só se conhecia a si mesmo através da sociedade. Mas isso não implica nenhuma idéia sobre a forma com que se chega à socialização. Não existe uma base para dizer que, segundo Marx, não pode ser explicada historicamente mas por meio de uma espécie de consciência transcendental. Quanto às condições *a priori* de nosso conhecimento da sociedade, é certo que Marx estabeleceu uma distinção, que nunca explicou detalhadamente, entre a essência de uma coisa e um fenômeno; também disse que os processos sociais não podem ser reconstruídos teoricamente acumulando-se observações individuais, mas só se utilizando instrumentos conceituais que precedem as observações. Porém, Marx não explica de onde devem proceder esses instrumentos ou como há que se justificar seu uso. Imaginar que são algo do tipo das categorias kantianas é bastante arbitrário e não constitui uma interpretação de Marx, mas uma introdução de elementos muito diferentes em sua teoria. Tampouco há qualquer analogia entre a análise de Marx do fetichismo da mercadoria e a crítica do eu substantivo de Kant. Marx reduz as relações entre mercadoria a relações entre pessoas, mas isso não significa que acreditou que os seres humanos eram secundários a seus próprios vínculos sociais. Sob o capitalismo, os indivíduos se dissolviam de fato entre as forças anônimas da vida comunitária, mas isso era uma crítica do capitalismo e não algo que tem que existir para sempre. Segundo Marx, o socialismo significava uma volta à individualidade e ao tratamento consciente das próprias faculdades como faculdades que pertencem à sociedade; mas o objetivo disso era superar o caráter anônimo da vida individual resultante da alienação, isto é, dos processos sociais que escapam ao controle dos “indivíduos reais”. Assim, a crítica do fetichismo da mercadoria teve um significado oposto ao que Adler supôs.

Além do mais, a interpretação de Adler do caráter finalista dos fenômenos sociais e sua crítica aos neokantianos se expressam de tal forma que não fica claro em que aspecto está em desacordo com a visão puramente naturalista da sociedade, à qual critica constantemente. Se o que supõe é que os fenômenos sociais estão submetidos ao determinismo universal de igual forma que todos os demais, enquanto seu caráter particular radica no fato de que são experimentados e se apresentam como ações finalistas, então essas são algumas proposições com as quais estaria de acordo até o mais rígido “mecanicista”. Ninguém pode negar que os homens experimentam os acontecimentos nos quais tomam parte ou que suas ações são governadas por diversos motivos, desejos e valores. O determinista radical supõe simplesmente que isso não difere do fato de que esses motivos, desejos e experiências estão tão inevitavelmente condicionados como todos os demais

acontecimentos. Adler parece aceitar tal idéia, e por conseguinte sua afirmação de que, nos assuntos humanos, a causalidade atua “através” das ações finalistas dos seres humanos não difere de um “mecanicismo” cabal.

## 7. A CRÍTICA DE ADLER AO MATERIALISMO E À DIALÉTICA

Parece claro que, do ponto de vista do esquema de Engels, Adler é um idealista, pelo menos no sentido em que se aplica a Kant tal qualificativo nesse esquema (o objeto do conhecimento é constituído em e mediante o ato do conhecimento; a consciência transcendental é anterior a qualquer “natureza” da qual possamos falar inteligivelmente; a categoria de “matéria” é um absurdo).

Em todos os seus trabalhos filosóficos Adler repetiu a mesma idéia: a teoria de Marx é uma reconstrução científica dos fenômenos sociais, e é ontologicamente neutra (ou, como ele disse, “positivista”) como qualquer outra ciência. Não se baseia em nenhuma metafísica materialista, que em qualquer caso é uma doutrina insustentável. Adler critica decididamente a doutrina materialista em sua *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, onde argumenta de forma similar à de Fichte. É impossível derivar a consciência do “movimento físico”, pois o movimento físico só nos é dado como conteúdo de consciência. A filosofia não pode tomar como ponto de partida a questão da primazia da mente ou da natureza, pois Kant nos ensinou que a razão não pode pronunciar-se sobre o mundo até não ter analisado o seu direito de fazê-lo. Nosso ponto de partida deve ser a questão “crítica” da possibilidade e validade do conhecimento. Se colocamos tal questão sem preconceitos metafísicos, vemos que qualquer conceito de realidade a que possamos dotar de sentido se relaciona com a realidade construída em formas conceituais: a partir de nenhum fato de experiência podemos deduzir nada semelhante à “coisa em si”. Nesse sentido, pode-se dizer que tudo é consciência, o que não quer dizer que é o conteúdo do eu empírico: ao contrário, os atos cognitivos do eu se dirigem para uma realidade comum a todos os homens, pois o eu participa da consciência transcendental e nada mais é que uma forma de atividade da última. Aqui Adler critica o materialismo de Lênin que tenta refutar o idealismo afirmando que o mundo existia antes dos homens e portanto do aparecimento da consciência, e que a consciência é uma função do cérebro, que é um objeto físico. Esses são, segundo Adler, argumentos ingênuos e acríticos. A existência do mundo “antes” da consciência só nos é dada na forma de um certo conteúdo de consciência, e de igual modo o cérebro não nos é conhecido como produtor de nossa consciência, mas só indiretamente através da própria consciência. A teoria do “reflexo” é uma trivial *petitio principii*. Primeiro, define as impressões como um reflexo do mundo, e em continuação afirma que, como é assim, deve haver um mundo refletido; mas não podemos definir as impressões dessa forma sem assumir um certo conhecimento prévio do mundo.

A argumentação de Adler é basicamente uma repetição dos temas tradicionais do idealismo alemão, sem introduzir novos traços. Esses podem ser resumidos desta forma: se o mundo fosse “dado” na consciência como um mundo completamente independente da consciência e que não a pressupusesse, seria por sua vez dado e não-dado. É portanto um conceito que contradiz a si mesmo, ou um conceito que pretende não sê-lo.

Parece que Adler, seguindo a interpretação da Escola de Marburg, rejeita a categoria de “coisa em si” como supérflua e carente de significado. Dizer que a consciência contém “tudo” é em sua opinião (ainda que não o disse expressamente) uma tautologia: tudo o que conhecemos acerca do mundo, o conhecemos como objeto de nosso conhecimento. Desse ponto de vista, que é muito mais fichteano que kantiano, a posição crítica equivale a afirmar que o mundo é algo correlativo aos juízos sobre o mundo, cuja totalidade denominamos consciência-em-geral. Adler rejeita como não significativa a questão da origem do conteúdo na consciência, pois de fato a consciência abarca “tudo”.

Contudo, o transcendentalismo de Adler não é completamente consistente. Por uma parte, como Cohen e Natorp, considera a consciência transcendental como um mundo autônomo de “verdade” ao qual a realidade é relativa: um mundo que não tem necessidade de seres humanos para existir, ou então para ser válido, pois a existência é somente o predicado de um juízo existencial, e a consciência-em-geral não é uma espécie de mundo platônico das idéias, na medida em que seu “*status*” ontológico não pode sequer ser objeto de interrogação. Contudo, por outra parte, Adler utiliza freqüentemente o conceito de “consciência de espécie”, que identifica com a consciência transcendental. Esse conceito, porém, supõe a existência da humanidade como espécie diferenciada, e não pode aspirar a uma validade absoluta. Dessa forma, Adler oscila entre o relativismo antropológico e o transcendentalismo no verdadeiro sentido. O primeiro ponto de vista é suficiente quando se interessa, como quer fazer, em mostrar, ou muito mais afirmar, que a comunidade da humanidade e a unidade da espécie têm uma base epistemológica, pois todos os seres humanos compartilham a mesma forma impessoal de espírito. Mas não é suficiente quando também tentamos manter que estamos legitimados, pelo menos dentro de certos limites, para atribuir a nosso conhecimento uma validade absoluta: isso supõe um mundo de verdades necessárias, cuja necessidade não depende da atividade empírica da mente humana. Porém, esses são dois propósitos completamente diferentes: justificar a fé humanista na unidade da humanidade e afirmar a aspiração do conhecimento humano à certeza. O conceito de consciência transcendental de Adler é utilizado para ambos os fins, o que causa confusão. Isso dá origem por sua vez ao duplo sentido do conceito de “*a priori* social”, que já mencionamos e que Adler nunca distinguiu claramente. Por uma parte, esse *a priori* é um conjunto de categorias não-empíricas, aplicável especialmente à descrição de fenômenos sociais; por outra, faz parte do conteúdo de toda consciência individual em que ela se descobre a si mesma como membro da espécie humana com a faculdade de comunicar-se com seus congêneres.

Essa confusão atinge também a interpretação de Adler sobre Marx. O marxismo é uma teoria que oferece uma base para a crença na perfeita unidade dos seres humanos (que é o que o socialismo vai conseguir) e também um método para descobrir verdades universalmente válidas acerca dos fenômenos sociais. Certamente não há conflito entre esses dois aspectos do marxismo, mas não está bastante claro a qual deles Adler se refere.

Adler merece um lugar especial na história do marxismo porque, entre outras coisas, foi um dos poucos que tentou reformular a dialética no sentido hegeliano de uma inter-relação incessante entre o pensamento e o ser, em vez de limitar-se ao método de Plekhánov de acumular exemplos para mostrar que nesta ou naquela esfera da realidade “as mudanças quantitativas produzem mudanças

qualitativas” ou “o desenvolvimento é o resultado de um conflito de opostos”. Porém, a exposição da dialética de Adler é muito abstrata e não está relacionada com os problemas reais das ciências sociais. *Marxistische Probleme*, a obra na qual abordou questões especificamente dialéticas, não contribuiu em nada para a volta do marxismo a suas fontes hegelianas.

Segundo Adler, o pensamento dialético é seu próprio objeto. No movimento dialético cada conceito é compreendido em relação a seu oposto, não por comparação ordinária de um conteúdo com outro, mas em razão da tendência de cada um para sua auto-supressão. Nosso pensamento nunca alcança a totalidade do ser, mas extrai aspectos ou qualidades particulares; contudo, a consciência está consciente de suas próprias limitações e esforça-se por superá-las relacionando seu conteúdo ao todo concreto [*Totalität*], que é inexprimível. A mente está pois num estado de constante tensão e deve por sua vez transcender todo resultado que obtém, aspirando a uma auto-identidade que seria também uma identidade com seu objeto. Mas as leis da mente não são as leis das coisas: a realidade pode ser considerada dialética somente como a mente a concebe, mas não como o é “em si”. Porém, não está claro como Adler pode fazer essa distinção, pois em sua opinião a única realidade com a qual estamos em contato é a do pensamento. Posteriormente, abandonou a crítica da “dialética da natureza”, concluindo que a natureza, apreendida pelo pensamento, não é menos “dialética” que o próprio pensamento.

## 8. ADLER: CONSCIÊNCIA E SER SOCIAL

Como vimos, Adler considerou-se a si mesmo como um verdadeiro partidário da filosofia marxiana da história, mas rejeitou o termo “materialismo histórico” como baseado num erro e de intenção meramente polêmica. Repete todas as habituais defesas do marxismo contra a acusação de que “não leva em conta” a atividade humana como um todo, que considera o desenvolvimento social como independente dos seres humanos, etc. Salienta que a explicação causal dos fenômenos sociais não está em conflito com a existência da vontade humana. Contudo, não percebe que a questão não é se os atos dos homens são motivados, mas se são inequivocamente determinados pelas circunstâncias, na medida em que a objeção de que o marxismo considera a história como independente dos seres humanos aponta para o determinismo histórico e não para a absurda idéia de que os homens e mulheres não se comportam de forma diferente que as pedras. Como quase todos os marxistas, deixa de colocar com clareza tal questão, repetindo simplesmente que o marxismo não é “fatalista”, pois reconhece a iniciativa humana, e, ao mesmo tempo que a ciência, deve considerar todos os processos sociais como causalmente determinados. Essa é uma fraca explicação, pois se a iniciativa humana na história é determinada pelas circunstâncias, é só uma das muitas formas de causalidade universal, e a objeção de que os homens são “só instrumentos” de um processo anônimo não é contestada; na medida em que não é determinada, é impossível manter a posição determinista e a crença nas “leis históricas”.

Porém, a contribuição específica de Adler não consistiu em suas observações gerais e não-analíticas sobre o fato de que “os homens fazem a história”. Sua interpretação do materialismo histórico se distingue pela tentativa de colocar em questão toda a distinção tradicional entre os fatores “materiais” e “espirituais” do



processo histórico. O erro geral dos marxistas era, em sua opinião, opor as “forças produtivas” e as “relações de produção”, inanimadas, à “superestrutura” espiritual, quando estava claro que as relações de produção representavam um sistema de conduta humana consciente e não eram, portanto, menos espirituais que a própria superestrutura. De igual forma, as forças produtivas, se são consideradas não como objetos inertes, mas como elementos do processo social, pressupõem a consciência humana por parte dos criadores e usuários de instrumentos. Na vida social não havia fatores que fossem simplesmente “matéria inanimada” e que mudassem ou se desenvolvessem por si sós. Os fenômenos técnicos e econômicos eram tão manifestações do espírito como o era a ideologia. Marx não considerou a superestrutura como um reflexo passivo das condições “objetivas” nem negou a autonomia de seus traços tais como o direito, a ciência e a religião. A consciência era determinada pelo ser “social” e não “material”, e o “social” implicava o “espiritual”. O que se chamava de “condições econômicas” eram fenômenos espirituais do mais baixo nível de uma determinada etapa de desenvolvimento social, isto é, aqueles diretamente ligados à produção e reprodução da existência humana.

Não está muito claro o que resta do materialismo histórico depois dessa interpretação. Parece que no sistema de Adler a distinção dos fenômenos sociais entre “formas da consciência” e processos “objetivos” deixa de ter qualquer significado, e com ela também a idéia básica da interpretação materialista da história. Porém, Adler insiste em que a idéia de Marx foi que, em última instância, o espírito humano é a força motriz da história.

Se recordamos as palavras de Marx: “Para mim o ideal nada mais é que o mundo material refletido na mente humana e traduzido em formas de pensamento” (*bei mir ist das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzt und übersetzt Materielle*), não podemos deixar de ver que não há uma causalidade econômica que não tenha também lugar na mente humana (*Die Staatsauffassung des Marxismus*, p. 163).

Isso, porém, é pouco provável e distorce as idéias de Marx até torná-las irreconhecíveis: o que quis dizer não é que todos os fenômenos econômicos se dão na mente humana, mas que aquilo que tem lugar na mente humana pode ser explicado economicamente.

## 9. SER E DEVER SER

Nas questões relacionadas com a ética e sua base filosófica, Adler repete a seu modo os argumentos que eram propriedade comum de todos os neokantianos, e desse ponto de vista critica o naturalismo de Kautsky. Se todos os processos históricos são determinados independentemente da vontade humana, então não há lugar para a ética. Não tem sentido dizer eu “devo” fazer isto ou aquilo, se tudo está determinado por algumas circunstâncias que escapam a meu controle. A natureza não conhece nem o bem nem o mal, e nenhuma observação empírica nos permite encontrar tal distinção nela. Por essa razão, o marxismo, como teoria dos fenômenos sociais, é moralmente neutro. Porém, como seres dotados de mente e vontade não podemos evitar as perguntas “O que devemos fazer?” e “O que é bom?”, e saber o que se considera bom e correto não nos ajuda a responder a elas. O socialismo não pode ser considerado meramente como o resultado do desenvolvimento “natural” dos fenômenos, pois se é assim, daí não segue que não deve-

mos ajudar a implantá-lo, ou que o consideremos como uma meta ideal. Os juízos morais não podem derivar de afirmações sobre fatos biológicos ou históricos; só podem se basear no reconhecimento da vontade humana como uma faculdade de autodeterminação que não é uma forma de energia natural e que cria autonomamente os princípios de obrigação, isto é, sem atenção em considerações externas, sejam biológicas, religiosas ou utilitárias.

Em *Marxistischen Probleme* e outras obras escritas antes de 1914, Adler abordou as questões éticas de um ponto de vista tipicamente neokantiano. Contudo, num artigo de 1922 sobre a relação do marxismo com a filosofia clássica alemã, criticou os kantianos que afirmavam que o socialismo devia ser baseado tanto ética como historicamente, uma posição que o próprio Adler havia defendido até há pouco tempo atrás. Sua crítica, contudo, é extremamente débil. Afirma que, segundo Marx, o socialismo se baseia na observação puramente empírica da cadeia histórica de causas e efeitos, e que a inevitabilidade histórica “coincide” com o seu valor moral. Essa coincidência se reflete no conceito de “homem socializado”, que se vê impulsionado pelas condições sociais a lutar pelo que considera como moral. Curiosamente, Adler deixa de perceber que essa argumentação passa por cima da principal objeção kantiana, que ele mesmo utilizou freqüentemente contra Kautsky, a saber: como o homem socializado decide o que é bom ou mau, e como encontra uma base ética para sua decisão?

Bauer enfocou as questões éticas de forma similar. Num artigo de 1905, intitulado “Marxismus und Ethik”, considera o problema de um trabalhador sem emprego, ao qual se oferece dinheiro para agir como fura-greve e a quem deve-se explicar que é errado fazê-lo. O trabalhador reconhece que seus interesses coincidem geralmente com os do proletariado em geral, mas diz que nesse caso particular há um conflito e não vê por que deve sacrificar seus próprios interesses em razão da solidariedade de classe. Não há, segundo Bauer, uma resposta científica para essa questão, pois a ciência não se pronuncia sobre juízos morais. A diferença entre o marxismo e o idealismo hegeliano é precisamente que o primeiro não identifica a necessidade natural com uma obrigação do espírito, pois não considera a natureza como manifestação da idéia. Da mesma forma, as questões morais não podem ser resolvidas em termos de necessidade natural: deve haver princípios especiais que garantam a validade dos juízos de valor. Kant formulou um princípio mediante um imperativo categórico formal, que não nos diz diretamente o que devemos fazer, mas que proporciona um critério para julgar se uma determinada norma moral é boa ou má. A doutrina ética de Kant não está em oposição ao marxismo, mas acrescenta a ele um fundamento moral, essencial para todos os seres humanos. A partir do imperativo categórico podemos provar que o proletariado que mostra solidariedade na luta por seus interesses de classe não está na mesma posição moral que um fura-greve; porém, seria impossível provar isso se a moralidade não tivesse mais que uma base utilitária. Se tento averiguar não só qual das classes em luta tem mais possibilidade de ganhar, mas também por qual hei de lutar, a doutrina de Marx não pode me oferecer a resposta. Os ortodoxos se equivocavam ao supor que a filosofia moral de Kant leva à solidariedade de classes pelo fato de que formula normas universais, não ligadas ao interesse de classe. Ao contrário, torna possível uma distinção moral entre os interesses proletários e burgueses e mostra que devemos optar pelos primeiros porque o interesse particular do proletariado coincide com o de toda a humanidade; se não fosse assim, não teríamos razão para estar de seu lado.

O fato de que a causa do proletariado seja a de toda a humanidade conhecemos a partir da análise de Marx, e a ética kantiana não pode substituir o conhecimento histórico e econômico necessário para tomar decisões morais; mas, por outra parte, esse conhecimento não é em si mesmo capaz de justificar uma decisão.

Parece que com o passar do tempo Bauer modificou sua atitude para com Kant e o neokantismo. Em *Das Weltbild des Kapitalismus* e num artigo de 1937 sobre Adler, considera o neokantismo como expressão da reação filosófica, análoga à atitude política da burguesia da época de Bismarck. A derrota do liberalismo era também o final do materialismo burguês na Alemanha, e sua contrapartida filosófica eram o kantismo e o empiriocriticismo. A *Intelligentsia* burguesa tentou que o proletariado se aliasse com os liberais e, portanto, seus ideólogos salientaram os méritos e o valor da obra de Marx, eliminado em sua interpretação o conteúdo revolucionário e reduzindo o socialismo a um postulado moral. Bauer critica o kantismo do mesmo ponto de vista que havia condenado nos ortodoxos, sem responder às objeções que ele mesmo havia colocado antes.

## 10. ESTADO, DEMOCRACIA E DITADURA

Os austromarxistas concordavam mais nas questões filosóficas do que quanto à função do Estado e dos objetivos da luta política do proletariado. Em particular, as idéias de Renner sobre esse tema estavam perto das de Bernstein e da social-democracia, e em parte também da tradição de Lassalle. Como Renner disse durante a guerra e posteriormente em diversos artigos, a evolução do capitalismo para o imperialismo produziu mudanças na função do Estado que davam à classe trabalhadora a oportunidade de utilizar a máquina estatal existente para conseguir mudanças socialistas. Marx, ao considerar o Estado, tivera em mente o capitalismo liberal, no qual a organização do Estado se abstém de intervir na produção e no comércio. O imperialismo mudara a situação; o próprio Estado se convertera num poderoso instrumento da concentração de capital e, em consequência, o capital deixara de ser cosmopolita e se tornara muito mais "nacional". A intervenção do Estado se estendia cada vez mais a áreas da vida econômica, e esse processo era irreversível. A burguesia havia sido obrigada, em seu próprio interesse, a incrementar o controle centralizado da indústria, da banca e do comércio, enquanto a pressão da classe trabalhadora obrigara o Estado a proporcionar mais benefícios sociais e serviços. Graças às organizações de classe, o mercado de trabalho estava dominado pela ação coletiva dos trabalhadores, que podiam agora obter numerosas concessões do capital, não só em aumentos de salários, mas também na forma de instituições de bem-estar de caráter permanente. Não se podia dizer, portanto, que na sociedade capitalista o Estado nunca poderia agir no interesse do proletariado. A experiência mostrara o contrário, e era de esperar que a propriedade privada tivesse cada vez mais um caráter mais público e que a classe trabalhadora tivesse cada vez mais influência sobre suas instituições. Dessa forma, os trabalhadores não tinham interesse em debilitar e destruir o Estado; pelo contrário, podiam utilizá-lo como alavanca para conseguirem mudanças socialistas, e deviam torná-lo o mais forte e eficaz possível. Essa análise levou naturalmente a uma defesa geral da via reformista para o socialismo: Renner acreditou que a sociedade socialista se desenvolveria na medida em que os trabalhadores controlassem cada vez mais as instituições do Estado e que o proletariado obrigasse o capital a desempenhar um número cada vez maior de funções públicas.

Contudo, Bauer e Adler foram menos otimistas. Bauer, é verdade, estava de acordo em que não se podia dizer que o Estado era sempre um órgão da burguesia e estava completamente subordinado a seus interesses; isso, dizia, estava contra muitas observações do próprio Marx; por exemplo, sobre os períodos de controle conjunto da aristocracia e da burguesia, ou da configuração do Estado como força autônoma devido ao equilíbrio da luta de classes. O marxismo, dizia, não excluía a possibilidade de que o proletariado e a burguesia pudessem dividir o poder, mesmo quando isso não diminuísse seu antagonismo: fora o que acontecera na Áustria depois da queda da monarquia. Mas, onde a propriedade burguesa se via ameaçada, a burguesia preferia ceder o poder político aos ditadores, se, ao fazê-lo, podia conservar seus privilégios econômicos: o fascismo é um exemplo disso. Bauer, ao que parece, não acreditou que o proletariado tivesse que “destruir a máquina estatal” antes de tomar o poder; mas tampouco acreditava que o socialismo pudesse desenvolver-se organicamente a partir do Estado existente mediante a obtenção de sucessivas concessões da burguesia.

A posição de Adler nessas questões estava mais próxima da doutrina tradicional dos marxistas revolucionários. Suas idéias sobre o Estado estão reunidas em sua obra *Die Staatsauffassung des Marxismus*, cujo ponto de partida é uma crítica ao livro de Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920). Kelsen criticara o marxismo como uma utopia anarquista, afirmando que a abolição do Estado era um ideal impraticável: o direito sempre deve ser a organização da coerção a respeito dos indivíduos, mas não necessariamente para manter a exploração econômica. Supor que se poderia abolir alguma vez a coerção legal era imaginar uma transformação da humanidade que não havia razão para se esperar. Não havia escolha entre o Estado e uma sociedade anárquica, mas sim entre a democracia e a ditadura.

Com base na teoria marxista clássica, Adler combateu ponto por ponto esses argumentos. O Estado, dizia, realizava outras funções diferentes da opressão de classe, mas não eram essenciais ou características. O Estado era a forma histórica da sociedade humana que caracterizava todos os períodos dominados pelo antagonismo de classes. Mais precisamente nas comunidades que não tinham desenvolvido uma divisão de classes, o Estado e a sociedade eram o mesmo; só depois o Estado passava a se separar da sociedade como instrumento dos interesses das classes privilegiadas.

Uma determinada forma de Estado – prossegue Adler – é a democracia política, com suas instituições parlamentares, o sufrágio universal e as liberdades civis. A democracia política não só não está em oposição à ditadura da burguesia, mas a pressupõe. O Estado burguês é uma ditadura da burguesia, e a democracia política é a forma com que se organiza essa ditadura. A democracia política não pode trazer a igualdade econômica ou remediar os antagonismos sociais. Baseia-se na vontade da maioria, um princípio que supõe a existência de interesses em conflito.

O oposto à democracia política é a democracia social: essa distinção pode ser encontrada também na literatura anarquista, que Adler aprova em certa medida, observando que os socialistas concordam com os anarquistas quanto ao fim último, diferindo quanto aos meios necessários para alcançá-lo. A democracia social ou “verdadeira” (Adler, com seu ponto de vista transcendentalista, afirmava que havia um conceito de democracia “objetivamente verdadeiro” adequado à

natureza humana) é o mesmo que o socialismo. Pressupõe a unidade da sociedade, pelo menos no sentido de que, quando prevaleça, deixarão de existir os conflitos básicos de interesses produzidos pelas divisões de classe. Nesse sentido, significa a abolição do Estado. O Estado, como organização de classe, deixará de existir, pois não haverá mais interesses particulares; são necessárias diversas formas de organização para que perdure a vida social, mas já não haverá uma burocracia alienada da sociedade. O Estado será reconstruído a partir de baixo, começando pelas pequenas assembléias e com base local ou produtiva. Em geral, a atual tendência para a centralização é transitória: a organização do futuro será uma confederação ou assembléia de corporações unidas por fins e interesses comuns.

A ditadura do proletariado é uma etapa necessária no caminho para uma sociedade desse tipo, mas não é o mesmo que uma democracia social. Ao contrário, como a ditadura da burguesia no presente, pressupõe a democracia política e o governo da maioria. A ditadura do proletariado é uma forma transitória na qual a sociedade não alcançou ainda a desejada unidade, mas está lastreada por interesses particulares, pelo que necessita de organizações políticas, isto é, partidos para representar esses interesses, e o Estado como mediador entre eles. Os partidos são também uma instituição transitória e devem desaparecer conjuntamente com as divisões de classe.

A transição da forma atual de democracia política para uma ditadura democrática do proletariado deve adotar a forma de uma revolução, mas Adler salienta que não necessariamente violenta. O problema de se pode ser feita ou não por meios pacíficos e sem violar a legalidade é uma questão secundária, e não podemos saber exatamente como se desenvolverão os acontecimentos. Contudo, Adler é contra o reformismo no sentido de crer que o socialismo possa ser implantado mediante uma mudança orgânica e gradual. A diferença entre capitalismo e socialismo é uma diferença "qualitativa": um não pode amadurecer sem o outro. Os socialistas apóiam as reformas e lutam por elas, mas sempre estão conscientes de que as reformas não são uma realização parcial do socialismo, mas só um meio de preparar a revolução.

Em tudo isso Adler está muito perto do marxismo ortodoxo alemão e divide com ele uma firme crença de que o socialismo supõe a superação de todos os conflitos de interesses. A liberdade socialista não necessita de instituições que assegurem o governo da maioria, pois é uma liberdade "autêntica" baseada no "princípio de universalismo": como na sociedade ideal de Rousseau, não é a vontade da maioria o que conta, mas a vontade geral. Adler não explica como pode se expressar a vontade geral sem instituições representativas, que, segundo nos dá a entender, serão supérfluas. Simplesmente afirma que os socialistas crêem, apesar de Kelsen, que os seres humanos podem mudar para melhor: uma vez abolidos os conflitos de classe, a educação socialista produzirá o sentimento natural de solidariedade que assegure a harmonia sem compulsão.

De fato, Adler afirma que o socialismo não é somente o ideal de uma sociedade harmoniosa, garantido pela necessidade histórica, mas também a reconciliação da vida comunitária empírica com as exigências da "natureza humana", a unidade transcendental da humanidade que não poderia achar expressão enquanto a divisão de classes alimente a desigualdade e a injustiça. Concorde não só com Rousseau, mas também com Fichte, em sua crença de que é possível que o homem recupere sua verdadeira essência, fazer dele uma vez mais o que realmente é, não

meramente o que gostaria de ser ou o que deve ser em virtude das “leis históricas”. A filosofia de Adler postula assim – dessa vez de acordo com Marx, mas não com os ortodoxos da II Internacional – um tipo especial de realidade que já existe de alguma forma, e é, por assim dizer, a enteléquia ou “verdade” da humanidade; a totalidade das exigências imperativas da natureza humana, que impulsiona o curso dos fatos para a reconciliação da essência humana com a existência histórica do homem. Todo o pensamento de Adler está centrado em duas idéias estritamente relacionadas: a unidade da humanidade como constituição transcendental da consciência, e a unidade da humanidade como estado de coisas real que constitui o objetivo do movimento socialista.

Adler concede, contudo, que a comunidade do futuro não colocará fim a toda tensão, nem esgotará as fontes do desenvolvimento. Como haverá uma solidariedade e liberdade das preocupações materiais, podemos esperar que as pessoas se dediquem com mais fervor aos problemas da arte, da metafísica e da religião: isso pode ocasionar novos conflitos, mas não serão suficientes para destruir a básica solidariedade da humanidade. Aqui também Adler esteve de acordo com os estereótipos marxistas gerais: acreditou na absoluta salvação da humanidade e numa perfeita harmonia baseada na consciência moral de todos os membros de uma sociedade.

Adler replica à objeção colocada pelos sociólogos – Max Weber e, sobretudo, Robert Michels – de que qualquer democracia, pelo simples fato de ser um sistema representativo, tende a desenvolver uma burocracia que com o tempo se converte numa força independente, dona ao invés de serva do eleitorado. Michels, em sua obra clássica, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1914), depois de uma detalhada análise do funcionamento dos partidos políticos, e em especial dos social-democratas, afirma que a aparição e autonomização do aparato político é um resultado inevitável do processo democrático do partido; em consequência, diz, a democracia está avocada a uma contradição interna, ou, em outras palavras, a democracia perfeita é uma impossibilidade teórica. Na persecução de seus objetivos, o partido cria uma máquina política virtualmente inamovível e que pode quase impor sua vontade aos seus eleitores sem violar o sistema de representação, criando e ampliando ao mesmo tempo seus próprios interesses profissionais. Pode-se esperar que, no futuro, as tendências oligárquicas dos corpos democráticos encontrem nas massas uma maior oposição do que na atualidade; mas não se pode evitar que essas tendências existam e reapareçam uma e outra vez, pois estão arraigadas na própria natureza da organização social.

Adler não aceita essa “lei da oligarquia”. Na democracia política, confirma, é inevitável que se criem “aparatos” autônomos, tanto nos partidos políticos como no Estado; nenhum partido, nem sequer os partidos operários, estão isentos desse perigo. Contudo, numa democracia social, mediante a educação e a descentralização estatal, podem ser evitados. Por essa razão, Adler valoriza especialmente os conselhos operários como instituições de controle direto do processo econômico pelos produtores, e pela mesma razão critica Lênin e o Estado soviético. Os bolcheviques, afirma, não estabeleceram uma ditadura do proletariado, mas uma ditadura do partido sobre o proletariado e toda a sociedade, o governo terrorista de uma minoria e um sistema afastado da predição de Marx, para quem a ditadura do proletariado significava o governo de toda a classe trabalhadora em condições

de democracia política. Adler ataca assim os bolcheviques a partir de uma posição similar à de Rosa Luxemburg, e ao mesmo tempo critica Kautsky por contrastar a democracia com a ditadura.

Como os centristas alemães, Adler não chegou a dar uma definição exata do termo “revolução”. Estava de acordo com Marx em que a revolução teria de abolir a máquina estatal existente, mas também acreditava que isso podia ser feito, se bem que não necessariamente, por meios parlamentares e legais, sem violação da constituição. Não disse claramente como podiam ser conciliadas essas duas afirmações. Da mesma forma que quase todos os marxistas, foi muito vaga sua descrição da futura ordem socialista. Não viu dificuldade em afirmar que, por uma parte, a sociedade estaria unida por uma comunidade de interesses e fins e que a produção devia estar planificada centralmente, enquanto que, por outra parte, o socialismo supunha o mais alto grau de descentralização e federalismo. Nessas questões todos os marxistas se limitavam a adiantar fórmulas gerais, afirmando que não eram utópicos e não estavam dispostos a prever os detalhes da organização socialista. Por isso, ignoravam, ou respondiam com generalidades, as objeções dos anarquistas, que mostravam mais discernimento nesse terreno.

## 11. O FUTURO DA RELIGIÃO

Enquanto os austromarxistas estavam em linhas gerais de acordo com a ortodoxia alemã sobre as questões relativas ao Estado, à revolução e à democracia, tanto Adler como Bauer diferiam expressamente dela quanto à interpretação da fé religiosa. Os ortodoxos, seguindo Marx e Engels, consideravam a religião como o resultado de certas condições de classe, da opressão, da ignorância e da “falsa consciência”. Defendiam a tolerância religiosa no Estado e no partido, mas estavam convencidos de que, uma vez abolidas a exploração e a opressão e ampliada a cultura pública, as crenças religiosas morreriam de morte natural. Quanto ao conteúdo dessas crenças, sua incompatibilidade com a “perspectiva científica” parecia óbvia e não havia a necessidade de discuti-la.

Adler não aceitou esses estereótipos, herdados pelo marxismo dos racionalistas do Iluminismo; não acreditava que os homens pudessem prescindir da religião, ou que fosse desejável que o fizessem. Nesse aspecto, esteve sob a influência de Kant, mesmo quando não aceitou completamente suas idéias.

Segundo Adler, a opinião evolucionista de que as crenças religiosas haviam surgido como resultado do culto à natureza era arbitrária e improvável, pois não havia razão pela qual conceitos que não guardavam relação alguma com a experiência surgissem a partir de uma base empírica. A religião não era uma interpretação equivocada da experiência, mas o resultado de um conflito insolúvel entre a ordem moral e a ordem natural. O homem era incapaz de resolver o contraste entre sua consciência de si mesmo como um ser livre, racional e finalista, e, por outra parte, as necessidades da natureza que restringiam sua liberdade e expansão espiritual, lhe traziam o sofrimento e a morte e criavam uma insuperável distância entre a moralidade e a felicidade. Nenhuma reflexão teórica nem conhecimento empírico podia conciliar essas duas ordens de existência ou oferecer uma imagem do mundo como um todo sintético [*Totalität*]. Isso só podia fazer a religião, que, graças à idéia do Absoluto divino, dava um significado universal ao mundo da natureza e ao mundo do espírito, inclusive a investigação científica. Porém, isso

não significa que a idéia de Absoluto possa ser inferida dos dados empíricos ou da reflexão racional. Os conceitos religiosos tinham um significado prático, não teórico; o que não significava que fossem ilusões, mas que se chegava a eles através de um caminho prático. A religião que se propunha substituir o conhecimento científico era supérflua e podia ser criticada justamente. As formas existentes de religião eram de caráter histórico, mas continham um núcleo imutável que um dia poderia ser conhecido em sua forma pura como “religião racional” [*Vernunftreligion*], não no sentido de que sua verdade fosse provada pela razão, mas no sentido de que derivava das tentativas práticas do homem em se definir a si mesmo como ser racional, e não de qualquer revelação exterior. A religião afirmava, pela primeira vez, o primado da razão prática, pois fazia uma síntese entre o homem como parte da natureza e o homem como ser moral e prático, e conferia um significado à personalidade humana, à qual a natureza é indiferente. Deus, como síntese absoluta do ser, não é objeto de prova teórica, mas o postulado da razão prática no sentido kantiano; não meramente algo que desejamos, pois nossos desejos podem ser ilusões, mas algo necessário para nossa existência como sujeitos livres e moralmente orientados. A verdadeira religião é assim “subjativa” no sentido de que seu autêntico significado está relacionado com o ser humano e não pode basear-se numa revelação exterior; mas não é subjativa no sentido de que é um capricho arbitrário ou uma compensação ilusória.

As idéias de Adler sobre a religião, expressas, por exemplo, em *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), se baseiam, como se verá, na oposição entre “natureza” e “espírito”; não está claro como se pode conciliar isso com a posição transcendentalista que afirma que tudo é relativo à consciência universal, e que não deixa assim espaço para a natureza concebida como indiferente e independente da consciência. Poderia parecer que Adler, por uma parte, queria afirmar a perfeita unidade da espécie humana e desenvolver a partir daí seu conceito de consciência transcendental, enquanto que, por outra parte, percebendo que esse conceito não proporcionava uma base para afirmar o valor do ser humano, tentou resgatar este último por meio do Absoluto divino. Parece assim ter percebido que uma posição puramente antropocêntrica ou uma puramente transcendentalista eram insustentáveis, pois não levavam em conta a subjetividade pessoal. A esse respeito, suas dúvidas recordam as de Bzozowski, com a exceção de que Adler manteve seu transcendentalismo absoluto até o final, ao invés de tentar sintetizá-lo com essa *Vernunftreligion* e perceber assim a incoerência de sua filosofia.

Otto Bauer não foi tão longe como Adler na interpretação filosófica da religião, mas também se separou dos estereótipos marxistas. Acreditava que o materialismo histórico não implicava nenhuma *Weltanschauung* específica ou resposta ao problema da religião ou do materialismo filosófico. Uma visão do mundo podia ser interpretada como algo em função dos interesses de classe: o calvinismo estava adaptado às necessidades da burguesia nas primeiras etapas do capitalismo, enquanto que o materialismo darwinista “refletia” as leis da concorrência capitalista. A burguesia moderna voltava à religião buscando nela uma defesa contra as ameaças à ordem social. Mas as instituições da Igreja, o clero e seus sistemas teológicos deviam ser distinguidos do sentimento religioso que oferecia consolo aos humilhados e oprimidos. O partido socialista não defenderia ou afirmaria uma perspectiva anti-religiosa: lutava por fins políticos claros, não pela existência ou inexistência de Deus. Tampouco cabia esperar que na sociedade socialista se



esgotasse a necessidade da religião. Os homens tinham uma necessidade permanente de buscar o significado oculto do mundo, e essa necessidade jamais podia ser saciada. O que se podia esperar era muito mais que, quando a religião se libertasse de suas vinculações sociais, saltaria à luz aquele aspecto dela que não dependia das circunstâncias cambiantes, mas da natureza do próprio espírito humano (*Sozialdemokratie, Religion und Kirche*, 1927). Porém, ao contrário de Adler, Bauer não albergou convicções religiosas próprias, nem sequer em sua forma filosófica abstrata.

## 12. BAUER: TEORIA DA NAÇÃO

O livro de Bauer sobre a questão da nacionalidade raramente é lido na atualidade, como se pode ver pelo fato de que as diversas referências a ele em várias obras enciclopédicas são geralmente incorretas. Contudo, é o mais importante estudo marxista nesse campo e se baseia numa precisa análise histórica.

Bauer critica as diversas teorias anteriores sobre a nação. Em primeiro lugar, as de tipo espiritual, que a definem como a encarnação de uma misteriosa “alma nacional”, e, em segundo lugar, as teorias raciais materialistas no estilo de Gobineau, baseadas no conceito de uma não menos misteriosa substância biológica herdada pela comunidade nacional; ambas são interpretações metafísicas e, portanto, não-científicas. Em terceiro lugar, as teorias voluntaristas, como as de Renan, que definem a nação pela vontade de formar um Estado. Essas são equivocadas porque implicam que um povo que faz parte de um Estado multinacional – como uma grande parte dos checos – não constitui uma “nação”. Em quarto lugar, as definições empíricas que definem uma nação enumerando os diversos traços individuais, tais como a linguagem, o território, a origem, os costumes, o direito, a religião; tampouco essas são satisfatórias, porque os traços individuais não são essenciais e desempenham um papel diferente em diversas ocasiões na configuração da vida nacional, com o que, nos atendo a eles, não obtemos a essência do fenômeno.

O que é, pois, uma nação? Podemos responder a tal pergunta tomando as unidades nacionais reconhecíveis na atualidade e examinando as condições históricas que as levaram a ser o que são. Bauer faz isso referindo-se em especial à nação alemã e chega às seguintes conclusões.

O determinante primário de uma nação é o caráter nacional: isso, contudo, requer explicação e se modifica no curso da história. Os fatores que a criam e estabilizam são tanto naturais como culturais. A comunidade física se define não só pela existência de antepassados comuns, mas em maior medida pelo fato de que as condições de vida levam a uma seleção diferenciada de tipos físicos, de acordo com as leis de Darwin; certas características levam à sobrevivência de povos marítimos; outras, de povos caçadores, etc. A herança de qualidades não é contrária ao materialismo histórico, mas o complementa. Em conseqüência da comunidade de condições de vida e da seleção natural se cria uma comunidade natural que é, por assim dizer, uma peça histórica cristalizada. “A nação nada mais é que uma comunidade de destino. Contudo, essa comunidade se torna efetiva, por uma parte, através da herança natural de qualidades produzidas pelo destino comum da nação e, por outra, pela transmissão de um patrimônio cultural, cuja natureza é determinada pelo destino da nação” (*Die Nationalitätenfrage*, p. 21.) A

existência de um caráter nacional não está meramente no fato de que os indivíduos que compõem uma nação são de certo modo semelhantes, mas no fato de que as forças históricas os fizeram assim.

Até a atualidade, a comunidade nacional assumiu duas formas na história. A primeira é o vínculo tribal, que se dissolve e se modifica com facilidade; a segunda é a nação, que encerra uma sociedade de classes, especialmente a partir da origem do capitalismo. A comunidade das primeiras tribos germânicas e do império medieval, baseado no *ethos* da cavalaria, difere da criada por vínculos econômicos e históricos, especificamente capitalistas. A produção e venda de mercadorias e

ERROR: ioerror  
OFFENDING COMMAND: image

STACK:

-mark-  
-savelevel-