Terry Eagleton

Prefácio de Luiz Felipe Pondé



Marx estava certo

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudíavel a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.us*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

Marx estava certo

Terry Eagleton

Prefácio de Luiz Felipe Pondé

Marx estava certo

tradução de Regina Lyra



Título original: Why Marx Was Right

Copyright © 2012 by Terry Eagleton

Copyright da tradução © 2012 by Editora Nova Fronteira Participações S.A.

Direitos de edição da obra em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela Editora Nova Fronteira Participações S.A. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação etc., sem a permissão do detentor do copirraite.

Editora Nova Fronteira Participações S.A.
Rua Nova Jerusalém, 345 – Bonsucesso – CEP 21042-235
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel.: (21) 3882-8200 – Fax: (21)3882-8212/8313
www.ediouro.com.br

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

E11m

Eagleton, Terry, 1943-
Marx estava certo / Terry Eagleton ; tradução Regina Lyra. - Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2012.
Tradução de: Why Marx was right
ISBN 978-85-209-3649-8

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Comunismo. 3. Capitalismo. I. Título.

12-2904. CDD: 335.4
CDU: 330.85
03.05.12 14.05.12
035280

Para Don e Hadi

Sumário

Capa
Folha de Rosto
Ficha catalográfica
Dedicatória
Prefácio da edição brasileira, de Luiz Felipe Pondé
Prefácio
Capítulo I
Capítulo II
Capítulo III
Capítulo IV
Capítulo V
Capítulo VI
Capítulo VII
Capítulo VIII
Capítulo IX
Capítulo X
Conclusão
Índice
Notas

Prefácio da edição brasileira

Contra a caricatura: do estilingue à bomba atômica

Luiz Felipe Pondé
Filósofo

Marx estava certo? Não sou marxista, por isso acho que a resposta a esta pergunta é "nem sempre". Este livro de Terry Eagleton, que você tem em mãos, é um esforço para dizer que ele acertou em tudo. Para além do fato de se Marx acertou em tudo que disse, coisa sobre a qual discordamos Eagleton e eu, não há dúvida de que Marx é indispensável para entendermos o mundo em que vivemos. Sem ele, somos, de certa forma, cegos.

Nesse sentido, Eagleton está coberto de razão ao escrever um livro que combate a caricatura do pensamento de Marx, nos oferecendo uma compreensão do grande crítico do capitalismo, para além de simplificações a serviço do debate empobrecido. O autor nos dá uma "lupa" para enxergarmos para além da caricatura feita, muitas vezes, por críticas apressadas, e, por isso, trata-se de uma obra que serve tanto a marxistas quanto a não marxistas. Dessa forma, é um texto formador, servido aos homens de boa vontade — sem eles, não haveria mundo.

Formar alguém é dar a esta pessoa as ferramentas necessárias para ela compreender melhor o mundo em que vive e poder, no mínimo, sofrer nomeando as razões de seu sofrimento. E desde a Bíblia hebraica, hebraica como o velho Marx (como reconhece o próprio Eagleton ao nomear Marx "um profeta judeu"), sabe-se que nomear as coisas do mundo é um mandamento divino que faz de nós humanos.

O “melhor” Marx, em minha opinião, é o Marx que nos ajuda a nomear nosso sofrimento no mundo contemporâneo, no qual tudo que é sólido desmancha no ar. Ao lado, talvez, do diagnóstico de Freud acerca do mal-estar na civilização, eu não conheço outra maior verdade sobre nossa vida contemporânea do que essa dissolução da vida diante da lógica absoluta do dinheiro, dinheiro este que nos olha com olhos vermelhos cheios de sangue como um deus monstruoso e implacável. Dinheiro este que desejamos como o néctar dos deuses, mas que nos consome como um vampiro consome sua vítima.

Dirão os não marxistas (como eu) que sempre sangramos. Mas direi, como os marxistas (que não sou), que é imperativo identificar sempre as novas faces do sofrimento humano. E, nesse sentido, Marx é urgente. Portanto, se você quiser aprofundar de modo atento e claro o pensamento do grande crítico do capitalismo Karl Marx, leia Eagleton.

O autor organiza sua desconstrução da caricatura de Marx a partir de dez capítulos que discutem, cada um deles, uma crítica comum ao pensamento de Marx. Eagleton, na minha opinião, acerta em muitas de suas respostas as críticas que seleciona como exemplo da caricatura de Marx, mas nem sempre escapa da devoção que todo intelectual, que escolhe uma teoria como sua, costuma cair. Os vícios da devoção em qualquer situação na vida são sempre muitos, mas seguramente o autor tem aqui muito mais virtudes do que vícios. Um exemplo dos efeitos de sua devoção a Marx é quando ele tenta negar que existam traços de “profetismo utópico” em Marx e que ele, Marx, acima de tudo, era um investigador do presente e não um oráculo do futuro. Apesar de que isto seja, em grande parte, verdade incontestável (ele dá inúmeros exemplos em sua argumentação contra o “Marx oráculo”), não há como negar os estremecimentos proféticos em Marx quando ele imagina um mundo sem um Estado que represente uma classe em detrimento da outra, portanto, não autoritário. Minha dúvida, para além de se Marx era ou não alguém que via a si mesmo como oráculo, é em que medida a assimilação de seu pensamento pelos marxistas não é também efeito de

caricaturas, na medida em que a maioria deles, parece-me, treme de louvor diante do "mundo melhor" que o marxismo nos legaria se aceitássemos sua "práxis".

A pergunta que fica é: a desconstrução da caricatura de Marx não serviria como antídoto, não apenas para não marxistas, mas também para os próprios marxistas mais devotos?

A seguir, as críticas que Eagleton enfrenta. O marxismo acabou e só serviu para criticar um capitalismo de chaminés inglesas no século XIX. O marxismo só serve na teoria porque na prática só serviu para realizar a violência em grande escala. Portanto, ser marxista hoje é ser iludido historicamente ou simplesmente uma falha de caráter. O marxismo é apenas mais uma forma de determinismo que faz de homens e mulheres seres autômatos, dominados pela "História econômica" do mundo. O marxismo é um delírio utópico e, como toda utopia, um desastre histórico. O marxismo reduz tudo à economia e nega todas as outras dimensões humanas, como a psicologia, a biologia, a espiritualidade, a arte, laços sociais não econômicos, enfim, toda e qualquer forma humana que não seja condicionada pelos laços e interesses econômicos. O marxismo é um materialismo filosófico que nega tudo que não seja átomos e por isso reduz os homens à condição ontológica de pedras. O marxismo é obcecado pela luta de classes e a história não é luta de classes apenas. Por exemplo, como deduzir o amor da luta de classes ou um acidente de carro? O marxismo prega a política da violência e, portanto, é moralmente cruel e desumano. O marxismo acredita num Estado todo-poderoso que determina todas as dimensões da vida. O marxismo nada tem a ver com os movimentos sociais mais importantes das últimas décadas porque não foi a inspiração do feminismo, do ambientalismo, do movimento gay e de outros.

Enfim, o marxismo seria uma teoria ultrapassada que fez mais mal do que bem e qualquer que seja o "bem" que tenhamos conseguido nos planos políticos e sociais não são devedores do marxismo.

Deixo ao leitor o prazer de acompanhar Eagleton em seu enfrentamento teórico da caricatura do marxismo que ele mesmo desenha na abertura de cada capítulo. Mas adianto que, seguindo um dos maiores marxistas do século XX, Theodor Adorno, citado pelo próprio Eagleton, parece-me evidente que um dos grandes ganhos do marxismo é escapar dos fetiches do mundo moderno burguês e sua crença rasa na razão iluminista e na tecno-ciência progressista. E reafirmo, com Eagleton e Adorno, que a história humana não é uma simples história que vai das ideias falsas, como as ideias religiosas, a ideias claras e distintas do racionalismo burguês, mas sim, que a história humana é muito mais uma ópera de sangue que, como dizia o próprio Adorno, vai do estilingue à bomba atômica.

Luiz Felipe Pondé é professor da PUC-SP e da FAAP, professor convidado da Escola Paulista de Medicina da Unifesp, pesquisador da Fapesp e professor convidado da Universidade de Marburg, da Universidade de Sevilla e do Kings College de Londres.

Prefácio

Este livro teve origem em uma única e extraordinária ideia: e se todas as objeções mais conhecidas à obra de Marx forem equivocadas? Ou, no mínimo, se não equivocadas de todo, o forem em sua maior parte?

Isso não significa sugerir que Marx jamais tenha dado um passo errado. Não pertenço àquela leva esquerdista que piamente proclama que tudo está aberto à crítica e depois, quando instada a produzir três grandes críticas a Marx, se recolhe a um silêncio truculento. Que tenho minhas dúvidas sobre algumas de suas ideias é algo que deve ficar bastante claro a partir deste livro. Mas Marx estava certo boa parte do tempo sobre questões importantes o suficiente para fazer com que o ato de alguém se denominar marxista fosse razoável. Nenhum freudiano imagina que Freud jamais tenha cometido um erro crasso, assim como nenhum fã de Alfred Hitchcock defende toda e qualquer cena do mestre. Estou aqui para apresentar as ideias de Marx não como perfeitas, mas como plausíveis. Para demonstrar isso, neste livro lanço mão de dez das críticas mais frequentes a Marx, sem nenhuma ordem específica de importância, e tento refutá-las uma a uma. No processo, também pretendo fornecer uma introdução clara e acessível ao pensamento de Marx para aqueles que desconhecem sua obra.

O *Manifesto comunista* já foi descrito como "sem dúvida o texto mais influente escrito no século XIX".[1] Ao contrário de estadistas, cientistas, soldados, figuras religiosas e congêneres, pouquíssimos pensadores mudaram o curso da história corrente de forma tão decisiva como o autor do *Manifesto*. Não existem governos cartesianos, guerrilheiros platônicos ou sindicatos hegelianos. Nem mesmo os mais implacáveis

críticos de Marx negariam que ele transformou nossa compreensão da história humana. O pensador antissocialista Ludwig von Mises descreveu o socialismo como "o movimento reformista mais poderoso que a história já conheceu, a primeira tendência ideológica não limitada a uma parcela da humanidade, mas apoiada por gente de todas as raças, nações, religiões e civilizações".2 No entanto, circula uma noção curiosa de que as teorias de Marx podem agora estar seguramente enterradas — e isso na esteira das crises mais devastadoras já registradas da história do capitalismo. O marxismo, durante muito tempo a crítica mais teoricamente rica e politicamente descomprometida desse sistema, está agora relegado de forma complacente ao passado primevo.

Essa crise tem, no mínimo, significado que o termo "capitalismo", em geral disfarçado sob algum pseudônimo recatado como "Idade Moderna", "industrialismo" ou "o Ocidente", tornou-se corrente outra vez. Pode-se dizer que o sistema capitalista está com problemas quando as pessoas começam a falar de capitalismo. Isso indica que o sistema deixou de ser tão natural quanto o ar que respiramos e pode ser visto, pelo contrário, como o fenômeno histórico bastante recente que é. Ademais, tudo que nasce sempre pode morrer, razão pela qual os sistemas sociais gostam de se apresentar como imortais. Assim como um surto de dengue nos dá uma consciência renovada de nosso corpo, uma forma de vida social pode ser vista como de fato é quando começa a ruir. Marx foi o primeiro a identificar o objeto social conhecido como capitalismo — a mostrar como ele surgiu, segundo que leis funcionava e como poderia ser levado a seu fim. Assim como Newton descobriu as forças invisíveis conhecidas como leis da gravidade e Freud desnudou o funcionamento de um fenômeno invisível conhecido como inconsciente, Marx tirou a máscara da vida cotidiana para revelar uma entidade imperceptível conhecida como modo capitalista de produção.

Pouco falo neste livro sobre o marxismo como crítica moral e cultural, já que isso em geral não é levantado como objeção ao marxismo e, portanto, não se encaixa em meu formato. A meu ver, porém, o corpo

extraordinariamente rico e fértil na obra marxista nessa linha é, em si, razão suficiente para que nos alinhemos com o legado marxista. A alienação, a "comoditização" da vida social, a cultura de ganância, a agressão, o hedonismo insensato e o crescente niilismo, a distorção constante do significado e do valor da existência humana: é difícil encontrar uma discussão inteligente desses temas que não esteja seriamente em débito com a tradição marxista.

Nos primeiros tempos do feminismo, alguns autores inábeis, embora bem-intencionados, costumavam escrever: "Quando digo 'homens', quero dizer, é claro, 'homens e mulheres'." Devo ressaltar, na mesma linha, que, quando digo Marx, quase sempre estou querendo dizer Marx e Friedrich Engels. Mas o relacionamento dos dois é outra história.

Sou grato a Alex Callinicos, Philip Carpenter e Ellen Meiksins Wood, que leram um esboço deste livro e fizeram algumas críticas e sugestões inestimáveis.

Capítulo I

> O marxismo acabou. Supostamente ele deve ter tido alguma relevância em um mundo de fábricas e de escassez de comida, de mineiros de carvão e limpadores de chaminés, de miséria disseminada e da massa das classes operárias. No entanto, decerto não exerceria nenhuma influência sobre as sociedades ocidentais cada vez menos classistas, mais socialmente móveis e pós-industriais do presente. É o credo daqueles que são teimosos, medrosos ou iludidos demais para aceitar que o mundo mudou para melhor, em ambos os sentidos do termo.

O suposto fim do marxismo deveria soar como música aos ouvidos dos marxistas em todo canto. Eles poderiam recolher suas marchas e piquetes, voltar para suas famílias enlutadas e aproveitar a noite em casa em vez de ir a mais uma tediosa reunião de comitê. O que os marxistas mais desejam é deixar de ser marxistas. Nesse sentido, ser um marxista nada tem a ver com ser budista ou milionário, assemelhando-se mais a ser médico. Os médicos são perversos, criaturas autossabotadoras que promovem o próprio desemprego curando pacientes, que, depois, não mais precisam deles. A tarefa dos radicais políticos, igualmente, é chegar ao ponto em que não mais sejam necessários porque suas metas foram alcançadas. Estão, então, livres para se retirar, queimar seus pôsteres de Che Guevara, voltar ao violoncelo há muito esquecido e falar sobre algo mais intrigante do que o modo de produção asiático. Se ainda existirem marxistas ou feministas daqui a vinte anos, será lamentável. O marxismo se destina a ser uma atividade temporária, razão pela qual quem molda

toda a sua identidade nele não terá entendido o espírito da coisa. A existência de uma vida após o marxismo é precisamente a ideia do marxismo.

Existe apenas um problema com essa visão sedutora. O marxismo é uma crítica do capitalismo — a crítica mais investigativa, rigorosa e abrangente já feita. É também a única crítica que transformou grandes setores do mundo. Assim é que, enquanto o capitalismo ainda continuar em atividade, o marxismo precisará fazer o mesmo. Somente depois de aposentar seu oponente ele será capaz de se aposentar. E em sua última aparição o capitalismo parecia tão combativo como sempre.

A maioria dos críticos do marxismo atualmente não refuta isso. Seu argumento é, sim, o de que o sistema se modificou quase a ponto de se tornar irreconhecível desde os dias de Marx e que por isso suas ideias já não são relevantes. Antes de esmiuçarmos tal argumento, vale a pena notar que o próprio Marx tinha total consciência da natureza mutante do sistema que desafiou. É ao próprio marxismo que devemos o conceito de diferentes formas históricas de capital: mercantil, agrário, industrial, monopolista, financeiro, imperial e daí por diante. Por que, então, o fato de o capitalismo ter mudado sua forma nas últimas décadas deveria desqualificar uma teoria que encara a mudança como a própria essência desse sistema? Ademais, o próprio Marx previu um declínio da classe trabalhadora e um aumento acentuado no trabalho dos colarinhos-brancos.[3] Abordaremos esse assunto um pouco à frente. Marx também previu a chamada globalização — o que é estranho para um homem com um raciocínio supostamente arcaico, embora talvez a característica "arcaica" de Marx seja o que o torne ainda relevante nos dias de hoje. Ele é acusado de ultrapassado pelos defensores de um capitalismo que rapidamente vem regredindo aos níveis vitorianos de desigualdade.

Em 1976, um bocado de gente no Ocidente achava que o marxismo defendia um argumento razoável. Já em 1986, muitas delas não pensavam mais assim. O que ocorreu nesse ínterim? Será que essas pessoas estavam enterradas debaixo de uma pilha de crianças saídas das

fraldas? Teria a teoria marxista sido desmascarada como falsa por alguma nova pesquisa retumbante? Será que esbarramos em algum manuscrito há muito sumido em que Marx confessava que tudo não passava de uma piada? Não é que tenhamos descoberto, para nossa decepção, que Marx era sustentado pelo capitalismo. Disso sempre soubemos. Sem a fábrica Ermen & Engels em Salford, de propriedade do pai de Engels, fabricante de tecidos, o Marx cronicamente empobrecido poderia muito bem não ter sobrevivido a polêmicas literárias contra fabricantes de tecido.

Alguma coisa realmente aconteceu no período em questão. A partir de meados da década de 1970, o sistema ocidental sofreu mudanças radicais.[4] Houve uma guinada da produção industrial tradicional para uma cultura "pós-industrial" de consumismo, comunicações, tecnologia da informação e da indústria de serviços. Empreendimentos de pequena escala, descentralizados, versáteis e não hierárquicos entraram na ordem do dia. Os mercados foram desregularizados, e o movimento da classe operária, submetido a um selvagem ataque jurídico e político. As alianças de classe tradicionais foram enfraquecidas, enquanto as identidades locais, de gênero e etnia ficaram mais insistentes. A política tornou-se mais e mais administrada e manipulada.

As novas tecnologias da informação tiveram um papel-chave na crescente globalização do sistema, quando um punhado de corporações transnacionais distribuiu a produção e o investimento por todo o planeta em busca dos lucros mais imediatos. Boa parte da produção industrial foi terceirizada, com emprego de mão de obra de regiões com baixos salários no mundo "subdesenvolvido", levando alguns ocidentais de mente provinciana a concluir que a indústria havia sumido por completo do planeta. Migrações internacionais maciças de mão de obra surgiram na esteira dessa mobilidade global, e com elas houve um ressurgimento do racismo e do fascismo, à medida que imigrantes empobrecidos inundavam as economias mais avançadas. Enquanto os países "periféricos" eram submetidos ao trabalho nas *sweatshops* [locais de trabalho insalubres], em fábricas privatizadas, a uma previdência social

inoperante e a condições comerciais surrealmente desiguais, os executivos das nações metropolitanas arrancavam suas gravatas, abriam os colarinhos e se preocupavam com o bem-estar espiritual de seus empregados.

Nada disso ocorreu porque o sistema capitalista gozava de um humor esfuziante. Ao contrário, sua nova postura belicosa, como a maioria das formas de agressão, brotou de uma ansiedade profunda. Se o sistema enlouqueceu foi porque se viu acometido por uma depressão latente. O que provocou tal reorganização foi, acima de tudo, o súbito esmaecimento do *boom* do pós-guerra. A competição internacional intensificada forçava para baixo os índices de lucro, secando as fontes de investimento e reduzindo a taxa de crescimento. Mesmo a social-democracia era uma opção política radical e onerosa demais. O cenário, assim, estava pronto para Reagan e Thatcher, que ajudariam a desmontar a indústria tradicional, reprimir o movimento operário, deixar o mercado à solta, fortalecer o braço repressivo do Estado e defender uma nova filosofia social conhecida como ganância descarada. O deslocamento do investimento da manufatura para as indústrias de serviços, de finanças e de comunicações foi uma reação a uma crise econômica prolongada, não ao abandono repentino de um velho mundo mau em troca de um corajoso mundo novo.

Ainda assim, é duvidoso que a maioria dos radicais que mudaram de ideia quanto ao sistema entre as décadas de 1970 e 1980 o tenha feito apenas porque havia menos fábricas de algodão. Não foi isso que os levou a descartar o marxismo juntamente com suas costeletas e bandanas, mas, sim, a crescente convicção de que o regime que confrontavam era simplesmente duro demais para ser rompido. Não foram as ilusões sobre o novo capitalismo, mas a desilusão quanto à possibilidade de mudá-lo que mostrou ser o fato decisivo. Houve, decerto, um grande número de ex-socialistas que racionalizaram seu pesar sustentando que, se o sistema não podia ser mudado, não precisava sê-lo. Mas isso era falta de fé numa alternativa que se revelou

conclusiva. Como o movimento da classe operária havia sido tão massacrado e a esquerda política tão consistentemente rechaçada, o futuro parecia ter desaparecido sem deixar vestígios. Para alguns membros da esquerda, a queda do bloco soviético no fim da década de 1980 serviu para aprofundar o desencantamento. O fato de a corrente radical mais bem-sucedida da Idade Moderna — o nacionalismo revolucionário — estar a essa altura bastante exaurida não ajudou. O que alimentou a cultura do pós-modernismo, com seu descarte das chamadas grandes narrativas e seu anúncio triunfal do Fim da História, foi, acima de tudo, a convicção de que o futuro seria apenas uma repetição do presente. Ou, como declarou um exuberante pós-modernista, "o presente acrescido de mais opções".

Assim, o que ajudou a desacreditar o marxismo foi, sobretudo, uma sensação arrepiante de impotência política. É difícil manter a fé na mudança quando a mudança parece não constar da agenda, ainda que nesse momento seja mais do que nunca crucial mantê-la. Afinal, se não resistirmos ao que é aparentemente inevitável, jamais saberemos quão inevitável era o inevitável. Se tivessem conseguido se apegar a suas antigas noções por mais duas décadas, em 2008 os "desistentes" teriam visto um capitalismo tão exultante e imbatível que praticamente era capaz apenas de administrar os caixas automáticos instalados nas grandes avenidas. Também teriam visto todo um continente ao sul do Canal do Panamá dar uma guinada decisiva para a esquerda política. O Fim da História chegava, então, ao fim. De todo modo, os marxistas deveriam estar mais do que acostumados à derrota. Conheceram catástrofes maiores do que essa. A vantagem política sempre pertence ao sistema no poder, simplesmente porque ele possui mais tanques do que nós. Mas as visões estonteantes e as esperanças efervescentes do fim da década de 1960 transformaram esse revés numa pílula especialmente amarga para os sobreviventes daquela era.

O que fez o marxismo parecer implausível, então, não foi o fato de o capitalismo ter alterado sua posição, e sim o oposto — o fato de que, no

que tangia ao sistema, tudo funcionava como de hábito, e até melhor. Ironicamente, o que ajudou a derrubar o marxismo também acabou dando certo crédito a seus argumentos. Ele foi relegado à margem porque a ordem social que confrontava, longe de se tornar mais moderada e benigna, ficou mais cruel e extrema do que antes. E isso tornou a crítica que lhe fazia o marxismo ainda mais pertinente. Numa escala global, o capital se encontrava mais concentrado e predatório do que nunca, e a classe operária havia, com efeito, crescido. Começava a parecer possível imaginar um futuro em que os megarricos se abrigariam em suas comunidades armadas e gradeadas, enquanto cerca de um bilhão de moradores de favelas ficariam sitiados em seus fétidos barracos, cercados por torres de vigilância e arame farpado. Nessas circunstâncias, afirmar que o marxismo havia acabado era mais ou menos como dizer que o Corpo de Bombeiros estava ultrapassado porque os incendiários estavam cada vez mais hábeis e criativos.

No nosso tempo, conforme previu Marx, a desigualdade de riqueza cresceu de forma dramática. A renda de um único bilionário mexicano equivale hoje aos rendimentos dos 17 milhões de seus compatriotas mais pobres. O capitalismo criou mais prosperidade do que a história jamais testemunhou, mas o preço — em especial a quase penúria de bilhões de indivíduos — foi astronômico. Segundo o Banco Mundial, 2,74 bilhões de pessoas em 2001 viviam com menos de dois dólares por dia. Enfrentamos um futuro provável de Estados munidos de armas nucleares guerreando devido à escassez de recursos, e a escassez é, em grande medida, uma consequência do próprio capitalismo. Pela primeira vez na história, nossa forma prevalente de vida tem o poder não apenas de alimentar o racismo e disseminar o cretinismo cultural, nos levar à guerra ou nos tocar como rebanhos para os campos de trabalho, mas também de nos riscar do planeta. O capitalismo se comportará de maneira antissocial se considerar essa atitude lucrativa, e isso atualmente pode significar a devastação humana numa escala inimaginável. O que antes não passava de fantasia apocalíptica é agora

realismo sóbrio. O tradicional slogan esquerdista "Socialismo ou barbárie" nunca foi mais sombriamente adequado e nunca equivaleu menos a um mero floreio retórico. Nessas sombrias condições, como escreve Fredric Jameson, "o marxismo precisa necessariamente voltar a ser verdade."[5]

Desigualdades espetaculares de riqueza e poder, beligerância imperialista, exploração intensificada, um Estado cada vez mais repressivo: se tudo isso caracteriza o mundo de hoje, trata-se, também, de questões sobre as quais o marxismo atuou e refletiu durante quase dois séculos. Seria de esperar, então, que ele tivesse algumas lições a ensinar ao presente. O próprio Marx ficava especialmente impressionado com o processo superviolento pelo qual uma classe operária urbana havia sido forjada a partir de uma classe camponesa erradicada em seu próprio país de adoção, a Inglaterra — processo que o Brasil, a China, a Rússia e a Índia estão vivenciando no momento. Tristram Hunt chama a atenção para o fato de que o livro de Mike Davis *Planeta favela*, que documenta as "fedorentas montanhas de merda" conhecidas como favelas que se veem em Lagos ou Dhaka hoje, pode ser considerado uma versão atualizada de *A situação da classe trabalhadora*, de Engels. Conforme a China se transforma na oficina do mundo, comenta Hunt, "as zonas econômicas especiais de Cantão e Xangai parecem reminiscências assombradas de Manchester e Glasgow nos anos 1840".[6]

E se ultrapassado não estiver o marxismo, mas, sim, o próprio capitalismo? Na Inglaterra vitoriana, Marx via o sistema em processo de perda de fôlego. Tendo promovido o desenvolvimento social em seu auge, ele funcionava então como um entrave a ele. Marx considerava a sociedade capitalista impregnada de fantasia e fetichismo, mito e idolatria, por mais que se orgulhasse de sua modernidade. Seu esclarecimento — a crença arrogante na própria racionalidade superior — não passava de uma espécie de superstição. Se, por um lado, foi capaz de certo progresso retumbante, por outro precisava correr muito apenas para continuar no lugar. O derradeiro limite para o capitalismo,

comentou Marx certa vez, é o próprio capital, cuja reprodução constante é uma fronteira além da qual ele não pode se aventurar. Existe, assim, algo curiosamente estático e repetitivo a respeito desse regime histórico mais dinâmico de todos. O fato de que sua lógica subjacente permanece bastante constante é uma das razões por que a crítica que lhe fazia Marx continua válida em grande medida. Apenas se o sistema fosse genuinamente capaz de romper suas próprias fronteiras, inaugurando algo novo, nunca antes sequer imaginado, deixaria esse de ser o caso. Mas o capitalismo é incapaz de inventar um futuro que não reproduza seu presente ritualmente. Desnecessário dizer que com mais opções...

O capitalismo trouxe grandes avanços materiais. Entretanto, embora essa maneira de organizar nossos negócios tenha tido muito tempo para demonstrar que é capaz de satisfazer as exigências humanas por todo lado, ela aparentemente não está mais perto disso do que antes. Quanto tempo estamos preparados para aguardar que o capitalismo produza os bens? Por que continuamos a nutrir o mito de que a riqueza fabulosa gerada por esse modo de produção se tornará disponível para todos no devido tempo? Será que o mundo trataria reivindicações similares vindas da extrema esquerda com a mesma tolerância cordial, esperando para ver o que vai acontecer? Os direitistas que admitem que sempre haverá injustiças colossais no sistema, mas que, apesar disso, as opções são ainda piores, são ao menos mais honestos em seu jeito inflexível do que aqueles que pregam que tudo dará certo afinal. Se existe tanto gente rica quanto gente pobre, como existe tanto gente negra quanto branca, as vantagens dos abonados podem muito bem, com o tempo, chegar aos desprovidos. Mas observar que alguns são miseráveis enquanto outros são prósperos é mais ou menos como afirmar que o mundo contém ao mesmo tempo detetives e criminosos. E é verdade, mas isso encobre o fato de que existem detetives *porque* existem criminosos...

Capítulo II

> O marxismo pode ser ótimo na teoria. Sempre que foi posto em prática, porém, resultou em terror, tirania e assassinato em massa numa escala inconcebível. O marxismo poderia parecer uma boa ideia para os acadêmicos ocidentais abastados, que são capazes de contar com a certeza da liberdade e da democracia. Para milhões de homens e mulheres comuns, ele tem sido sinônimo de fome, dificuldades, tortura, trabalhos forçados, uma economia falida e um Estado monstruosamente opressivo. Aqueles que continuam a defender a teoria apesar de tudo isso ou são obtusos, iludidos, ou moralmente vis. Socialismo significa falta de liberdade; significa, também, falta de bens materiais, já que está fadado a ser o resultado da abolição dos mercados.

Muitos homens e muitas mulheres no Ocidente são defensores ardorosos de cenários sangrentos. Os cristãos, por exemplo. Também não é raro ver pessoas decentes, generosas, defendendo civilizações inteiras encharcadas de sangue, como fazem os liberais e os conservadores, entre outros. As nações capitalistas modernas são o fruto de uma história de escravidão, genocídio, violência e exploração tão abominável quanto a da China de Mao Zedong ou a União Soviética de Josef Stálin. O capitalismo também foi forjado com sangue e lágrimas. A diferença é que ele sobreviveu tempo bastante para esquecer boa parte desse horror, o que não foi o caso do stalinismo e do maoismo. Se Marx foi poupado dessa amnésia, em parte isso se deveu ao fato de ele ter vivido enquanto o sistema ainda se encontrava em fabricação.

Em *Os últimos holocaustos vitorianos*, Mike Davis escreve sobre as dezenas de milhões de indianos, africanos, chineses, brasileiros, coreanos, russos e outros que morreram em consequência de surtos de fome, de seca e de doenças inteiramente previsíveis no fim do século XIX. Muitas dessas catástrofes resultaram do dogma do livre mercado, como (por exemplo) no caso dos preços exorbitantes dos grãos que tiraram a comida do alcance do cidadão comum. Todas essas monstruosidades também não são tão velhas quanto as vitorianas. Durante as duas últimas décadas do século XX, o total de pessoas que vivem com menos de dois dólares por dia aumentou em quase cem milhões.[7] Uma em três crianças na Grã-Bretanha hoje vive abaixo da linha da miséria, enquanto os banqueiros fazem cara feia se o bônus anual que recebem cair para um reles milhão de libras.

Juntamente com essas abominações, é claro que o capitalismo nos legou alguns bens preciosos. Sem as classes médias que Marx tão profundamente admirava, não teríamos um legado de liberdade, democracia, direitos civis, feminismo, republicanismo, progresso científico e um bocado mais, bem como uma história de fracassos, *sweatshops*, fascismo, guerras imperialistas e Mel Gibson. Mas o chamado sistema socialista também obteve suas conquistas. A China e a União Soviética arrancaram seus cidadãos do atraso econômico para um mundo industrial moderno, por mais que o custo humano tenha sido pavoroso, em parte, tão alto em virtude da hostilidade do Ocidente capitalista. Essa hostilidade também forçou a União Soviética a embarcar numa corrida armamentista que aleijou ainda mais sua economia debilitada e por fim a pressionou até o colapso.

Nesse ínterim, porém, a União Soviética conseguiu, juntamente com seus satélites, prover moradia, combustível, transporte e cultura baratos, emprego pleno e serviços sociais impressionantes para metade dos cidadãos da Europa, bem como um grau incomparavelmente maior de igualdade e (no fim) bem-estar material do que aquelas nações haviam gozado. A Alemanha Oriental comunista podia se gabar de ter um dos

melhores sistemas de creche do mundo. A União Soviética teve um papel heroico no combate ao mal do fascismo, bem como na ajuda prestada para derrubar poderes colonialistas. Além disso, fomentou o tipo de solidariedade entre seus cidadãos que as nações ocidentais parecem capazes de fazer brotar apenas quando estão matando os nativos de outras terras. Naturalmente, nada disso substitui a liberdade, a democracia e os legumes e as verduras na mercearia, mas esses feitos também não devem ser ignorados. Quando a liberdade e a democracia finalmente chegaram para salvar o bloco soviético, fizeram-no na forma de terapia de choque econômico, uma forma de roubo à luz do dia educadamente conhecida como privatização, desemprego para dezenas de milhões, aumento colossal da pobreza e da desigualdade, fechamento de creches gratuitas, perda dos direitos das mulheres e quase ruína das redes de bem-estar social que haviam servido tão bem a esses países.

Ainda assim, os ganhos do comunismo dificilmente superam as perdas. Pode ser que algum tipo de governo ditatorial fosse praticamente inevitável nas condições atrozes da União Soviética inicial, mas isso não justificaria o stalinismo nem nada similar. Tomados como um todo, o maoismo e o stalinismo foram experiências mal-acabadas, sangrentas, que fizeram com que a mera ideia de socialismo fedesse nas narinas de muitos daqueles que, em outras partes do mundo, mais tinham a ganhar com ele. E quanto ao capitalismo? Enquanto escrevo, o desemprego no Ocidente já está na casa dos milhões e cresce com constância, e as economias capitalistas foram poupadas da implosão apenas por meio da apropriação de trilhões de dólares de seus cidadãos sacrificados. Os banqueiros e financistas que levaram o sistema financeiro mundial à beira do abismo estão, sem dúvida, fazendo fila em frente às clínicas de cirurgia plástica para não ser reconhecidos e ter seus membros arrancados um por um por cidadãos enraivecidos.

É verdade que o capitalismo funciona parte do tempo, no sentido de que levou uma prosperidade indizível a alguns setores do mundo. Mas fez isso, como Stálin e Mao, a um custo humano avassalador. Não se

trata apenas de genocídio, fome, imperialismo e comércio de escravos. O sistema também se revelou incapaz de criar abastança sem criar enormes faixas de privação ao mesmo tempo. É verdade que isso talvez não conte muito a longo prazo, já que o estilo de vida capitalista agora ameaça destruir por completo o planeta. Um eminente economista ocidental descreveu a mudança climática como "a maior falência de mercado na história".8

O próprio Marx jamais imaginou que o socialismo pudesse ser alcançado em condições empobrecidas. Um projeto assim exigiria um salto quase tão bizarro quanto a invenção da internet na Idade Média. Igualmente, nenhum pensador marxista até Stálin imaginou que isso fosse possível, inclusive Lênin, Trótski e o restante dos líderes bolchevistas. Não é possível reorganizar a riqueza para beneficiar a todos se existe pouquíssima riqueza para ser reorganizada. Não se podem abolir as classes sociais em condições de escassez, já que os conflitos por um excedente material escasso demais para satisfazer as necessidades de todos acabariam por revivê-las. De acordo com Marx em *A ideologia alemã*, o resultado de uma revolução em condições assim é que "aquele velho negócio sujo" (ou, numa tradução de menos bom gosto, "aquela merda de sempre") simplesmente reaparecerá. Tudo que se há de conseguir é uma escassez socializada. Se for preciso acumular capital partindo mais ou menos do nada, então a melhor maneira de fazê-lo, embora brutal, é por meio da busca de lucros. O ávido interesse próprio é provavelmente capaz de acumular riqueza com uma notável velocidade, embora talvez também seja capaz de acumular, ao mesmo tempo, uma pobreza espetacular.

Os marxistas também jamais imaginaram que fosse possível alcançar o socialismo em um único país. Ou o movimento seria internacional, ou não seria coisa alguma. Essa era uma reivindicação materialista obstinada, e não altruisticamente idealista. Se uma nação socialista não conseguisse apoio internacional em um mundo onde a produção fosse especializada e dividida entre diferentes nações, ela seria incapaz de

utilizar os recursos globais necessários para abolir a escassez. A abastança produtiva de um único país provavelmente não seria suficiente. A noção exótica de socialismo em um único país foi inventada por Stálin na década de 1920, em parte como uma racionalização cínica do fato de que outras nações haviam sido incapazes de sair em socorro da União Soviética. Essa nação não encontra respaldo em Marx. As revoluções socialistas, é claro, precisam começar em algum lugar, mas não podem ser concluídas dentro das fronteiras nacionais. Julgar o socialismo por seus resultados em um país desesperadamente isolado seria como tirar conclusões sobre a raça humana a partir de um estudo sobre os psicopatas em Kalamazoo.

Construir uma economia a partir de níveis muito baixos é uma tarefa exaustiva e desanimadora. É improvável que homens e mulheres se submetam livremente às dificuldades que isso envolve. Assim, a menos que tal projeto seja executado de forma gradual, sob controle democrático e de acordo com valores socialistas, um Estado autoritário pode intervir e forçar seus cidadãos a fazer o que eles relutam em assumir voluntariamente. A militarização do trabalho na Rússia bolchevista é um caso típico. O resultado, numa ironia medonha, será a sabotagem da superestrutura política do socialismo (democracia popular, autogoverno genuíno) na tentativa de construir sua base econômica. Seria semelhante a ser convidado para uma festa e descobrir que é preciso não só bater os bolos e produzir a cerveja, mas também escavar as fundações e assentar o assoalho do local. Não sobraria muito tempo para a diversão.

Idealmente, o socialismo exige um povo habilidoso, instruído e politicamente sofisticado, instituições cívicas desenvolvidas, uma tecnologia bem-evoluída, tradições liberais esclarecidas e o hábito da democracia. É provável que nada disso estará à mão se não for possível sequer consertar as pouquíssimas autoestradas existentes ou dispor de uma política de seguro contra doenças ou contra a fome, além de um porco no quintal. Nações com histórico de regime colonial são

especialmente vulneráveis a estar privadas dos benefícios que acabei de listar, já que os poderes coloniais não se destacam pelo zelo na implantação de liberdades civis ou de instituições democráticas entre seus vassalos.

Como insiste Marx, o socialismo também exige um encurtamento da jornada de trabalho — em parte para permitir aos homens e às mulheres lazer para a realização pessoal, em parte para gerar tempo para a atividade do autogoverno político e econômico. Isso não é possível se as pessoas não têm sapatos, e distribuir sapatos por milhões de cidadãos provavelmente exigirá um Estado burocrata centralizado. Se uma nação está sofrendo a invasão de um leque de poderes capitalistas hostis, como aconteceu com a Rússia na esteira da revolução bolchevista, um Estado autocrata parecerá ainda mais inevitável. A Grã-Bretanha durante a Segunda Guerra Mundial estava longe de ser uma autocracia, mas não era, de forma alguma, um país livre, e não seria de esperar que fosse.

Para se tornar socialista, é preciso estar razoavelmente bem de vida, tanto no sentido literal quanto no sentido metafórico do termo. Nenhum marxista, de Marx e Engels a Lênin e Trótski, jamais sonhou com outra coisa. Ou, se não se está individualmente bem de vida, ao menos um vizinho solidário, um tanto pujante em termos de recursos materiais, precisa estar disposto a correr em seu socorro. No caso dos bolchevistas, isso teria implicado que tais vizinhos (em especial a Alemanha) também fizessem suas próprias revoluções. Se as classes operárias desses países pudessem derrubar seus senhores capitalistas e pôr a mão em seus poderes produtivos, seriam capazes de utilizar tais recursos para evitar que o primeiro Estado operário na história afundasse sem deixar vestígios. Não se tratava de uma proposta tão improvável quanto pode parecer. A Europa na época estava incendiada pela esperança revolucionária, conforme os conselhos (ou sovietes) de deputados operários e soldados trabalhadores surgiam em cidades como Berlim, Varsóvia, Viena, Munique e Riga. Uma vez derrotadas essas insurreições,

Lênin e Trótski perceberam que sua própria revolução estava em maus lençóis.

Não que a construção do socialismo não possa começar em situações de privação, mas, sem recursos materiais, a tendência será a de que ele seja deturpado e vire a caricatura monstruosa de socialismo conhecida como stalinismo. A revolução bolchevista logo se descobriu sitiada pelos exércitos imperiais do Ocidente, bem como ameaçada pela contrarrevolução, pela fome urbana e por uma guerra civil sangrenta. Estava à deriva em um oceano de camponeses em boa parte hostis, relutantes em entregar, sob a mira de uma arma, às cidades famintas seu excedente obtido com esforço. Com uma estreita base capitalista, níveis desastrosamente baixos de produção material, parcos vestígios de instituições civis, uma classe operária dizimada e exaurida, revoltas camponesas e uma burocracia inchada que se rivalizava com a do czar, a revolução viu-se em apuros desde o início. No fim, os bolchevistas haveriam de levar seu povo faminto, desanimado e cansado de guerras à modernidade sob a mira de uma arma. Muitos dos operários politicamente mais militantes haviam perecido na guerra civil bancada pelo Ocidente, deixando o partido bolchevista com uma base social frágil. Não demorou para que o partido usurpasse o soviete dos operários e banisse uma imprensa independente, bem como o sistema judicial. Ele sufocou a dissensão política e os partidos opositores, manipulou as eleições e militarizou o trabalho. Esse programa cruelmente antissocialista surgiu em um cenário de guerra civil, fome disseminada e invasão estrangeira. A economia da Rússia jazia em ruínas, e seu tecido social se desintegrara. Numa ironia trágica, que viria a marcar o século XX como um todo, o socialismo revelou-se menos possível onde era mais necessário.

O historiador Isaac Deutscher retrata a situação com sua habitual eloquência incomparável. A situação na Rússia à época

> significava que a primeira e até então única tentativa de construir o socialismo teria de ser feita nas piores condições possíveis, sem as vantagens de uma divisão internacional intensiva de trabalho, sem a influência fertilizante das tradições culturais antigas e complexas, em um ambiente de pobreza, primitivismo e crueza materiais e culturais tamanho que a tendência seria macular a própria luta pelo socialismo.9

É preciso ser um crítico extraordinariamente atrevido do marxismo para afirmar que nada disso é relevante, já que o marxismo é, de todo jeito, um credo autoritarista. Se ele conquistasse amanhã o interior britânico, como argumentam, haveria campos de trabalho em Dorking antes do fim da semana.

Como veremos, o próprio Marx era um crítico do dogma rígido, do terrorismo militar, da supressão política e do poder estatal arbitrário. Ele acreditava que os representantes políticos deveriam prestar contas a seus eleitores e reprovava a social-democracia alemã da época por sua política estatizante. Insistia na livre expressão e nas liberdades civis, horrorizava-se ante a criação forçada de um proletariado urbano (no caso dele, na Inglaterra, em vez de na Rússia) e defendia a tese de que a propriedade coletiva no campo deveria ser um processo voluntário, e não coercivo. No entanto, como alguém que reconhecia que o socialismo não pode florescer em condições de extrema pobreza, ele teria entendido perfeitamente por que a Revolução Russa acabou perdida.

Com efeito, existe um sentido paradoxal em que o stalinismo, em vez de desqualificar a obra de Marx, testemunha sua validade. Se alguém quiser um relato convincente de como o stalinismo surgiu, terá de recorrer ao marxismo. As meras denúncias morais quanto à besta não bastam. É preciso saber em que condições materiais ela surge, como funciona e como pode fracassar, e esse conhecimento tem sido mais bem-obtido por meio de certas correntes dominantes do marxismo.

Esses marxistas, muitos deles seguidores de Leon Trótski ou de um ou outro tipo de socialismo "libertário", diferem dos liberais ocidentais em um aspecto vital: suas críticas das chamadas sociedades comunistas têm sido bem mais arraigadas. Eles não se satisfazem com apelos esperançosos por mais democracia ou direitos civis. Ao contrário, têm exigido a derrubada de todo o sistema repressivo, agindo assim precisamente como socialistas. Ademais, tais exigências vêm sendo feitas praticamente desde o dia em que Stálin assumiu o poder. Ao mesmo tempo, eles alertaram para o fato de que, caso o sistema comunista ruísse, seria possível muito bem cair nos braços de um capitalismo predatório que estaria aguardando, faminto, para catar os pedaços entre as ruínas. Leon Trótski previu de forma precisa tal fim para a União Soviética, e há cerca de vinte anos ficou provado que ele estava certo.

Imaginemos uma forma um pouco enlouquecida de capitalismo que tentasse transformar uma tribo pré-moderna em um conjunto de empreendedores agressivamente aquisitivos, tecnologicamente sofisticados e que falasse o jargão dos profissionais de relações públicas ou da economia de livre mercado, tudo isso em um período curtíssimo de tempo. Será que o fato de a experiência muito provavelmente vir a se revelar menos bem-sucedida constituiria uma condenação justa do capitalismo? Claro que não. Pensar assim seria tão absurdo quanto afirmar que a organização das bandeirantes deveria ser dissolvida por não ser capaz de solucionar problemas complexos de física quântica. Os marxistas não acreditam que a linhagem liberal arrogante de Thomas Jefferson a John Stuart Mill seja anulada pela existência de prisões secretas administradas pela CIA para torturar muçulmanos, ainda que tais prisões façam parte da política das sociedades liberais de hoje. No entanto, os críticos do marxismo quase nunca se dispõem a admitir que julgamentos circenses e terrorismo de massa não o refutam.

Existe, porém, outro sentido que faz o socialismo ser considerado inviável por alguns. Mesmo se alguém pretendesse implantá-lo sob

condições de abastança, como seria possível administrar uma complexa economia moderna sem mercados? A resposta para um número crescente de marxistas é que isso não é necessário. Os mercados, na visão destes, continuariam a ser parte de uma economia socialista. O chamado socialismo de mercado vislumbra um futuro em que os meios de produção pertenceriam à sociedade, mas no qual cooperativas autogeridas competiriam entre si.[10] Dessa maneira, algumas das virtudes do mercado seriam conservadas, enquanto alguns de seus vícios seriam descartados. No nível dos empreendimentos individuais, a cooperação garantiria mais eficiência, já que os indícios sugerem que ela quase sempre é tão eficiente quanto os empreendimentos capitalistas e, com frequência, muito mais eficiente. No nível da economia, a competição garante que os problemas de informação, de alocação e incentivo associados ao modelo stalinista tradicional de planejamento central não ocorram.

Alguns marxistas afirmam que o próprio Marx era um socialista de mercado, ao menos no sentido de que acreditava que o mercado se manteria durante o período de transição seguinte a uma revolução socialista. Marx também considerava que os mercados haviam sido emancipadores tanto quanto exploradores, ajudando a libertar homens e mulheres da dependência anterior de senhores e patrões. Os mercados tiram a aura de mistério das relações sociais, desnudando sua realidade árida. Marx era tão perspicaz quanto a essa questão que a filósofa Hannah Arendt certa vez descreveu as páginas de abertura do *Manifesto comunista* como "o maior elogio já visto ao capitalismo".[11] Os socialistas de mercado também observam que os mercados de forma alguma são uma característica específica do capitalismo. Possivelmente surpreendendo alguns de seus discípulos, até Trótski apoiava o mercado, embora apenas no período de transição para o socialismo e em combinação com o planejamento econômico. Trótski considerava o mercado necessário ao controle da adequação e da racionalidade do planejamento, já que "a existência de contabilidade econômica é

impensável sem relações de mercado".12 Como a Oposição de Esquerda, ele era um crítico ferrenho da chamada economia planificada.

O socialismo de mercado extingue a propriedade privada, as classes sociais e a exploração, e põe o poder econômico nas mãos dos verdadeiros produtores. Por tudo isso, é um avanço bem-vindo em relação a uma economia capitalista. Para alguns marxistas, contudo, ele conserva demasiados aspectos dessa economia para ser palatável. Sob o socialismo de mercado continuaria a haver produção de commodities, desigualdade, desemprego e oscilação das forças de mercado fora do controle humano. Como garantir que os trabalhadores não fossem simplesmente transformados em capitalistas coletivos, maximizando seus lucros, cortando a qualidade, ignorando as necessidades sociais e descambando para o consumismo na ânsia de acumulação constante? Como evitar o crônico imediatismo dos mercados, seu hábito de ignorar o quadro social geral e os efeitos antissociais de longo prazo de suas decisões fragmentadas? A educação e a monitoração estatal talvez reduzissem tais perigos, mas alguns marxistas se voltam, ao contrário, para uma economia que não contemple o planejamento centralizado nem o regulado pelo mercado.13 Nesse modelo, os recursos seriam alocados mediante negociações entre produtores, consumidores, ambientalistas e outros agentes relevantes, em redes nos locais de trabalho, na comunidade e em conselhos de consumidores. Os parâmetros amplos da economia, incluídos aí as decisões sobre a alocação dos recursos, as taxas de crescimento e investimento, a energia, o transporte e as políticas ecológicas, seriam fixados por assembleias representativas em níveis local, regional e nacional. Essas decisões gerais sobre, digamos, alocação tornariam a voltar aos níveis regional e local, nos quais um planejamento mais detalhado seria aos poucos desenvolvido. Em cada estágio, o debate público acerca de políticas e planos econômicos alternativos poderia ser determinado pela necessidade social em lugar de sê-lo pelo lucro privado. No capitalismo, somos privados do poder de decidir se

desejamos produzir mais hospitais ou cereais para o café da manhã. No socialismo, tal liberdade seria constantemente exercida.

O poder em tais assembleias seria atribuído por eleição democrática de baixo para cima, e não de cima para baixo. Conselhos democraticamente eleitos para representar cada área do comércio ou da produção negociariam com uma comissão econômica nacional para chegar a um conjunto de decisões de investimento. Os preços não seriam determinados de maneira centralizada, mas por unidades de produção com base no estímulo de consumidores, usuários, grupos interessados e daí por diante. Alguns defensores de uma economia participativa nesses moldes aceitam um tipo de economia socialista mista: bens que sejam de interesse vital para a comunidade (alimentos, saúde, produtos farmacêuticos, educação, transporte, energia, produtos relativos à subsistência, instituições financeiras, a mídia e congêneres) precisam ficar sujeitos ao controle público democrático, já que aqueles que os regulam tenderão a agir antissocialmente se farejarem a chance de obter mais lucros. Bens socialmente menos indispensáveis (itens de consumo, artigos de luxo), porém, poderiam ser entregues às operações do mercado. Alguns socialistas de mercado acham todo esse esquema complexo demais para ser viável. Como observou certa vez Oscar Wilde, o problema do socialismo é gastar noites demais. No entanto, é preciso ao menos levar em conta o papel da moderna tecnologia da informação no azeitamento da engrenagem de tal sistema. Mesmo o ex-vice-presidente da Procter & Gamble (P&G) já reconheceu a capacidade desse sistema de tornar o autogerenciamento dos operários uma possibilidade real.[14] Além disso, Pat Devine nos faz lembrar do volume de tempo consumido hoje pela administração e organização capitalistas.[15] Não existe nenhum motivo óbvio para inferir que o volume de tempo gasto por uma alternativa socialista seria maior.

Alguns defensores do modelo participativo argumentam que todos deveriam ser igualmente remunerados pelo mesmo volume de trabalho,

a despeito da diferença de talento, treinamento e ocupação. Como diz Michael Albert:

> O médico que trabalha em um ambiente luxuoso em condições confortáveis e gratificantes ganha mais do que o operário de linha de montagem que trabalha em meio a uma barulheira horrível, arriscando a vida e a saúde e suportando o tédio e a depreciação, independentemente do tempo e da energia que cada um despenda no trabalho.[16]

Há um argumento forte em defesa de remunerar melhor os que executam trabalho tedioso, pesado, sujo ou perigoso do que os médicos e acadêmicos, por exemplo, cuja atividade é consideravelmente mais gratificante. Boa parte desse trabalho sujo e perigoso talvez pudesse ser executada por ex-membros da família real. Precisamos rever nossas prioridades.

Já que acabo de comentar que a mídia está madura para ser de propriedade pública, tomemos este como um caso exemplar. Há mais de meio século, em um excelente livrinho intitulado *Communications*,[17] Raymond Williams esboçou um plano socialista para as artes e a mídia que rejeitava o controle estatal de seu conteúdo, por um lado, e a soberania do lucro como motivação, por outro. Em vez disso, os contribuintes ativos nessa área teriam controle sobre seus meios de expressão e comunicação. A verdadeira "fábrica" das artes e da mídia — emissoras de rádio, salas de concerto, redes de televisão, cinemas, redações de jornais e daí por diante — passaria a ser de propriedade estatal (que existe sob uma variedade de formas), e sua administração seria assumida por conselhos democraticamente eleitos, que incluiriam, ao mesmo tempo, membros do público e representantes da mídia ou de conselhos artísticos.

Tais comitês, que seriam estritamente independentes do Estado, ficariam responsáveis pela concessão de recursos públicos e pelo *leasing* das instalações pertencentes à sociedade, tanto a pessoas físicas quanto a grupos de atores, jornalistas, músicos etc. independentes e democraticamente autogeridos. Esses homens e mulheres poderiam então produzir seu trabalho sem se sujeitar às regras estatais ou às pressões distorcidas do mercado. Entre outras vantagens, seria possível evitar a situação em que um punhado de valentões avaros e enlouquecidos pelo poder ditasse por meio de seus canais de mídia de propriedade privada aquilo em que o público deve acreditar — ou seja, suas opiniões comprometidas e o sistema por eles apoiado. Saberemos que o socialismo se estabeleceu quando formos capazes de olhar para trás com absoluta incredulidade para a ideia de que um punhado de capangas comerciais recebeu carta branca para corromper a mente da opinião pública com ideias políticas neandertais convenientes a seus próprios extratos bancários e a pouco mais do que isso.

No capitalismo, boa parte da mídia evita o trabalho difícil, controverso ou inovador porque isso é ruim para os lucros. Ao contrário, opta, por comodismo, pela banalidade, pelo sensacionalismo e pelo preconceito profundo. Já a mídia socialista não baniria tudo que não fosse Schoenberg, Racine e incontáveis versões de *O capital* de Marx. Haveria, de sobra, teatro, TV e jornais populares. "Popular" não significa, necessariamente, "inferior". Nelson Mandela é popular, mas não é inferior. Um monte de gente comum lê jornais altamente especializados com jargões ininteligíveis para quem está de fora. Só que esses jornais costumam tratar de pesca, equipamentos agrícolas ou criação de cães em lugar de abordar estética ou endocrinologia. O popular se transforma em lixo e *kitsch* quando a mídia sente a necessidade de sequestrar uma grande fatia do mercado da forma mais rápida e indolor possível. E essa necessidade, quase sempre, tem motivação comercial.

Os socialistas sem dúvida continuarão a discutir os detalhes de uma economia pós-capitalista. Por ora, não há modelo perfeito em oferta. Pode-se contrastar essa imperfeição com a economia capitalista, cujo funcionamento é impecável e que jamais foi responsável pelo mais ínfimo toque de pobreza, desperdício ou colapso. Foi, sim, reconhecidamente responsável por alguns níveis extravagantes de desemprego, mas a principal nação capitalista do mundo descobriu uma solução engenhosa para tal falha. Hoje, nos Estados Unidos, cerca de um milhão a mais de pessoas estariam buscando emprego caso não estivessem na cadeia.

Capítulo III

> O marxismo é uma forma de determinismo. Ele vê homens e mulheres como simples instrumentos da história, o que os despoja de sua liberdade e individualidade. Marx acreditava em certas leis férreas da história, as quais se desenvolvem com força inexorável e às quais nenhuma ação humana é capaz de resistir. O feudalismo estava fadado a dar à luz o capitalismo, e o capitalismo inevitavelmente cederá lugar ao socialismo. Como tal, a teoria da história de Marx não passa de uma versão secular da Providência ou do Destino. É ofensiva à liberdade e à dignidade humanas, assim como os Estados marxistas.

Podemos começar perguntando o que distingue o marxismo. O que o marxismo tem que nenhuma outra teoria política possui? Nitidamente não se trata da ideia de revolução, que em muito precede a obra de Marx. Também não se trata da noção de comunismo, que é de origem antiga. O movimento da classe operária na Europa já chegara a ideias socialistas enquanto o próprio Marx ainda era um liberal. É difícil pensar em uma única característica *política* exclusiva de seu pensamento. Definitivamente não se trata da ideia do partido revolucionário, que nos chegou com a Revolução Francesa. De todo modo, Marx tinha incrivelmente pouco a dizer sobre isso.

E quanto ao conceito de classe social? Também não serve, já que, de forma correta, o próprio Marx negava ter inventado a ideia. É verdade que, de forma relevante, ele redefiniu todo o conceito, mas a cunhagem não foi sua. Como também não nasceu com ele a ideia do proletariado, familiar a vários pensadores do século XIX. Sua ideia de alienação

derivava sobretudo de Hegel e também foi antecipada pelo grande socialista e feminista irlandês William Thompson. Veremos mais adiante que Marx não é o único a dar tamanha prioridade à questão econômica na vida social. Ele acredita numa sociedade cooperativa livre de exploração gerida pelos próprios produtores e defende a tese de que isso só seria atingível por meios revolucionários. Mas assim também pensava o grande socialista do século XX Raymond Williams, que não se considerava marxista. Muitos anarquistas, socialistas libertários e outros endossariam a visão social, mas rejeitam Marx com veemência.

Duas grandes doutrinas residem no âmago do pensamento de Marx. Uma é o papel primordial da questão econômica na vida social; a outra, a ideia de uma sucessão de modos de produção ao longo da história. Veremos mais adiante, porém, que nenhuma das duas foi inovação de Marx. Será, então, que a peculiaridade do marxismo é o conceito de *luta* de classe, e não o de classe? Decerto isso está mais próximo da essência do pensamento de Marx, mas não é mais original do que a ideia de classe em si. Vejamos esta estrofe, que fala de um rico senhor de terras, tirada do poema "A aldeia abandonada", de Oliver Goldsmith:

> O robe que envolve seu corpo em tecido macio
> Roubou dos campos vizinhos metade do plantio.[18]

A simetria e a economia das frases, com sua antítese muito bem-equilibrada, contrastam com o desperdício e o desequilíbrio da economia descrita. A estrofe fala, nitidamente, de luta de classes. O que serve de robe ao proprietário rouba seus inquilinos. Tomemos, agora, estas linhas tiradas de *Comus*, de John Milton:

> Se todo homem justo que agora definha por não ter
> Possuísse ao menos um quinhão modesto e decente
> Daquele luxo todo que, obsceno,

Amontoa-se agora, excessivo, sobre um grupo pequeno

Todas as bênçãos da natureza seriam bem-repartidas
Em uma proporção equilibrada e não descabida...[19]

Boa parte do mesmo sentimento é expressa por *Rei Lear*. Na verdade, Milton roubou essa ideia de Shakespeare. Voltaire acreditava que os ricos inchavam com o sangue dos pobres e que a propriedade era o cerne do conflito social. Jean-Jacques Rousseau, como veremos, argumentou um bocado nessa linha. A ideia de luta de classes de forma alguma é exclusiva de Marx, como ele próprio bem o sabia.

Ainda assim, é bastante central para ele. Tão central que ele a vê como nada menos do que a força que move a história humana. Ela é o motor ou a dinâmica do desenvolvimento humano, ideia que não teria ocorrido a John Milton. Enquanto muitos pensadores sociais encaram a sociedade humana como uma unidade orgânica, na visão de Marx, o que a constitui é divisão. Ela é feita de interesses mutuamente incompatíveis. Sua lógica é de conflito, não de coesão. É do interesse da classe capitalista, por exemplo, manter baixos os salários e do interesse dos assalariados pressionar para empurrá-los para cima.

Marx declara no *Manifesto comunista* que "a história de toda a sociedade existente anteriormente é a história de lutas de classes". Claro que não se deve interpretá-lo ao pé da letra. Se o fato de eu escovar os dentes na quarta-feira passada conta como parte da história, é difícil considerar tal ato como uma questão de luta de classes. Executar determinado arremesso no críquete ou ter obsessão patológica por pinguins não é fundamentalmente relevante para a luta de classes. Talvez essa "história" se refira a acontecimentos públicos, não a acontecimentos privados, como a escovação de dentes. Mas aquela briga no bar de ontem à noite foi pública. Assim, talvez a história se limite a *grandes* acontecimentos públicos. Mas segundo a definição de quem? Seja como

for, como dizer que o Grande Incêndio de Londres foi uma situação de luta de classes? Poderia ser um caso de luta de classes se Che Guevara tivesse sido atropelado por um caminhão, mas apenas na hipótese de o motorista pertencer à CIA. A história da opressão feminina se entrelaça com a história da luta de classes, mas não é apenas um aspecto dela. O mesmo acontece com a poesia de Wordsworth ou de Seamus Heaney. A luta de classes não pode abranger tudo.

Talvez Marx não levasse a própria afirmação ao pé da letra. O *Manifesto comunista*, afinal, propõe-se a ser um item de propaganda política, e como tal é cheio de floreios retóricos. Ainda assim, existe uma indagação importante sobre o volume de pensamento marxista nele presente. Alguns marxistas aparentemente o encaram como uma Teoria de Tudo, mas decerto não se trata disso. O fato de o marxismo não ter nada de muito interessante a dizer sobre uísque ou sobre a natureza do inconsciente, sobre a fragrância de uma rosa ou a razão pela qual existe algo em vez de nada existir não o desacredita. Ele não pretendia ser uma filosofia absoluta. Não nos dá conta da beleza, do erotismo ou do porquê de o poeta Yeats conseguir uma ressonância curiosa em seus versos. Praticamente nada diz sobre as questões do amor, da morte e do significado da vida. Tem, é verdade, uma imponente narrativa a fazer, que se estende desde a aurora da civilização até o presente e o futuro. Mas existem outras narrativas imponentes além do marxismo, como a história da ciência, a da religião ou a da sexualidade, que interagem com a história da luta de classes, mas não podem ser reduzidas a isso (os pós-modernistas costumam pressupor que exista uma narrativa grandiosa ou, então, apenas um monte de mininarrativas, mas não é esse o caso). Assim, seja o que for que Marx pensasse, a afirmação de que "toda a história tem sido a história da luta de classes" não significa que tudo que já aconteceu é uma questão de luta de classes, mas, sim, que a luta de classes é o mais *fundamental* para a história humana.

Fundamental em que sentido, porém? Como, por exemplo, ela é mais fundamental do que a história da religião, da ciência ou da opressão

sexual? As classes não são, necessariamente, fundamentais no sentido de gerar o motivo mais forte para a ação política. Pensemos no papel da identidade étnica, nesse aspecto, à qual o marxismo pouca atenção prestou. Anthony Giddens afirma que os conflitos interestatais, ao lado das desigualdades raciais e sexuais, "têm a mesma importância para a exploração classista".20 A mesma importância para quê? Têm a mesma importância moral e política ou são igualmente importantes para a viabilização do socialismo? Às vezes chamamos alguma coisa de fundamental quando ela é a base necessária para outra coisa, mas é difícil imaginar que a luta de classes seja a base necessária para a fé religiosa, para a descoberta científica ou para a opressão feminina, por mais que esteja envolvida em tudo isso. Não parece fato que, se chutarmos esse alicerce para longe, o budismo, a astrofísica ou o concurso de Miss Universo cairão por terra. Eles têm histórias relativamente independentes que lhes são exclusivas.

Então *para que* a luta de classes é fundamental? A resposta de Marx pareceria dupla. A luta de classes dá forma a muitíssimos acontecimentos, instituições e linhas de pensamento que, à primeira vista, passam a impressão de isentos dela, além de ter papel decisivo na turbulenta transição de uma época da história para outra. Com história, Marx não quer dizer "tudo que já ocorreu", mas uma trajetória específica que lhe é subjacente. Ele usa "história" no sentido do *curso* significativo de acontecimentos, não como sinônimo para o todo da existência humana até hoje.

Será, portanto, a ideia de luta de classes que distingue o pensamento de Marx de outras teorias sociais? Não exatamente. Vimos que tal noção não lhe é original, à semelhança do conceito de modo de produção. O que *é* ímpar em seu pensamento é a ligação dessas duas ideias — luta de classes e modo de produção — a fim de fornecer um cenário histórico novo de fato, assim como o modo como as duas ideias se juntam tem sido um tema de discussão entre os marxistas, e o próprio Marx não chega a esbanjar eloquência sobre a questão. Mas, se estamos buscando

o que é peculiar à sua obra, nada melhor do que fazer uma pausa aqui. Em essência, o marxismo é uma teoria e uma prática da mudança histórica de longo prazo. O problema, como veremos, é que o mais peculiar ao marxismo também é o mais problemático.

Falando de forma mais ampla, um modo de produção para Marx significa a combinação de determinadas forças de produção com determinadas relações de produção. Uma força de produção significa qualquer instrumento por meio do qual vamos trabalhar o mundo a fim de reproduzir nossa vida material. A ideia abrange tudo que promova o domínio humano ou o controle da natureza com finalidade produtiva. Computadores são uma força produtiva se têm papel na produção material como um todo, em lugar de serem usados apenas para papear com *serial killers* disfarçados de estranhos amistosos. Os asnos na Irlanda do século XIX eram uma força produtiva. A mão de obra humana é uma força produtiva. Essas forças, porém, jamais existem em forma bruta. Sempre estão ligadas a certas relações sociais, com o que Marx quer dizer relações entre classes sociais. Uma classe social, por exemplo, pode deter e controlar os meios de produção, enquanto outra pode se considerar explorada.

Marx acredita que as forças produtivas têm tendência a se desenvolver conforme a história se desenrola. Isso não significa que elas progridem o tempo todo, já que ele aparentemente também defende que essas forças podem atravessar longos períodos de estagnação. O agente desse desenvolvimento é qualquer classe social no comando da produção material. Nessa versão da história, é como se as forças produtivas "selecionassem" a classe mais capacitada a expandi-las. Chega-se a um ponto, contudo, em que as relações sociais prevalentes, longe de promover o crescimento das forças produtivas, começam a agir como um entrave. As duas entram em total contradição, e o cenário está pronto para a revolução política. A luta de classes se aguça, e uma classe social capaz de levar adiante as forças de produção assume o poder das mãos

de seus antigos senhores. O capitalismo, por exemplo, cambaleia de crise em crise, tropeço em tropeço, graças às relações sociais que ele envolve; e, a certa altura em seu declínio, a classe operária está à mão para assumir a propriedade e o controle da produção. A determinada altura de sua obra, Marx chega a afirmar que nenhuma classe social nova assume até que as forças produtivas tenham sido desenvolvidas tanto quanto possível pela classe anterior.

O caso é apresentado de forma mais sucinta na seguinte passagem bastante conhecida:

> Em determinado estágio de seu desenvolvimento, as forças materiais produtivas da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou — o que não passa de uma expressão legal da mesma coisa — com as relações de propriedade dentro das quais vêm funcionando até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, essas relações se transformam em seus grilhões. Então tem início uma época de revolução social.[21]

Existem vários problemas com tal teoria, como os próprios marxistas não demoraram a apontar. Para começar, por que Marx supõe que, de modo geral, as forças produtivas continuam evoluindo? É verdade que o desenvolvimento tecnológico tende a ser cumulativo, no sentido de que os seres humanos relutam em abandonar quaisquer avanços feitos em termos de prosperidade e eficiência. Isso porque, como espécie, somos um tanto racionais, mas também levemente indolentes e, portanto, inclinados a poupar trabalho (esses fatores determinam que as filas nos caixas costumem ter aproximadamente o mesmo tamanho). Uma vez inventado o e-mail, não é provável que voltemos à escrita em pedras. Também detemos a capacidade de transmitir tais avanços a gerações futuras. O conhecimento tecnológico raramente se perde, mesmo quando a tecnologia em si é destruída. Isso, porém, é uma verdade tão

ampla que não serve para jogar muita luz sobre o assunto. Não explica, por exemplo, por que as forças de produção evoluem muito rapidamente em determinada época, mas podem passar séculos estagnadas, de outra feita. A existência ou não de grande desenvolvimento tecnológico depende das relações sociais existentes, não de algum impulso embutido. Alguns marxistas não veem a compulsão para melhorar as forças de produção como uma lei geral da história, mas como um imperativo específico do capitalismo. Eles implicam com a suposição de que todo modo de produção deve ser seguido por outro mais produtivo. Se Marx se incluía entre esses marxistas é um ponto discutível.

Além disso, não se sabe claramente por meio de que mecanismo certas classes sociais são "selecionadas" para a tarefa de promover as forças produtivas. Essas forças, afinal, não são um personagem-fantasma capaz de supervisionar o cenário social e chamar determinado candidato para ajudá-las. As classes governantes, é claro, não promovem as forças produtivas movidas por altruísmo, assim como não assumem o poder com o propósito expresso de alimentar os famintos e vestir os desnudos. Ao contrário, elas tendem a correr atrás dos próprios interesses materiais, recolhendo um excedente do trabalho dos outros. A ideia, contudo, é que, ao fazê-lo, elas adiantam involuntariamente as forças produtivas como um todo e, junto com elas (ao menos a longo prazo), a riqueza espiritual, bem como a material, da humanidade. Elas geram recursos inacessíveis à maioria nas sociedades classistas, mas, ao fazê-lo, constroem um legado que homens e mulheres um dia herdarão no futuro comunista.

Marx nitidamente acha que a riqueza material pode prejudicar nossa saúde moral. Ainda assim, não vê um abismo entre o moral e o material, como alguns pensadores idealistas. Para ele, o desabrochar das forças produtivas envolve a eclosão de habilidades e do poder criativo humanos. Em certo sentido, a história não é, de forma alguma, uma história de progresso. Ao contrário, passamos, vacilantes, de uma forma de sociedade classista, de um tipo de opressão e exploração, para outra.

Em outro sentido, porém, essa narrativa sinistra pode ser encarada como um movimento adiante ou para cima, à medida que os seres humanos adquirem necessidades e desejos mais complexos, cooperam de maneiras mais intrincadas e gratificantes e criam tipos de relacionamento e de gratificação.

Os seres humanos receberão essa herança no futuro comunista, mas o processo de construí-lo é inseparável da violência e da exploração. No fim, serão estabelecidas relações sociais que distribuam essa riqueza acumulada para o benefício de todos. O processo de acumulação, porém, envolve a exclusão da maioria de homens e mulheres do gozo de seus frutos. Para Marx, assim a história "progride por meio de seu lado mau". É como se a injustiça hoje fosse inevitável para haver justiça mais tarde. O fim está em desacordo com os meios: se não houvesse exploração, não haveria a expansão significativa das forças produtivas, e, se tal expansão não existisse, não haveria base material para o socialismo.

Marx sem dúvida está certo ao ver que o material e o espiritual se conflitam e colidem. Ele não apenas condena a sociedade classista por suas atrocidades morais, embora também o faça, mas reconhece que a gratificação espiritual demanda um alicerce material. Não se pode estabelecer uma relação decente quando se está morrendo de fome. Toda extensão de comunicação humana traz consigo novas formas de comunidade e novos tipos de divisão. Tecnologias novas podem frustrar o potencial humano, mas também são capazes de aumentá-lo. A modernidade não deve ser louvada de forma leviana, mas não deve também ser ignorada com desdém. Suas características positivas e negativas são, na maior parte, aspectos do mesmo processo. É por isso que apenas uma abordagem dialética, uma abordagem que perceba como a contradição faz parte de sua essência, poderá lhe fazer justiça.

Não obstante, existem problemas reais com a teoria da história de Marx. Por que, por exemplo, o mesmo mecanismo — o conflito entre as forças e as relações de produção — opera na guinada de uma era de sociedade classista para a outra? O que é responsável por essa estranha

coerência ao longo de enormes períodos do tempo histórico? De toda forma, se a oposição política for poderosa o suficiente, não será possível derrubar uma classe dominante enquanto ela ainda se encontra em seu apogeu? Realmente é preciso esperar até que falseiem as forças produtivas? O crescimento das forças produtivas não será capaz de sabotar a classe prestes a assumir — criando, digamos, novas formas de tecnologia opressora? É verdade que, com o crescimento das forças produtivas, os trabalhadores tendem a se tornar mais capacitados, mais bem-organizados, instruídos e (talvez) politicamente confiantes e sofisticados. Pela mesma razão, porém, talvez haja também mais tanques, câmeras de vigilância, jornais de direita e modos de trabalho terceirizado. Novas tecnologias podem jogar mais gente no desemprego e, consequentemente, na inércia política. De todo modo, para descobrir se uma classe social está madura para fazer uma revolução não é necessário apenas saber se ela tem o poder de promover as forças de produção. As habilidades classistas são moldadas por todo um leque de fatores. E como saber se um conjunto específico de relações sociais será útil para essa finalidade?

Uma mudança nas relações sociais não pode simplesmente ser explicada por uma expansão das forças produtivas. Nem necessariamente mudanças inéditas nas forças produtivas resultam em novas relações sociais, como bem ilustra a Revolução Industrial. As mesmas forças produtivas podem coexistir com diferentes conjuntos de relações sociais. O stalinismo e o capitalismo industrial, por exemplo. Quando se trata de agricultura camponesa, desde a época antiga até a Idade Moderna, um amplo leque de relações sociais e formas de propriedade provou ser possível. Ou o mesmo conjunto de relações sociais pode promover diferentes tipos de forças produtivas. Tomemos a indústria capitalista e a agricultura capitalista. As forças produtivas e as relações produtivas não dançaram em harmonia ao longo da história. A verdade é que cada etapa do desenvolvimento das forças produtivas abre todo um leque de relações sociais possíveis, e não existe garantia de que uma delas venha a

acontecer. Como também nada garante que um agente revolucionário potencial estará convenientemente à mão quando a crise histórica se apresentar. Às vezes, simplesmente não há classe alguma capaz de levar adiante as forças produtivas, como aconteceu no caso da China clássica.

Mesmo assim, a conexão entre as forças e as relações é esclarecedora. Entre outras coisas, ela nos permite reconhecer que só é possível haver determinadas relações sociais se as forças produtivas tiverem evoluído até certo nível. Se a alguns couber viver de maneira muito mais confortável do que a outros, será preciso gerar um saldo econômico considerável, e isso só é possível em determinado ponto do desenvolvimento produtivo. Não se pode sustentar uma imensa corte real, com menestréis, pajens, bufões e tesoureiros, se todos precisam apascentar cabras ou cavoucar a terra o tempo todo apenas a fim de sobreviver.

A luta de classes é, basicamente, uma luta pelo excedente, e como tal está fadada a prosseguir enquanto não houver o bastante para todos. As classes surgem sempre que a produção material está organizada a ponto de motivar alguns indivíduos a transferir o excedente de seu trabalho para outros a fim de sobreviver. Quando há pouco ou nenhum excedente, como no chamado comunismo primitivo, todos precisam trabalhar, ninguém pode viver da labuta de outros, e não há espaço para classes. Mais tarde, a existência de um excedente suficiente permite o estabelecimento de classes, como a dos senhores feudais, que vivem à custa do trabalho de seus vassalos. Apenas com o capitalismo é possível gerar saldo suficiente para abolir a escassez e, consequentemente, as classes sociais. No entanto, somente o socialismo é capaz de pôr isso em prática.

Não fica claro, porém, por que as forças produtivas devem sempre ganhar das relações sociais — por que as últimas parecem tão humildemente condescendentes às primeiras. Além disso, a teoria não parece em acordo com a forma com que Marx de fato retrata a transição do feudalismo para o capitalismo ou, em alguns aspectos, da escravidão

para o feudalismo. É igualmente verdade que as mesmas classes sociais quase sempre se conservam no poder durante séculos apesar de sua incapacidade de promover o crescimento produtivo.

Um dos defeitos óbvios desse modelo é seu determinismo. Nada parece capaz de resistir à marcha das forças produtivas. A história se resolve por uma lógica interna. Existe um único "agente" da história (as forças produtivas em crescimento constante) que se estende por toda ela, criando cenários políticos diversos conforme a história progride. Essa é uma visão metafísica. No entanto, não é um cenário simplório do Progresso. No fim, os poderes e talentos humanos que evoluem com as forças produtivas produzem um tipo melhor de humanidade. O preço a pagar por isso, contudo, é avassalador. Cada avanço das forças produtivas é uma vitória tanto para a civilização quanto para a barbárie. Se traz em seu rastro novas possibilidades de emancipação, também chega coberto de sangue. Marx não era um ingênuo progressista. Estava perfeitamente ciente do terrível custo do comunismo.

É verdade que existe também luta de classes, o que aparentemente sugeriria que homens e mulheres são livres. É difícil imaginar que greves, locautes e atividades sejam ditados por alguma força providencial. Mas e se essa própria liberdade fosse, por assim dizer, programada, já incorporada na marcha irrefreável da história? Há uma analogia aqui com a interação cristã entre a providência divina e o livre-arbítrio humano. Para os cristãos, alguém age livremente quando estrangula o chefe de polícia local, mas Deus previra essa ação desde sempre e a incluíra em seu projeto para a humanidade. Ele não me obrigou a me vestir de empregadinha na sexta-feira passada e adotar o nome de Milly, mas, sendo onisciente, sabia que eu faria isso e podia assim moldar seus esquemas cósmicos com a questão de Milly em mente. Quando rezo para Ele pedindo um ursinho de pelúcia de aparência melhor do que aquele surrado e manchado de cerveja que atualmente dorme em meu travesseiro, não é que Deus jamais tivesse pretendido me conceder um favor tal e depois de ouvir minha prece

mudasse de ideia. Deus não pode mudar de ideia. Ocorre que Ele decidiu desde sempre me dar um novo ursinho por causa da minha prece, que ele igualmente anteviu desde sempre. Em certo sentido, a chegada do futuro reino de Deus não é preordenada: ele chegará apenas se homens e mulheres trabalharem para isso no presente. Mas o fato de que eles trabalhem para isso voluntariamente será em si um resultado inevitável da graça de Deus.

Existe uma interação similar entre a liberdade e a inevitabilidade em Marx, que às vezes parece pensar que a luta de classes, embora em certo sentido livre, esteja fadada a se intensificar sob determinadas condições históricas e que às vezes esse resultado pode ser previsto com segurança. Tomemos, por exemplo, a questão do socialismo. Marx aparentemente encara o advento do socialismo como inevitável. Ele diz isso mais de uma vez. No *Manifesto comunista,* a queda da classe capitalista e a vitória da classe operária são descritas como "igualmente inevitáveis". Isso não se deve, porém, ao fato de Marx crer que exista alguma lei secreta gravada na história que há de promover a chegada do socialismo independentemente do que façam ou deixem de fazer homens e mulheres. Nesse caso, por que ele insistia na necessidade de luta política? Se o socialismo é realmente inevitável, seria de imaginar que não precisamos senão esperar que ele chegue, talvez escolhendo molhos ou colecionando tatuagens enquanto isso. O determinismo histórico é uma receita para a quietude política. No século XX, teve um papel-chave no fracasso do movimento comunista em combater o fascismo, seguro como estava durante algum tempo de que o fascismo não passava do estertor da morte de um sistema capitalista à beira da extinção. Pode-se argumentar que, embora para o século XIX o inevitável às vezes fosse aguardado com ansiedade, esse não é o nosso caso. Frases que começam com "É inevitável agora que..." em geral soam meio agourentas.

Marx não acha que a inevitabilidade do socialismo signifique possamos todos ficar refestelados na cama. Ele crê, sim, que, uma vez que o capitalismo fracasse em definitivo, os trabalhadores não terão

motivo algum para deixar de assumir o poder e todos os motivos para fazê-lo. Eles reconhecerão que é de seu interesse mudar o sistema e que, sendo uma maioria, também terão poder para tanto. Por isso agirão como os animais racionais que são e estabelecerão uma alternativa. Por que diabos levar uma existência miserável sob um regime que você é capaz de mudar em proveito próprio? Por que deixar o pé comichar insuportavelmente quando você pode coçá-lo? Assim como para os cristãos a ação humana é livre, embora faça parte de um plano preordenado, também para Marx a desintegração do capitalismo há de levar inescapavelmente homens e mulheres a varrê-lo para longe por livre e espontânea vontade.

Marx, então, está falando sobre aquilo que homens e mulheres livres estão fadados a fazer sob determinadas circunstâncias. Mas isso é decerto uma contradição, já que liberdade significa que não há nada criando obrigação. Você não é obrigado a devorar uma costeleta de porco suculenta se suas entranhas estiverem sofrendo terríveis cólicas de fome. Como muçulmano devoto, talvez você prefira morrer. Se existe apenas um curso de ação possível, e se para mim for impossível não adotá-lo, não sou livre. O capitalismo pode estar balançando à beira do abismo, mas talvez não seja o socialismo que venha a substituí-lo. Talvez seja o fascismo ou a barbárie. Talvez a classe operária fique enfraquecida e desmoralizada demais pelo desmoronamento do sistema para agir de maneira construtiva. Em um momento incomumente sombrio, Marx pondera que a luta de classes pode resultar na "ruína coletiva" das classes contendedoras.

Ou — uma possibilidade que ele não pôde antecipar plenamente — talvez o sistema seja capaz de rechaçar a insurreição política por reforma. A social-democracia é um quebra-mar entre ela mesma e a catástrofe. Dessa maneira, o excedente colhido das forças produtivas desenvolvidas pode ser usado para calar a revolução, o que não se encaixa à perfeição no esquema histórico de Marx. Ao que parece, ele acreditava que a prosperidade capitalista pode tão somente ser temporária, que o sistema

acabará, uma hora ou outra, fazendo água e que a classe operária, então, inevitavelmente se insurgirá e assumirá o controle. Isso, porém, para começo de conversa, não leva em conta as muitas maneiras (muito mais sofisticadas em nossa época do que na de Marx) pelas quais até um capitalismo em crise é capaz de garantir o consentimento de seus cidadãos. Marx não considerou a existência do canal Fox News e do jornal *Daily Mail*.

Existe, é claro, outro futuro vislumbrável, a saber, nenhum futuro. Marx não podia prever a possibilidade de um holocausto nuclear ou de uma catástrofe ecológica. Ou talvez a classe dominante viesse a ser derrubada ao lhe cair na cabeça um asteroide, destino que alguns de seus membros talvez considerassem preferível à revolução socialista. Mesmo a teoria mais determinista da história pode naufragar sob acontecimentos tão imprevisíveis. De todo modo, continuamos a poder indagar quão determinista em termos de história Marx realmente é. Se nada mais houvesse em sua obra além da ideia das forças produtivas dando origem a determinadas relações sociais, a resposta seria simples. Isso corresponde a um determinismo absoluto, algo que pouquíssimos marxistas hoje estariam preparados para apoiar.22 Para tal visão, não são os seres humanos que criam sua história, mas as forças produtivas, que levam uma vida estranha, fetichista e independente.

Entretanto, existe uma corrente diversa de pensamento na obra de Marx, para a qual são as relações sociais de produção que detêm prioridade sobre as forças produtivas, e não o contrário. Se o feudalismo preparou o caminho para o capitalismo, não foi porque este poderia promover as forças produtivas de forma mais eficiente, mas porque as relações sociais feudais no campo foram aos poucos banidas pelas capitalistas. O feudalismo criou as condições em que a nova classe burguesa pôde crescer, mas essa classe não surgiu como um resultado do crescimento das forças produtivas. Ademais, se as forças de produção se expandiram no feudalismo, não foi porque havia nelas alguma tendência para se desenvolverem, mas por interesse de classe. Quanto ao período

moderno, se as forças produtivas cresceram tão rapidamente ao longo dos dois últimos séculos, foi porque o capitalismo não é capaz de sobreviver sem constante expansão.

Nessa teoria alternativa, os seres humanos, na forma de relações sociais e lutas de classe, são os autores da própria história. Marx certa vez comentou que ele e Engels haviam enfatizado "a luta de classes como a força propulsora imediata da história" durante cerca de quarenta anos.23 O problema da luta de classes é que seu resultado não pode ser previsto e o determinismo não pode, por isso, encontrar respaldo. Sempre é possível argumentar que o *conflito* de classes é determinado — que é característico da natureza das classes sociais buscar interesses mutuamente conflitantes e que isso é regido pelo modo de produção. No entanto, apenas de vez em quando esse conflito "objetivo" de interesses toma a forma de uma batalha política de grande escala, e é difícil ver como tal batalha possa ser pré-esboçada. Marx talvez pensasse que o socialismo era inevitável, mas com certeza não achava que as leis trabalhistas ou a Comuna de Paris o fossem. Se de fato tivesse sido um determinista puro-sangue, talvez pudesse nos ter dito quando e como o socialismo surgiria. Mas era um profeta no sentido de denunciar a injustiça, não no sentido de ler uma bola de cristal.

Escreve Marx:

> A história nada faz, não possui uma riqueza imensa, não promove batalhas. É o homem, o homem vivo, de verdade, que tudo faz, tudo possui e que luta; a "história" não é, com efeito, uma pessoa independente, que utiliza o homem como meio para atingir seus objetivos, a história nada mais é senão a atividade do homem em busca de seus objetivos.24

Quando comenta sobre as relações de classe no mundo antigo, medieval ou moderno, quase sempre Marx escreve como se estas fossem

primordiais. Ele também insiste em que cada modo de produção, da escravidão ao feudalismo, e deste ao capitalismo, tem suas leis de desenvolvimento. Se assim é, não mais carece pensar em termos de um processo histórico rigorosamente "linear", em que cada modo de produção segue atrás do outro segundo alguma lógica interna. Não existe nada endêmico no feudalismo para transformá-lo intrinsecamente em capitalismo. Já não existe um fio único que atravesse a tapeçaria da história, mas, sim, um conjunto de diferenças e descontinuidades. É a economia política burguesa, não o marxismo, que pensa em termos de leis universais de evolução. O próprio Marx protestou contra a acusação de estar tentando reunir o todo da história sob uma única lei. Era profundamente avesso a tais abstrações débeis, como convém a um bom romântico. "O método materialista se transforma em seu oposto", insistia, "se for adotado, não como o princípio de investigação orientador, mas como padrão pronto pelo qual alguém molda os fatos da história como lhe convém".25 Ele avisa que sua visão das origens do capitalismo não deveria ser transformada "em uma teoria histórico-filosófica do rumo geral recomendado pelo destino para todas as nações, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que se encontrem".26 Se existiam determinadas tendências em ação na história, existiam também contratendências, o que implica a impossibilidade de garantir os resultados.

Alguns marxistas subestimaram a "primazia das forças produtivas" e superestimaram a teoria alternativa que acabamos de examinar, mas isso, provavelmente, é defensivo demais. O primeiro modelo pode ser reconhecido em pontos importantes na obra de Marx, sugerindo que ele o levava muito a sério. Não parece uma aberração momentânea. Essa também é a maneira como marxistas como Lênin e Trótski costumavam interpretá-lo. Alguns comentaristas defendem a tese de que, quando escreveu *O capital,* Marx já havia mais ou menos abandonado sua fé anterior nas forças produtivas como heroínas da história. Outros não estão tão convencidos disso. Quem estuda Marx, porém, tem liberdade

para escolher que ideias em sua obra parecem mais plausíveis. Apenas os marxistas fundamentalistas encaram essa obra como escritura sagrada, e hoje eles existem em menor número do que os fundamentalistas cristãos.

Não há provas de que Marx seja no todo um determinista, no sentido de negar que as ações humanas são livres. Ao contrário, ele claramente acredita na liberdade e fala o tempo todo, especialmente em seus artigos, sobre como os indivíduos poderiam (e algumas vezes deveriam) ter agido de forma diferente, fossem quais fossem os limites históricos impostos a suas escolhas. Engels, que alguns encaram como um determinista deslavado, interessou-se a vida toda pela estratégia militar, que dificilmente pode ser descrita como questão de destino.27 Será possível notar que Marx enfatiza a coragem e a coerência como essenciais à vitória política e parece admitir a influência decisiva dos acontecimentos fortuitos sobre os processos históricos. O fato de a classe operária militante na França ter sido dizimada pelo cólera em 1849 é exemplo disso.

De todo modo, existem tipos diversos de inevitabilidade. É possível considerar que algumas coisas são inevitáveis e nem por isso ser um determinista. Mesmo os libertários creem na inevitabilidade da morte. Se determinado número de pessoas se espremer em uma cabine telefônica, alguns acabarão seriamente machucados. Trata-se de uma questão de física, não de destino. O fato de terem se espremido na cabine por livre e espontânea vontade não altera coisa alguma. As ações que executamos livremente quase sempre acabam por nos confrontar como poderes desconhecidos. As teorias de alienação e fetichismo mercantilista de Marx se baseiam precisamente nessa verdade.

A inevitabilidade também existe em outros sentidos. Afirmar que o triunfo da justiça no Zimbábue é inevitável talvez não signifique que isso esteja fadado a acontecer. Pode tratar-se mais de um imperativo moral ou político, implicando que a alternativa é abominável demais para ser

considerada. “Socialismo ou barbárie” talvez não sugira que sem dúvida acabaremos vivendo sob um ou outro. Talvez seja uma forma de enfatizar as consequências impensáveis da não concretização da primeira hipótese. Marx defende em *A ideologia alemã* a tese de que “na época presente [...] os indivíduos *têm que* abolir a propriedade privada”, mas esse “*têm que*” equivale mais a uma exortação política do que a uma sugestão de que não lhes reste escolha. Marx, assim, talvez não seja, em geral, um determinista, mas existe um bocado de conceitos em sua obra a sugerir uma noção de determinismo *histórico*. Ele às vezes compara as leis da história às leis naturais, escrevendo em *O capital* sobre “as leis naturais do capitalismo [...] atuando com necessidade férrea para a obtenção de resultados inevitáveis”.28 Quando um comentarista descreve sua obra dizendo que ela trata a evolução da sociedade como um processo de história natural, Marx parece concordar. Igualmente, ele cita com aprovação um resenhista de sua obra que a vê demonstrando “a necessidade de atual ordem das coisas e a necessidade de outra ordem à qual a primeira deve inevitavelmente passar”.29 Não fica claro como esse determinismo austero se encaixa ao lado da centralidade da luta de classes.

Há momentos em que Engels faz uma distinção aguda entre as leis históricas e as leis naturais, enquanto em outros ele defende as afinidades entre ambas. Marx flerta com a ideia de encontrar na natureza uma base para a história, mas também chama a atenção para o fato de que fazemos a última, mas não a primeira. Algumas vezes ele critica a aplicação da biologia à história humana e rejeita a noção de leis históricas universalmente válidas. Como muitos pensadores do século XIX, Marx sequestrou a autoridade das ciências naturais, então o modelo supremo de conhecimento, para obter alguma legitimidade para sua obra. No entanto, ele talvez também achasse que as chamadas leis históricas pudessem ser conhecidas com a certeza das leis científicas.

Ainda assim, é difícil crer que ele considerasse que a chamada tendência de declínio seja literalmente como a lei da gravidade. Ele não

podia pensar que a história evolui como uma tempestade. É verdade que ele vê o curso dos acontecimentos históricos como reveladores de um padrão significativo, mas dificilmente pode ser considerado o único detentor visão. Não são muitos os que veem a história humana como algo de todo aleatório. Se não houvesse regularidade alguma ou tendências amplamente previsíveis na vida social, seríamos incapazes de praticar ações com propósito. Não se trata de uma escolha entre leis férreas de um lado e o caos absoluto do outro. Toda sociedade, como toda ação humana, abre determinados futuros possíveis enquanto fecha outros. Mas essa interação entre liberdade e freio está longe de ser algum tipo de necessidade férrea. Se alguém tentar construir o socialismo em condições econômicas miseráveis, será grande, como vimos, a probabilidade de acabar havendo algum tipo de stalinismo. Esse é um padrão histórico comprovado, confirmado por todo um leque de experiências sociais desacertadas. Liberais e conservadores que não apreciam falar sobre leis históricas talvez alterassem seu discurso no que tange a esse aspecto específico. Contudo, afirmar que se está *fadado* a cair no stalinismo é fechar os olhos para as imprevisibilidades da história. Talvez o cidadão comum se rebele e assuma o poder, ou talvez um conjunto de nações afluentes inesperadamente corra em seu socorro, ou quem sabe ele acabe descobrindo que está sentado em cima do maior campo de petróleo do planeta e use isso para construir sua economia de forma democrática.

Mais ou menos o mesmo ocorre com o curso da história. Marx aparentemente não crê que os vários modos de produção, da escravidão de outrora ao capitalismo moderno, sigam um atrás do outro de acordo com algum padrão inalterável. Engels observou que a história "com frequência caminha aos trancos e barrancos e em zigue-zague".30 Para começar, diferentes modos de produção simplesmente não seguem um ao outro, podendo coexistir dentro da mesma sociedade. Em segundo lugar, Marx afirmava que suas opiniões sobre a transição do feudalismo para o capitalismo diziam respeito especificamente ao Ocidente e não

deveriam ser universalizadas. No que concerne aos modos de produção, nem toda nação precisa trilhar o mesmo caminho. Os bolchevistas foram capazes de saltar de uma Rússia parcialmente feudal para um Estado socialista sem ter de passar por um prolongado interlúdio de capitalismo amplo.

Marx acreditou em determinado momento que sua própria Alemanha teria de atravessar um estágio de governo burguês antes que a classe operária chegasse ao poder. Mais tarde, porém, parece ter abandonado tal crença, recomendando, pelo contrário, "uma revolução permanente", que eliminasse essas etapas. A visão tipicamente iluminista da história é a de um processo organicamente evolutivo, no qual, de forma espontânea, cada fase emerge da seguinte para constituir o todo que conhecemos como Progresso. A narrativa marxista, ao contrário, está marcada por violência, transtorno, conflito e descontinuidade. Existe progresso, mas, como disse Marx em seus escritos sobre a Índia, ele é como um deus horripilante que bebe néctar dos crânios dos assassinados.

Até que ponto Marx acredita na necessidade histórica? Essa não é uma questão apenas política e econômica, mas também moral. Ao que parece, ele não supõe que o feudalismo ou o capitalismo *tivessem* que se estabelecer. Dado um modo específico de produção, existem a partir daí vários caminhos possíveis. Naturalmente, há limites a essa latitude. Não seria possível sair do capitalismo consumista para a caça-coleta, a menos, talvez, que uma guerra nuclear surgisse nesse ínterim. Forças produtivas desenvolvidas tornariam tal reversão ao mesmo tempo totalmente desnecessária e profundamente indesejável. Mas existe uma mudança específica que Marx parecia ver como inevitável: a necessidade de haver capitalismo para haver socialismo. Motivado pelo interesse próprio, pela competição impiedosa e pela necessidade de expansão incessante, apenas o capitalismo é capaz de desenvolver as forças produtivas até o ponto em que, sob uma administração política diferente, o excedente por elas gerado possa ser usado para prover o bastante para todos. Para ter

socialismo, primeiro é preciso ter capitalismo, ou melhor, *você* talvez não precise ter capitalismo, mas *alguém* precisa. Marx achava que a Rússia talvez conseguisse alcançar uma forma de socialismo baseada na comuna camponesa em lugar de numa história de capitalismo industrial. Não imaginava, contudo, que isso pudesse ser viabilizado sem a ajuda dos recursos capitalistas de algum outro lugar. Uma nação específica não precisa ter atravessado o capitalismo, mas o capitalismo precisa existir em algum lugar para que aquela nação chegue ao socialismo.

Isso levanta alguns problemas morais espinhosos. Assim como alguns cristãos aceitam o mal como algo necessário ao plano de Deus para a humanidade, é possível interpretar, na leitura de sua obra, que Marx afirmava que o capitalismo, por mais voraz e injusto que seja, precisa ser suportado para o bem do socialismo que o futuro inevitavelmente trará em seu rastro. Não apenas suportado, mas ativamente encorajado. Existem pontos na obra de Marx nos quais ele saúda o crescimento do capitalismo, já que só assim o caminho para o socialismo seria desbravado. Numa palestra de 1847, por exemplo, ele defendeu o livre comércio como responsável por apressar o advento do socialismo. Igualmente desejava ver a unificação alemã sob o argumento de que ela promoveria o capitalismo alemão. Várias passagens em sua obra deixam entrever uma aprovação meio exagerada ante a perspectiva de uma classe capitalista progressiva servindo de empecilho à "barbárie".

A moralidade disso soa inequivocamente dúbia. Onde está a diferença dos *pogroms* homicidas executados em nome do futuro socialista por Stálin e Mao? Até que ponto o fim justifica os meios? Ademais, dado o fato de que poucos creem hoje na inevitabilidade do socialismo, não será esse mais um motivo para renunciar a um sacrifício tão brutal do presente no altar de um futuro que talvez jamais ocorra? Se o capitalismo é essencial ao socialismo, e se o capitalismo é injusto, isso não sugere que a injustiça é moralmente aceitável? Para haver justiça no futuro, será necessário ter havido injustiça no passado? Marx escreve em *Teorias da mais-valia* que "o desenvolvimento das habilidades da *espécie*

humana ocorre à custa da maioria dos indivíduos e mesmo das classes".31 Ele quer dizer que o bem da espécie acabará triunfando sob a forma do comunismo, mas que isso envolve um bocado de sofrimento e injustiça inelutáveis no caminho. A prosperidade material que no fim alicerçará a liberdade será o fruto da não liberdade.

Existe uma diferença entre fazer o mal na esperança de que o bem brote daí e buscar transformar o mal de outrem em algo útil. Os socialistas não perpetraram o capitalismo e são inocentes de seus crimes, mas, já que ele existe, parece racional tirar dele o melhor proveito. Isso é possível porque o capitalismo não é, claro, apenas nefasto. Pensar assim é ser drasticamente míope, um defeito do qual Marx não costumava sofrer. Como já vimos, o sistema alimenta tanto a liberdade quanto a barbárie, a emancipação junto com a escravização. A sociedade capitalista gera enorme riqueza, mas de uma forma incapaz de colocá-la ao alcance da maioria dos cidadãos. Ainda assim, tal riqueza pode sempre ser colocada ao seu alcance. Pode ser separada das formas aquisitivas, individualistas, que a geram, investida na comunidade como um todo e usada para reduzir ao mínimo o trabalho indesejável. Dessa maneira, poderá libertar homens e mulheres dos grilhões da necessidade econômica para uma vida em que sejam livres para realizar seu potencial criativo. Essa é a visão que Marx tem do comunismo.

Nada disso sugere que a ascensão do capitalismo tenha sido totalmente positiva. Melhor seria que a emancipação humana pudesse ser alcançada com bem menos sangue, suor e lágrimas. Nesse sentido, a teoria da história de Marx não é "teológica". Uma teoria teológica sustenta que cada fase da história surge inexoravelmente daquilo que havia antes. Cada etapa do processo é, em si, necessária e, juntamente com todas as outras etapas, indispensável para a consecução de determinado objetivo. Esse objetivo em si é inevitável e age como a dinâmica oculta de todo o processo. Nada nessa narrativa pode ser deixado de fora, e tudo, por mais aparentemente nefasto ou negativo, contribui para o bem do todo.

Não é isso o que o marxismo ensina. Dizer que o capitalismo pode ser a fonte de um futuro melhorado não é implicar que ele exista com essa finalidade. Nem o socialismo necessariamente deriva daí. Não é sugerir que os crimes do capitalismo se justifiquem pelo advento do socialismo. Nem afirmar que o capitalismo estava fadado a emergir. Modos de produção não necessariamente surgem. Não é como se estivessem ligados a todas as etapas anteriores por alguma lógica interna. Nenhuma etapa do processo existe para o bem das demais. É possível pular etapas, como aconteceu com os bolchevistas. E o fim de forma alguma está garantido. Para Marx, a história não se move numa direção específica. O capitalismo pode ser usado para construir o socialismo, e em sentido algum isso implica que todo o processo histórico esteja trabalhando em segredo para a consecução dessa meta.

Assim, a era capitalista moderna tem seus indiscutíveis benefícios. Apresenta muitíssimos aspectos, dos anestésicos e da reforma penal ao saneamento eficaz e à liberdade de expressão, coisas preciosas em si, não apenas porque um futuro socialista pode descobrir uma forma de fazer uso delas. Isso, contudo, não significa, necessariamente, que o sistema esteja, afinal, absolvido. É possível argumentar que, ainda que a sociedade de classes acabe levando, afinal, ao socialismo, o preço que a humanidade terá sido obrigada a pagar por esse feliz resultado é simplesmente alto demais. Quanto tempo seria preciso para que um mundo socialista sobrevivesse e quão vigorosamente ele teria de florescer a fim de justificar, em retrospecto, os sofrimentos da história classista? Será que algum dia conseguiria chegar a tanto ou esses sofrimentos permaneceriam, como Auschwitz, injustificáveis? O filósofo marxista Max Horkheimer comenta que "o percurso da história passa por cima do luto e do sofrimento dos indivíduos. Existe uma série de conexões explanatórias entre esses dois fatos, mas nenhuma justificativa genuína".[32]

O marxismo não costuma ser encarado como uma visão trágica do mundo. Seu último ato — o comunismo — parece otimista demais para

isso. No entanto, deixar de reconhecer seu tom trágico é perder muito de sua profundidade complexa. A narrativa marxista não é trágica no sentido de acabar mal, mas uma narrativa não precisa acabar mal para ser trágica. Ainda que homens e mulheres encontrem, afinal, alguma gratificação, é trágico que seus ancestrais tenham tido de passar pelo inferno a fim de que isso aconteça. E muitos haverão de ficar pelo caminho, esquecidos e sem se sentirem realizados. Salvo por alguma ressurreição literal, jamais compensaremos esses milhões de desaparecidos. A teoria da história de Marx é trágica precisamente nesse particular.

Trata-se de uma característica bem-captada por Aijaz Ahmad, falando de Marx quanto à destruição da massa camponesa, mas a observação tem uma aplicação mais geral à sua obra. Existem, escreve ele,

> uma sensação de transtorno colossal e de perda irreparável; um dilema moral em que nem o novo nem o velho podem ser plenamente corroborados; o reconhecimento de que o sofredor era ao mesmo tempo decente e defeituoso; o reconhecimento também de que a história de vitórias e derrotas é, na verdade, uma história de produções materiais; e o vislumbre de uma esperança de que, no fim, algo de bom ainda resulte dessa história impiedosa.[33]

A tragédia não é necessariamente sem esperança, mas, quando a corrobora, faz isso tremendo de medo, com uma expressão horrorizada.

Há, finalmente, outro ponto digno de nota. Vimos que o próprio Marx supõe que o capitalismo seja indispensável para o socialismo, mas será que isso é fato? E se for o caso de buscar o desenvolvimento das forças produtivas a partir de um nível bem baixo, mas, na medida do possível, de maneiras compatíveis com os valores socialistas democráticos? Seria uma tarefa extremamente difícil, mas, em termos gerais, essa era a visão de alguns membros da Oposição Esquerdista na Rússia bolchevista. E,

embora tenha sido um projeto falido, há fortes argumentos no sentido de que seria essa a estratégia correta a adotar naquelas circunstâncias. E se, de todo modo, o capitalismo jamais tivesse ocorrido? Será que a humanidade não teria encontrado algum meio menos atroz de promover a evolução daquilo que Marx encara como seus bens mais preciosos — a prosperidade material, uma abastança de poderes criativos humanos, autodeterminação, comunicações globais, liberdade individual, uma cultura magnífica e daí por diante? Será que uma história alternativa não poderia ter parido gênios como Rafael e Shakespeare? E quanto ao florescimento das artes e das ciências na Grécia, na Pérsia, no Egito, na China, na Índia, na Mesopotâmia e em outros locais do mundo antigo? A modernidade capitalista foi realmente necessária? Como medir o valor da ciência moderna e da liberdade humana em relação aos bens espirituais das sociedades tribais? O que acontece quando pomos a democracia num prato da balança e o Holocausto no outro?

A pergunta pode se revelar mais do que acadêmica. Imaginemos que um punhado de nós tivesse de encontrar o caminho para sair de um cataclismo nuclear ou ambiental e dar início à tarefa hercúlea de tornar a construir, do nada, a civilização. Cientes das causas da catástrofe, será que não teríamos o bom senso de experimentar dessa vez o jeito socialista?

Capítulo IV

> O marxismo é um sonho de utopia. Ele crê na possibilidade de uma sociedade perfeita, sem dificuldades, sofrimentos, violência ou conflito. Sob o comunismo não haverá rivalidade, egoísmo, possessividade, competição ou desigualdade. Ninguém será superior ou inferior a outrem. Ninguém trabalhará, os seres humanos viverão em total harmonia uns com os outros, e o fluxo de bens materiais será interminável. Essa visão espantosamente ingênua brota de uma fé crédula na natureza humana. A maldade humana é simplesmente ignorada. Por sermos criaturas naturalmente egoístas, aquisitivas, agressivas e competitivas, e por não existir engenharia social capaz de alterar tal fato faz com que tudo isso, simplesmente, seja esquecido. A visão pueril de Marx sobre o futuro reflete a irrealidade absurda de sua política como um todo.

"Então, será que ainda haverá acidentes rodoviários nessa sua utopia marxista?" é o tipo de indagação irônica com a qual os marxistas acabaram se habituando a lidar. O comentário revela mais a ignorância de quem indaga do que as ilusões do marxista, pois, se utopia significa uma sociedade perfeita, "utopia marxista" é um paradoxo.

Existem, por acaso, usos bem mais interessantes da palavra "utopia" na tradição marxista.[34] Um dos maiores revolucionários marxistas ingleses, William Morris, produziu uma inesquecível obra de utopia em *Notícias de lugar nenhum*, que, diferentemente de quase todas as obras utópicas de hoje, detalhava o processo de mudança política acontecera.

Quando se trata do uso cotidiano do termo, porém, deveria ser dito que Marx não demonstra o menor interesse em um futuro livre de sofrimento, morte, perda, fracasso, colapso, conflito, tragédia nem mesmo trabalho. Na verdade, ele não demonstra muito interesse pelo futuro em si. É um fato notório quanto à sua obra que ele tem pouquíssimo a dizer em detalhes sobre a aparência de uma sociedade socialista ou comunista. Seus críticos, portanto, podem acusá-lo de uma vagueza imperdoável, mas dificilmente poderão, ao mesmo tempo, acusá-lo de elaborar esquemas utópicos. É o capitalismo, não o marxismo, que faz transações futuras. Em *A ideologia alemã*, Marx rejeita a ideia do comunismo como "um ideal ao qual a realidade terá de se ajustar". Ele o vê como "o movimento real que abole o presente estado de coisas".35

Assim como os judeus eram proibidos, tradicionalmente, de prever o futuro, Marx, o judeu secular, permanece totalmente em silêncio sobre aquilo que nos aguarda. Vimos que ele provavelmente pensava que o socialismo era inevitável, mas tem incrivelmente pouco a dizer sobre como se pareceria. Existem várias razões para tal reticência. Para começar, o futuro não existe, o que faz com que forjar imagens seja um tipo de mentira. Fazê-lo poderia também sugerir que o futuro é predeterminado — que reside em algum domínio sombrio esperando que o descubramos. Vimos que em certo sentido Marx sustentava que o futuro era inevitável, mas o inevitável não é, necessariamente, o desejável. A morte também é inevitável, mas, aos olhos da maioria, não é desejável. O futuro pode ser predeterminado, mas isso não é motivo para supor que ele será uma melhoria em relação ao que temos no momento. O inevitável, como vimos, costuma ser bastante desagradável. O próprio Marx precisava estar mais ciente disso.

Prever o futuro, contudo, não é apenas sem sentido. Pode, com efeito, ser destrutivo. Ter poder até sobre o futuro é uma forma de dar a nós mesmos uma falsa sensação de segurança. É uma tática para nos resguardar da natureza indefinida do presente, com toda a sua

precariedade e imprevisibilidade. É usar o futuro como uma espécie de fetiche — como um ídolo confortador ao qual nos apegarmos como um bebê ao seu paninho. É um valor absoluto que não nos deixará na mão, pois (já que inexiste) está protegido dos ventos da história como um fantasma. Também é possível tentar monopolizar o futuro como forma de dominar o presente. Os verdadeiros adivinhos do nosso tempo não são párias cabeludos, que esbravejam e causam alarme prevendo a morte do capitalismo, mas, sim, os especialistas contratados pelas corporações transnacionais para xeretar as entranhas de nosso sistema e garantir aos governantes que seus lucros estarão garantidos por mais dez anos. O profeta, ao contrário, não é, de forma alguma, um clarividente. Equivoca-se quem crê que os profetas bíblicos buscavam prever o futuro. Em vez disso, o profeta denuncia a ganância, a corrupção e a ânsia de poder atuais, alertando-nos para o fato de que, a menos que mudemos nossos métodos, poderemos muito bem não ter futuro. Marx era um profeta, não um adivinho.

Existe outra razão para que Marx fosse cauteloso quanto a imagens do futuro: havia um bocado delas em sua época — e quase todas vindas de radicais irremediavelmente idealistas. A ideia de que a história segue adiante e para o alto até chegar a um estado de perfeição não é esquerdista. Era lugar-comum no Iluminismo do século XVIII, que não ficou propriamente famoso por seu socialismo revolucionário. Refletia a confiança da classe média europeia em sua exuberante fase inicial. A razão se encontrava no processo de subjugar o despotismo, a ciência começava a derrotar a superstição, e a paz estava botando a guerra para correr. Como resultado, o todo da história humana (que para a maioria desses pensadores significa a Europa) culminaria num estado de liberdade, harmonia e prosperidade comercial. É bem pouco provável que a praga mais famosa da história para as classes médias tivesse avalizado essa ilusão condescendente. Como vimos, Marx efetivamente acreditava em progresso e civilização, mas achava que, ao menos até então, eles haviam se revelado inseparáveis da barbárie e da ignorância.

Isso não quer dizer que Marx nada tenha aprendido com pensadores utópicos como Fourier, Saint-Simon ou Robert Owen. Se às vezes era rude a respeito deles, também podia elogiar suas ideias, que, às vezes, eram admiravelmente progressistas. (Nem todas, porém. Fourier, que cunhou o termo "feminismo" e cuja unidade social ideal se destinava a conter exatamente 1.620 indivíduos, acreditava que na sociedade futura o chá seria transformado em limonada. O próprio Marx haveria de preferir um bom Riesling). O que despertava a objeção de Marx, entre outras coisas, era a crença dos utópicos na própria capacidade de vencer seus oponentes unicamente por meio do poder da argumentação. A sociedade, para eles, era uma batalha de ideias, não um choque de interesses materiais. Marx, ao contrário, adotou uma visão cética dessa fé no diálogo intelectual. Estava ciente de que as ideias que realmente prendem homens e mulheres surgem da prática rotineira, não do discurso de filósofos ou de sociedades debatedoras. Quem quiser saber aquilo em que homens e mulheres creem precisa dar uma olhada no que eles fazem, não no que dizem.

Esquemas utópicos, segundo Marx, só serviam para distrair das tarefas políticas do presente. A energia gasta aí poderia ser mais bem-aproveitada a serviço da luta política. Sendo um materialista, Marx tinha um pé atrás quanto a ideias divorciadas da realidade histórica e acreditava haver, em geral, boas razões históricas para tal separação. Qualquer um que disponha de tempo pode esboçar esquemas elaborados para um futuro melhor, assim como qualquer um pode fazer projetos intermináveis para um incrível romance que jamais chegará a escrever justamente porque vive fazendo projetos intermináveis para ele. A questão para Marx não é sonhar com um futuro ideal, mas sanar as contradições no presente que impedem a ocorrência de um futuro melhor. Uma vez atingida essa meta, não haverá mais necessidade de gente como ele.

Em *A guerra civil na França*, Marx escreve que os operários revolucionários "não têm ideais a realizar exceto libertar os elementos da

nova sociedade dos quais a velha sociedade burguesa em ruínas está prenha".36 A esperança para um futuro melhor não pode ser apenas um desejoso "não seria ótimo se...". Para que seja mais do que uma fantasia vã, um futuro radicalmente diferente não pode ser tão somente desejável, mas também viável, e, para ser viável, precisa estar ancorado nas realidades do presente. Não pode simplesmente ser despejado no presente, vindo de algum espaço sideral político. É preciso haver um meio de escanear ou radiografar o presente que mostre determinado futuro como um potencial dentro dele. Do contrário, apenas se conseguirá fazer com que o povo deseje infrutiferamente, e para Freud isso é adoecer de neurose.

Assim, existem forças no presente que apontam para além dele. O feminismo, por exemplo, é um movimento político em ação agora, mas ele trabalha por um futuro que deixaria boa parte do presente um bocado para trás. Para Marx, é a classe operária — ao mesmo tempo uma realidade presente e o agente por meio do qual ela será transformada — que fornece o elo entre presente e futuro. As políticas emancipadoras inserem o primeiro passo do futuro no coração do presente. Elas representam uma ponte entre o presente e o futuro, o ponto onde os dois se cruzam. E ambos são alimentados pelos recursos do passado, no sentido das preciosas tradições políticas que precisam de luta para ser mantidas vivas.

Alguns conservadores são utópicos, mas sua utopia reside no passado, e não no futuro. Segundo a visão que têm, a história tem sido um longo e lúgubre declínio de uma era de ouro situada na época de Adão, Virgílio, Dante, Shakespeare, Samuel Johnson, Jefferson, Disraeli, Margaret Thatcher ou praticamente qualquer nome que se mencione. Isso é tratar o passado como uma espécie de fetiche, mais ou menos como alguns pensadores utópicos fazem com o futuro. A verdade é que o passado não existe mais do que o futuro, ainda que dê a sensação de existir. Mas também existem conservadores que rejeitam esse mito da Queda com o argumento de que qualquer era é tão abominável quanto

as outras. A boa notícia para eles é que as coisas não vêm piorando; a má notícia é que isso se deve ao fato de não poderem se deteriorar ainda mais. O que governa a história é a natureza humana, que (a) está em um estado de chocante degradação e (b) é absolutamente inalterável. A maior loucura — com efeito, crueldade — é tentar homens e mulheres com ideais que lhes são completamente inalcançáveis. Os radicais apenas acabam por conseguir despertar ódio nos indivíduos e depois mergulhar na culpa e no desespero por tê-los encorajado a almejar coisas melhores.

Começar de onde estamos talvez não soe como a melhor receita para a transformação política. O presente mais parece um obstáculo para tal mudança do que uma ocasião para empreendê-la. Como observou o irlandês estereotipicamente tapado quando lhe perguntaram qual o caminho para a estação ferroviária: "Bem, eu não partiria daqui." O comentário não é ilógico como pensariam alguns, o que também se aplica ao irlandês. Significa "Você chegaria lá mais rápida e diretamente se não partisse deste lugar inconveniente e fora de mão". Os socialistas hoje poderiam muito bem se solidarizar com a sensação. Pode-se imaginar um típico irlandês, depois de inspecionar a Rússia pós-revolução bolchevista prestes a embarcar na empreitada de construir o socialismo num país sitiado, isolado e semi-indigente, comentar: "Bem, eu não partiria daqui."

Mas não existe, é claro, nenhum outro lugar de onde partir. Um futuro diferente precisa ser o futuro desse presente específico. E a maior parte do presente é feita do passado. Nada temos com que formatar um futuro, senão as poucas e inadequadas ferramentas que herdamos da história. E essas ferramentas estão maculadas pelo legado de falta de escrúpulos e exploração pelo qual elas nos chegaram. Marx escreve em *Crítica ao Programa de Gotha* sobre como a nova sociedade estará marcada com os sinais de nascença da velha ordem de cujo útero emerge. Assim, não existe um ponto "puro" a partir do qual começar. Acreditar em sua existência é a ilusão do chamado ultraesquerdismo (um "distúrbio infantil", como chamava Lênin),[37] que, em seu fanatismo

revolucionário, se recusa a ter algo a ver com as ferramentas comprometidas do passado: reforma social, sindicatos, partidos políticos, democracia parlamentarista e daí por diante, conseguindo, assim, acabar de forma tão imaculada e impotente.

O futuro, portanto, não deve ser apenas atrelado ao presente, como um adolescente está atrelado à infância, mas precisa, de alguma forma, ser detectável dentro dele. Isso não significa dizer que esse futuro possível esteja fadado a chegar, assim como não se pode garantir que uma criança necessariamente chegará à adolescência. Ela pode morrer de leucemia antes. É, sim, reconhecer que, em função de um presente específico, nem todo velho futuro é possível. O futuro está em aberto, mas não totalmente. Nem tudo já acontecido é passível de acontecer outra vez. O lugar onde eu posso estar daqui a dez minutos depende, entre outras coisas, de onde me encontro agora. Ver o futuro como um potencial dentro do presente não é como ver um ovo como uma galinha potencial. A menos que seja quebrado em pedaços ou cozido para um piquenique, o ovo se transformará em galinha em virtude de uma lei da natureza. A natureza, porém, não garante que o socialismo virá na esteira do capitalismo. Existem muitos futuros diferentes implícitos no presente, alguns bem menos atraentes do que outros.

Ver o futuro assim é, entre outras coisas, uma salvaguarda contra falsas imagens dele. É rejeitar, por exemplo, a complacente visão "evolucionista" do futuro, que o encara simplesmente como mais do presente, ou, simplesmente, o presente em sentido amplo. Essa, de maneira geral, é a forma como nossos governantes gostam de encarar o futuro — como melhor do que o presente, mas uma confortável continuidade deste. Surpresas desagradáveis serão reduzidas ao mínimo. Não haverá traumas nem cataclismos, apenas uma constante melhoria no que já temos. Essa visão era conhecida até pouco tempo como o Fim da História, antes que os islâmicos radicais, de forma inconveniente, tornassem a trazê-la à tona com violência. Também pode ser chamada de "teoria peixinho dourado da história", visto que ela sonha com uma

existência segura, mas monótona, como a vida de um peixe dourado parece ser. Ela paga para se livrar de sacudidelas dramáticas criando um tédio absoluto e assim deixa de ver que, embora o futuro possa acabar se revelando bem pior do que o presente, a única certeza é que ele será muito diferente. Um motivo pelo qual os mercados financeiros explodiram alguns anos atrás foi o fato de dependerem de modelos que supunham que o futuro seria muito semelhante ao presente.

O socialismo, ao contrário, representa em certo sentido uma ruptura decisiva com o presente. A história precisa ser rompida e refeita — não porque os socialistas arbitrariamente preferem a revolução à reforma, sendo bestas sedentas de sangue surdas à voz da moderação, mas devido à gravidade da doença que precisa ser curada. Falo "história", mas Marx reluta em dignificar tudo que aconteceu até agora com esse título. Para ele, tudo que conhecemos até hoje é "pré-história" — o que vale dizer uma variação atrás da outra sobre opressão e exploração humanas. O único ato verdadeiramente histórico seria abandonar essa narrativa sombria em troca da história propriamente dita. Como socialista, há que se estar preparado para descrever com um mínimo de detalhes como isso seria alcançado e que instituições estariam envolvidas. Mas, para que a nova ordem social seja genuinamente transformadora, é necessário haver um limite estrito quanto ao que se pode dizer sobre ela agora. Só podemos, afinal, descrever o futuro em termos do que colhemos no passado e no presente, e um futuro que rompesse radicalmente com o presente nos deixaria em apuros ante os limites da nossa linguagem. Como o próprio Marx comenta em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, "ali [no futuro socialista], o conteúdo vai além da forma". Raymond Williams enfatiza basicamente o mesmo em *Cultura e sociedade 1780-1950,* quando escreve:

> Temos de planejar o que pode ser planejado, segundo nossa decisão coletiva. No entanto, a ênfase da ideia de cultura está correta quando

> nos recorda que uma cultura, em essência, não é planejável. Temos de garantir os meios de vida e os meios da comunidade, mas aquilo que, então, será vivido graças a esses meios não somos capazes de saber ou dizer.[38]

Pode-se dizer o mesmo de outra forma. Se tudo que aconteceu até agora é "pré-história", então isso é bem mais previsível do que o que Marx considerava a história propriamente dita. Se fatiarmos a história passada em qualquer ponto e examinarmos um corte transversal, saberemos, antes mesmo de chegar a ver, algo sobre o que encontraremos. Descobriremos, por exemplo, que a grande maioria de homens e mulheres nesse período está levando vidas em grande parte infrutíferas em benefício de uma elite governante. Descobriremos que o Estado político, seja qual for sua forma, está preparado para usar a violência de tempos em tempos a fim de manter tal situação. Descobriremos que um bocado do mito, da cultura e do pensamento desse período fornece algum tipo de legitimidade a essa situação. Provavelmente também descobriremos algum tipo de resistência a tal injustiça entre os explorados.

Uma vez removidos esses entraves ao florescimento humano, porém, é bem mais difícil dizer o que há de acontecer, porque homens e mulheres serão, então, muito mais livres para se comportar como lhes convier, dentro dos limites da sua responsabilidade uns com os outros. Se forem capazes de gastar mais do próprio tempo naquilo que hoje chamamos de atividades de lazer do que dando duro no trabalho, esse comportamento se tornará ainda mais difícil de prever. Digo "o que hoje chamamos de atividades de lazer" porque se de fato tivermos utilizado os recursos acumulados pelo capitalismo para liberar do trabalho um grande número de indivíduos, deixaremos de chamar de "lazer" o que eles farão com seu tempo. Isso porque a noção de lazer depende da existência de seu oposto (trabalho), assim como a definição de guerra

depende da existência de algum conceito de paz. Também deveríamos recordar que as chamadas atividades de lazer podem ser ainda mais extenuantes e rigorosas do que a mineração de carvão. O próprio Marx defende esse ponto. Alguns esquerdistas ficaram desapontados ao ouvir que não ter de trabalhar não significa, necessariamente, ficar deitado o dia todo fumando baseados.

Tomemos, como analogia, o comportamento dos indivíduos na prisão. É fácil dizer que os prisioneiros se ocupam o dia todo porque suas atividades são estritamente reguladas. Os guardiões podem prever com alguma certeza o que eles estarão fazendo numa quarta-feira às cinco da tarde e, se não puderem, talvez acabem sendo chamados à presença do diretor. Uma vez devolvidos à sociedade, porém, fica muito mais difícil seguir o rastro desses presos, salvo por aparelhos eletrônicos. Eles passam, por assim dizer, da "pré-história" de seu encarceramento para a história propriamente dita, ou seja, têm liberdade para determinar sua existência, em lugar de tê-la determinada por forças externas. Para Marx, o socialismo é o ponto no qual começamos coletivamente a determinar nosso destino. Ele é a democracia assumida com plena seriedade, em vez de uma democracia como (na maioria das vezes) uma farsa política. E o fato de que os indivíduos estejam mais livres significa que será mais difícil dizer o que eles estarão fazendo às cinco da tarde de uma quarta-feira.

Um futuro genuinamente diferente não seria uma mera extensão do presente nem uma ruptura absoluta com ele. Se fosse uma ruptura absoluta, como poderíamos reconhecê-lo? No entanto, se pudéssemos descrevê-lo com bastante facilidade na linguagem do presente, em que sentido seria ele genuinamente diferente? A ideia de emancipação de Marx rejeita tanto as continuidades tranquilas quanto as rupturas totais. Nesse sentido, Marx é a mais rara das criaturas, um visionário que também é um realista sóbrio. Passa das fantasias do futuro para o funcionamento prosaico do presente, mas é bem aí que encontra um futuro imensamente enriquecido a ser desencadeado. Ele se mostra mais

sombrio do que muitos pensadores quanto ao passado, porém mais esperançoso do que a maioria deles sobre o porvir.

Realismo e visão aqui andam de mãos dadas: ver o presente como ele verdadeiramente é significa vê-lo à luz de sua possível transformação. Do contrário, simplesmente não o vemos direito, assim como não teríamos uma compreensão plena do que representa ser um bebê se não nos déssemos conta de que se trata de um adulto potencial. O capitalismo deu à luz poderes e possibilidades extraordinários, aos quais, ao mesmo tempo, cria entraves, e é por isso que Marx pode ser esperançoso sem virar um defensor veemente do progresso e brutalmente realista sem ser cínico ou derrotista. É característica da visão trágica encarar o pior sem receio, mas superá-lo por meio do próprio ato de assim agir. Marx, como vimos, é, sob certos aspectos, um pensador trágico, o que não significa chamá-lo de pessimista.

Por um lado, os marxistas são tipos teimosos, céticos quanto ao moralismo nobre e temerosos do idealismo. Com suas mentes naturalmente desconfiadas, tendem a procurar os interesses materiais que espreitam por trás da retórica política. Vivem alerta ao prosaico, em geral forças ignóbeis subjacentes ao discurso piedoso e às visões sentimentais. No entanto, isso acontece porque desejam libertar homens e mulheres dessas forças, na crença de ser capazes de coisas melhores. Assim, combinam sua teimosia com uma fé na humanidade. O materialismo é demasiadamente pé no chão para ser ludibriado por uma retórica macia, mas demasiadamente esperançoso quanto à melhoria das coisas para ser cínico. Houve combinações piores na história da humanidade.

Pensemos no inflamado slogan do movimento estudantil de 1968 em Paris: “Seja realista: exija o impossível!” Apesar da hipérbole, o slogan é bastante preciso. O que é realisticamente necessário para consertar a sociedade está além dos poderes do sistema dominante e, nesse sentido, é impossível. Mas é realista crer que o mundo possa em princípio ser imensamente melhorado. Aqueles que debocham da ideia de que uma

mudança social de peso é possível são completos fantasistas. Os verdadeiros sonhadores são os que negam que qualquer coisa além de uma mudança pingada possa jamais ocorrer. Esse pragmatismo tinhoso é tão ilusório quanto alguém achar que é Maria Antonieta. Tais tipos vivem em perigo de ser pegos pelo contrapé pela história. Alguns ideólogos feudais, por exemplo, negavam que um sistema econômico "artificial" como o capitalismo pudesse um dia vingar. Existem também os indivíduos tristes, autoenganados, sujeitos a alucinações que lhes dizem que, se houver mais tempo e mais esforço, o capitalismo produzirá um mundo de abundância para todos. Para esses, isso ainda não aconteceu apenas por causa de um lamentável acidente. Eles não veem que a desigualdade é tão natural para o capitalismo quanto o são, para Hollywood, o narcisismo e a megalomania.

O que Marx encontra no presente é uma colisão letal de interesses. Enquanto, porém, um pensador utópico talvez nos exortasse a superar tais conflitos em nome do amor e da camaradagem, o próprio Marx segue uma linha bem diversa. Na verdade, ele acredita em amor e camaradagem, mas não acha que estes serão alcançados por meio de uma falsa harmonia. Os explorados e os despossuídos não devem abandonar seus interesses, que é o que seus patrões esperam que eles façam, mas, ao contrário, precisam fazer pressão por isso o tempo todo. Só então uma sociedade acima do interesse próprio talvez venha, finalmente, a emergir. Não existe nada de errado em defender os próprios interesses se a alternativa for acariciar os próprios grilhões num falso espírito de autossacrifício.

Os críticos de Marx talvez considerem de mau gosto essa ênfase nos interesses classistas, mas não podem afirmar, com o mesmo fôlego de Marx, uma noção impossivelmente cor-de-rosa da natureza humana. Apenas partindo do presente não redimido, submetendo-se à lógica corrompida, é possível esperar seguir adiante e além dele. Também isso pertence ao espírito tradicional da tragédia. Somente aceitando que as contradições são peculiares à natureza da sociedade classista, e não as

negando num espírito de sereno desinteresse, é possível liberar a riqueza humana que elas contêm. É nos pontos em que a lógica do presente se desfaz e toma o rumo do impasse e da incoerência que Marx, surpreendentemente, encontra o esboço de um futuro transfigurado. A verdadeira imagem do futuro é o fracasso do presente.

O marxismo, como reclamam alguns de seus críticos, tem uma visão idealizada da natureza humana. Ele sonha tolamente com um futuro no qual todos buscarão a camaradagem e a cooperação. A rivalidade, a inveja, a desigualdade, a violência, a agressão e a competição terão sido banidas da face da Terra. Pouco existe na obra de Marx para alicerçar essa afirmação bizarra, mas um bom punhado de seus críticos reluta em deixar que os fatos estraguem seus argumentos. Estão convencidos de que Marx antecipou um estado de virtude humana conhecido como comunismo ao qual até o arcanjo Gabriel teria dificuldade para fazer jus. Ao fazê-lo, Marx, voluntária ou descuidadamente, ignorou o estado de coisas defeituoso, torto, perpetuamente descontente que atende pelo nome de natureza humana.

Alguns marxistas reagiram a tal acusação afirmando que, se Marx ignorou a natureza humana, foi porque não acreditava nessa noção. Nessa visão, o conceito de natureza humana não passa de uma forma para nos manter politicamente em nosso lugar. Ele sugere que os seres humanos são criaturas frágeis, corruptas, egoístas; que isso permanece inalterável ao longo de toda a história e que é a pedra sobre a qual qualquer tentativa de mudança radical há de fracassar. “Não se pode mudar a natureza humana” é uma das objeções mais comuns à política revolucionária. Contra isso, alguns marxistas insistem em que não existe uma essência imutável nos seres humanos. Em sua opinião, é nossa história, não nossa natureza, que nos faz ser o que somos, e, como a história tem tudo a ver com mudança, podemos nos transformar alterando nossas condições históricas.

Marx não era adepto integral desse argumento "historicista". A prova é que acreditava na natureza humana, e estava certo, como defende Norman Geras em um excelente livrinho.[39] Marx não via isso como algo que atropelasse a importância do indivíduo; ao contrário, considerava tratar-se de um aspecto paradoxal de nossa natureza comum sermos todos individualizados. Em seus primeiros trabalhos, ele fala do que chama de "seres genéricos" humanos, que, na verdade, não passam de uma versão materialista da natureza humana. Em virtude da natureza de nossos corpos materiais, somos animais carentes, batalhadores, sociáveis, sexuais, comunicativos e autoexpressivos, que precisam uns dos outros para sobreviver, mas que acabam descobrindo uma realização no já citado companheirismo superior à sua utilidade social. Se me permitem citar um comentário anterior de minha autoria:

> Se, em princípio, outra criatura é capaz de falar conosco, executar trabalho braçal a nosso lado, interagir sexualmente, produzir algo que pareça vagamente arte no sentido de dar a impressão de ser bastante sem sentido, se é capaz de sofrer, fazer piadas e morrer, então é possível deduzir desses fatos biológicos um enorme número de consequências morais e até políticas.[40]

Esse argumento, conhecido tecnicamente como antropologia filosófica, anda bastante fora de moda hoje, mas era o que Marx defendia em seus primeiros trabalhos, e não existe motivo convincente para crer que ele o tenha abandonado mais tarde.

Por sermos criaturas batalhadoras, com anseios e linguagem, somos capazes de transformar nossas condições ao longo do processo conhecido como história. Ao fazer isso, acabamos, ao mesmo tempo, transformando a nós mesmos. A mudança, em outras palavras, não é o oposto da natureza humana. É possível porque somos seres criativos, indefinidos, inacabados. Isso, pelo que sabemos, não é válido para as

doninhas. Por causa da natureza de seus corpos materiais, as doninhas não têm história. Nem política, a menos que a estejam mantendo astuciosamente escondida. Não existe motivo para temer que um dia elas possam vir a nos governar, mesmo considerando que talvez fizessem um trabalho um bocado melhor do que nossos líderes atuais. Pelo que sabemos, as doninhas não podem ser social-democratas ou ultranacionalistas. Os seres humanos, contudo, são animais políticos por natureza — não só por viver em comunidade uns com os outros, mas porque precisam de um sistema para reger sua vida material. Precisam também de um sistema para reger suas vidas sexuais. Porque a sexualidade, do contrário, poderia revelar-se socialmente perturbadora. O desejo, por exemplo, não respeita diferenças sociais. Mas esse também é um motivo pelo qual os seres humanos precisam da política. A forma como produziram até hoje sua existência material sempre envolveu exploração e desigualdade, e um sistema político é necessário para conter os conflitos resultantes. Imaginaríamos, também, que animais humanos tivessem várias formas simbólicas para representar tudo isso para si próprios, quer chamemos de arte, mito ou ideologia.

Para Marx, fomos equipados de determinados poderes e habilidades por nossa natureza material. E somos mais humanos do que nunca quando livres para utilizar tais poderes como um fim em si mesmo, em vez de apenas com um propósito puramente utilitário. Esses poderes e essas habilidades são sempre historicamente específicos, mas têm um alicerce em nossos corpos e alguns se alteram muito pouco de uma cultura humana para outra. Dois indivíduos de culturas bastante diferentes que não falam a mesma língua podem facilmente cooperar em tarefas práticas. Isso acontece porque o corpo físico que têm em comum gera seu próprio conjunto de suposições, expectativas e compreensões.[41] Todas as culturas humanas conhecem a dor e o êxtase, o trabalho e a sexualidade, a amizade e a inimizade, a opressão e a injustiça, a doença e a mortalidade, os laços de sangue e a arte. É verdade que às vezes elas conhecem tais coisas em um estilo cultural

bem diferente. A morte não é a mesma coisa em Madras e em Manchester, mas morremos, de todo jeito. O próprio Marx escreve em *Manuscritos econômicos e filosóficos* que "o homem como ser humano objetivo e sensual é, assim, um ser *sofredor* — e porque sente que sofre, um ser *veemente*". A morte, pondera Marx, é uma vitória desagradável da espécie sobre o indivíduo. Faz diferença para homens e mulheres, escreve Marx em *O capital*, se suas mortes são prematuras, suas vidas mais curtas do que precisavam ser em virtude do trabalho estafante, ou atingidas por acidente, lesões ou doença. O comunismo pode ver o fim do trabalho estafante, mas é difícil crer que Marx vislumbre uma ordem social sem acidentes, lesões ou doenças, assim como decididamente não podia vislumbrá-la sem morte.

Se não partilhássemos tanta humanidade básica comum, a visão socialista da cooperação global seria infrutífera. No volume I de *O capital*, Marx fala da "natureza humana em geral e depois [...] conforme modificada em cada época histórica". Existe muita coisa nos seres humanos que dificilmente varia ao longo da história — um fato que o pós-modernismo nega ou descarta como meramente trivial, em parte por causa de seu preconceito irracional contra a natureza e a biologia, em parte por achar que toda conversa sobre naturezas é uma forma de negar a mudança[42] e em parte por tender a encarar toda mudança como positiva e toda permanência como negativa, opinião partilhada com os "modernizadores" capitalistas existentes em qualquer lugar. A verdade — banal demais para o gosto dos intelectuais — é que alguns tipos de mudança são catastróficos e alguns tipos de permanência, profundamente desejáveis. Seria uma pena, por exemplo, se todos os vinhedos franceses fossem queimados amanhã, assim como se uma sociedade não sexista durasse apenas três semanas.

Os socialistas falam muito de opressão, injustiça e exploração, mas, se isso fosse tudo que a humanidade jamais tivesse experimentado, seríamos incapazes de identificar essas coisas pelo que são. Nós as veríamos simplesmente como nossa condição natural. Talvez nem lhes

déssemos nomes específicos. Para ver uma relação como exploradora é preciso ter alguma ideia do que seja um relação não exploradora. Não é necessário apelar para a ideia da natureza humana para tanto; pode-se apelar, em vez disso, para os fatores históricos. É plausível, porém, afirmar que existem aspectos de nossa natureza que atuam como uma espécie de norma a esse respeito. Os seres humanos, por exemplo, nascem todos "prematuramente". Durante muito tempo após o nascimento, são incapazes de cuidar de si mesmos, tendo necessidade, em consequência, de um prolongado período de assistência (segundo os psicanalistas, é essa experiência desmedidamente prolongada de dependência que tanto perturba as nossas psiques mais tarde. Se os bebês pudessem se pôr de pé e sair andando ao nascer, um bocado do sofrimento humano seria evitado, e não apenas no sentido de não mais haver crianças choronas atrapalhando nosso sono). Ainda que os cuidados recebidos sejam péssimos, os bebês logo assimilam uma noção do que é cuidar dos outros. Esse é um dos motivos por que, mais tarde, talvez sejam capazes de identificar todo um estilo de vida como insensível às necessidades humanas. Nesse sentido, podemos passar do nascimento prematuro para a política.

As necessidades essenciais à nossa sobrevivência e ao nosso bem-estar, como estar alimentado, aquecido e abrigado, aproveitar a companhia dos outros, escapar da escravidão e do abuso e daí por diante, podem funcionar como uma base para a crítica política, no sentido de que qualquer sociedade que não satisfaça tais requisitos nitidamente está deixando a desejar. Podemos, é claro, levantar objeções a tais sociedades com base em argumentos mais locais ou culturais, mas dizer que elas violam algumas das exigências mais fundamentais da nossa natureza carrega ainda mais força. Por isso é um erro pensar que a ideia de natureza humana não passa de uma apologia do status quo. Ela também pode agir como um poderoso desafio a ele.

Em trabalhos antigos, como *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, Marx se agarra à visão atualmente fora de moda de que o jeito como

somos na condição de animais materiais pode nos dizer algo importante a respeito de como devemos viver. Existe um sentido em que se pode partir do corpo humano para questões de ética e política. Se são criaturas autorrealizáveis, os seres humanos, então, precisam ter liberdade para satisfazer suas necessidades e expressar seus poderes; mas se também são animais sociais, vivendo ao lado de outros seres autoexpressivos, precisam impedir um choque interminável e destrutivo desses poderes. Esse é um dos problemas mais espinhosos da sociedade liberal, na qual os indivíduos supostamente são livres, mas livres, entre outras coisas, para viver se engalfinhando. O comunismo, ao contrário, organiza a vida social de tal maneira que torna os indivíduos capazes de se realizar na autorrealização dos outros e por meio dela. Segundo Marx no *Manifesto comunista*, "o livre desenvolvimento de cada um se torna a condição para o livre desenvolvimento de todos". Nesse sentido, o socialismo não rejeita, simplesmente, a sociedade liberal, com seu compromisso apaixonado com o indivíduo. Ao contrário, ele a toma como base e a completa, mostrando, ao fazê-lo, como algumas das contradições do liberalismo, no qual a liberdade de alguém só pode florescer à expensa da de outrem, podem ser solucionadas. Somente por meio dos outros podemos, enfim, ser nós mesmos. Isso significa um enriquecimento, e não uma redução, da liberdade individual. É difícil pensar numa ética mais perfeita. Em nível pessoal, chamamos a isso amor.

Vale a pena destacar a preocupação de Marx com o indivíduo, já que ela nitidamente contraria a caricatura habitual de sua obra. Nessa visão, o marxismo tem tudo a ver com coletivistas anônimos que ignoram a vida pessoal. Nada pode estar mais distante do pensamento de Marx. É possível dizer que o livre florescimento dos indivíduos é o objetivo primeiro de sua política, desde que nos recordemos de que esses indivíduos precisam descobrir alguma forma de florescer em conjunto. Afirmar a própria individualidade, escreve ele em *A sagrada família*, é "a manifestação vital da existência". Pode-se dizer que essa é a moral de Marx do início ao fim.

Existem bons motivos para desconfiar de que jamais possa haver plena reconciliação entre o indivíduo e a sociedade. O sonho de unidade orgânica entre ambos é uma fantasia generosa. Sempre haverá conflito entre a minha realização e a sua ou entre o que me é exigido como cidadão e o que desejo firmemente fazer. Tais contradições ostensivas são o material da tragédia, e só o túmulo, como oposto do marxismo, é capaz de nos livrar dessa situação. A afirmação de Marx no *Manifesto comunista* sobre o livre autodesenvolvimento de todos jamais pode ser totalmente levada a cabo. Assim como os mais nobres ideais, trata-se de um objetivo para mirar, não um estado a ser literalmente alcançado. Ideais são indicações, não entidades tangíveis. Eles nos mostram o caminho a seguir. Os que zombam dos ideais socialistas deveriam se lembrar de que também o livre mercado jamais pode ser perfeitamente viabilizado, o que nem por isso freia seus adeptos. O fato de não existir democracia sem defeito não leva a maioria de nós a se conformar com a tirania. Não renunciamos à tentativa de alimentar os famintos do mundo, embora sabendo que alguns deles perecerão antes que o façamos. Alguns dos que afirmam que o socialismo é inviável estão convencidos de que podem erradicar a pobreza, resolver a crise do aquecimento global, estender a democracia liberal até o Afeganistão e solucionar os conflitos mundiais por intermédio das resoluções das Nações Unidas. Todas essas tarefas intimidadoras se encontram confortavelmente no âmbito do possível. Só o socialismo, por alguma razão misteriosa, se acha fora de alcance.

Contudo, é mais fácil alcançar o objetivo de Marx caso não seja preciso depender de que todos sejam sempre formidáveis moralmente. O socialismo não é uma sociedade que exige de seus cidadãos uma virtude resplandecente. Ele não significa que devamos viver embolados uns com os outros o tempo todo em algum tipo de orgia grupal. Isso porque os mecanismos que permitiriam que a meta de Marx fosse alcançada estariam embutidos nas instituições sociais, não dependendo, para começar, da boa vontade do indivíduo. Tomemos, por exemplo, a ideia de

uma cooperativa autogovernada, que Marx aparentemente encarava como a unidade produtiva chave do futuro socialista. A contribuição de um indivíduo para uma organização assim permite algum tipo de autorrealização, mas também contribui para o bem-estar dos outros, simplesmente em virtude da maneira como o cenário está montado. Não preciso nutrir ideias ternas quanto a meus colegas de trabalho ou me açoitar a cada duas horas para demonstrar meu frenesi altruísta. Minha autorrealização ajuda a aumentar a deles simplesmente por causa da natureza coletivamente regulada, bem como cooperativa, partilhadora de lucros e igualitária. É uma questão estrutural, não de virtude pessoal. Não exige uma raça de Cordélias.

Para alguns propósitos socialistas, então, não importa se sou o pior verme do Ocidente. Igualmente, não importa se encaro meu trabalho como bioquímico contratado por uma empresa farmacêutica privada como uma gloriosa contribuição para o avanço da ciência e o progresso da humanidade. O fato é que o objetivo do meu trabalho é gerar lucro para um bando de tubarões sem escrúpulos que provavelmente cobrariam dez dólares dos próprios filhos por uma aspirina. O que sinto não fede nem cheira. O significado do meu trabalho é determinado pela instituição.

Seria de esperar que qualquer instituição socialista tivesse sua cota de oportunistas, bajuladores, provocadores, trapaceiros, vagabundos, aproveitadores, parasitas e eventuais psicopatas. Nada na obra de Marx sugere que não seria assim. Ademais, se o comunismo tem como meta a participação de todos da forma mais plena possível na vida social, seria de esperar que surgissem mais conflitos, e não menos, à medida que mais indivíduos entrassem em cena. O comunismo não poria fim ao conflito humano. Apenas o fim literal da história seria capaz disso. A inveja, a agressão, o domínio, a possessividade e a competição continuariam a existir, apenas não poderiam assumir a forma que têm na vigência do capitalismo — não graças a alguma virtude humana superior, mas por causa de uma mudança de instituições.

Esses vícios não mais estariam ligados à exploração do trabalho infantil, à violência colonial, às desigualdades sociais grotescas e à competição econômica letal. Ao contrário, teriam de assumir outra forma. As sociedades tribais têm sua cota de violência, rivalidade e fome de poder, mas essas não podem assumir a forma de guerra imperial, competição de livre mercado ou desemprego em massa, porque tais instituições não existem nas tribos Nuer e Kinka. Existem vilões onde quer que se olhe, mas apenas parte desses rufiões morais se situa onde existe a possibilidade de roubar fundos de pensão ou encher a mídia de propaganda política mentirosa. A maioria dos gângsteres não se encontra em posição de fazer isso. Em vez disso, precisam se contentar em pendurar gente em ganchos para carne. Numa sociedade socialista, ninguém estaria em posição de fazer isso, não por excesso de santidade, mas porque não existiriam fundos de pensão privados e mídia privatizada. Os vilões de Shakespeare teriam de descobrir outros canais para praticar suas vilanias que não atirar mísseis em refugiados palestinos. Não se pode ser um magnata industrial brigão quando não há indústrias. É preciso contentar-se em brigar com escravos, cortesãos ou seus colegas de trabalho neolíticos.

Ou tomemos a prática da democracia. É verdade que sempre existem egoístas monstruosos que tentam intimidar o próximo, bem como gente que procura chegar ao poder graças às propinas e à demagogia. A democracia, contudo, conta com um conjunto embutido de salvaguardas contra esse tipo de comportamento. Por meio de instrumentos, como um voto por cidadão, presidentes de conselhos, constituições, responsabilidade, procedimentos jurídicos, soberania da maioria e daí por diante, todos fazem o possível para garantir que os malvados não vençam. Vez por outra, estes hão de conseguir. Talvez cheguem a subornar todo o processo. No entanto, a existência de um processo estabelecido significa que, na maior parte do tempo, eles serão obrigados a se submeter ao consenso democrático. A virtude, por assim dizer, está embutida nesses procedimentos e não depende das variáveis do caráter

individual. Não é preciso tornar as pessoas fisicamente incapazes de usar a violência para acabar com uma guerra. Bastam negociações, desarmamento, tratados de paz, monitoramento e afins. Isso pode ser difícil, mas não chega a ser tanto quanto criar uma raça de gente que vomite e desmaie ao menor sinal de agressão.

Assim, o marxismo não oferece promessa alguma de perfeição humana. Sequer promete abolir o trabalho pesado. Marx aparentemente crê que algum volume de trabalho desagradável continuaria a ser essencial mesmo em condições de abastança. A maldição de Adão permanecerá ativa mesmo no reino da abundância. A promessa do marxismo é, sim, sanar as contradições que atualmente impedem a história propriamente dita de acontecer, com toda a sua liberdade e diversidade.

Os alvos do marxismo, porém, não são apenas materiais. Para Marx, o comunismo significa o fim da escassez e da maior parte do trabalho opressivo. A liberdade e o lazer que isso garantiria a homens e mulheres, porém, poderá então fornecer o contexto para seu pleno desabrochar espiritual. É verdade, como vimos, que o desenvolvimento espiritual e o material em absoluto andam sempre lado a lado. Basta pensar em Keith Richards para se dar conta disso. Muitos tipos de afluência material determinam a morte do espírito. Ainda assim, também é verdade que não podemos ter liberdade para nos tornarmos quem desejamos ser quando passamos fome, somos cruelmente oprimidos ou paralisados em nosso crescimento moral por uma vida de interminável trabalho servil. Materialista não é quem nega o espiritual, mas quem nos recorda de que a realização espiritual requer determinadas condições materiais. Tais condições não garantem essa realização, mas esta não pode ser alcançada sem aquelas.

Os seres humanos não vivenciam o que têm de melhor em condições de escassez, sejam elas naturais ou artificiais. Essa escassez alimenta a violência, o medo, a ganância, a ansiedade, a possessividade, o domínio e o antagonismo letal. Seria de esperar, então, que, se homens e mulheres

fossem capazes de viver em condições de abundância material, libertados dessas pressões incapacitantes, provavelmente se sairiam melhor como seres morais do que se saem agora. Não podemos ter certeza disso, porque jamais conhecemos tais condições. Era isso que Marx tinha em mente ao declarar no *Manifesto comunista* que o conjunto da história sempre foi uma história de luta de classes. E, mesmo em condições de abundância, haveria muitas outras coisas para fazer com que nos sentíssemos ansiosos, agressivos e possessivos. Não viraríamos anjos por obra de alguma alquimia, mas algumas das causas de nossas deficiências morais teriam sido removidas. Nessa medida, é razoável afirmar que uma sociedade comunista mostraria uma tendência bem maior para produzir seres humanos melhores do que é possível produzir no momento atual. No entanto, esses seres humanos continuariam falíveis, inclinados ao conflito e, às vezes, brutais e malévolos.

Os cínicos que duvidam de que esse progresso moral seja possível deveriam refletir sobre a diferença entre queimar bruxos e pressionar por uma remuneração melhor para as mulheres. Isso não significa dizer que todos nos tornamos mais gentis, sensíveis e humanitários do que éramos na era medieval. Sob esse aspecto, também deveríamos pensar na diferença entre arcos e flechas e mísseis Cruise. Não é que a história como um todo tenha melhorado do ponto de vista moral, mas simplesmente que fizemos grandes progressos aqui e ali. É realista reconhecer esse fato, assim como é razoável afirmar que, sob alguns aspectos, sofremos uma deterioração desde o tempo de Robin Hood. Não existe nenhuma narrativa grandiosa do Progresso, assim como não há um conto de fadas do Declínio.

Qualquer um que já tenha visto uma criança pequena arrancar um brinquedo de um irmão com um "É meu!" de congelar o sangue não carece ser lembrado de como são profundas na mente as raízes da rivalidade e da possessividade. Estamos falando de hábitos culturais, psicológicos e até evolucionários, que nenhuma mera mudança de instituições será capaz de alterar sozinha. A mudança social, contudo,

não depende de uma revolução geral de atitudes do dia para a noite. Tomemos o exemplo da Irlanda do Norte. A paz não chegou a essa região tumultuada porque os católicos e protestantes enfim abandonaram seu antagonismo de séculos e caíram encantados nos braços uns dos outros. Longe disso. Alguns deles continuarão a odiar-se por tanto tempo quanto nos será dado ver. É provável que as mudanças na consciência sectária serão geologicamente lentas. Ainda assim, é possível sentir que isso não chega a ser tão importante. O importante foi alcançar um acordo político passível de ser policiado com cuidado e desenvolvido com habilidade, no contexto de um cansaço geral da opinião pública depois de trinta anos de violência.

Isso, porém, é apenas um lado da história, pois a verdade é que, ao longo de grandes períodos de tempo, as mudanças institucionais acabam produzindo efeitos profundos nas atitudes humanas. Quase toda reforma penal esclarecida alcançada pela história encontrou em sua época profunda resistência, mas agora as consideramos tão óbvias que ficaríamos revoltados ante a ideia de torturar assassinos na roda. Essas reformas se tornaram parte de nossa psique. O que de fato altera nossa visão de mundo não são tanto as ideias, pois estas fazem parte da prática social rotineira. Se mudarmos essa prática, o que pode se revelar extremamente difícil, é provável que acabemos alterando nossa forma de ver.

A maioria de nós não precisa ser forçado a evitar fazer as necessidades em ruas movimentadas. Por existir uma lei proibindo tal prática e por ser socialmente reprovável, abster-se disso se tornou uma segunda natureza para nós. Isso não significa que ninguém jamais o faça, sobretudo no centro da cidade quando os bares acabaram de fechar, mas, sim, que é menos provável ceder a esse impulso do que seria caso o ato fosse considerado o máximo da elegância. A norma britânica de dirigir do lado esquerdo da via não violenta um desejo ardente dos britânicos de dirigir do lado direito. As instituições moldam nossa experiência interior. São instrumentos de reeducação. Apertamos as mãos dos outros no

primeiro encontro em parte por ser o convencional a fazer, mas também porque, sendo uma convenção, sentimos o impulso de fazê-lo.

Essas mudanças de hábito levam muito tempo. Foram precisos alguns séculos para o capitalismo desenraizar modos de sentimento herdados do feudalismo, e um turista ao olhar para o Palácio de Buckingham bem pode pensar que algumas áreas vitais foram ignoradas por descuido. Não levaria, espera-se, tanto tempo para produzir uma ordem social em que as crianças que estudam história recebam com absoluta incredulidade o fato de que um dia milhões de pessoas já passaram fome enquanto um punhado de outras alimentava seus poodles com caviar. Soaria tão estranho e repulsivo em seus ouvidos quanto a ideia de estripar alguém por heresia nos soa hoje.

A menção a crianças em idade escolar levanta um ponto importante. Atualmente, muitíssimas crianças são ambientalistas ferrenhas. Encaram a morte das focas ou a poluição da atmosfera com horror e nojo. Algumas ficam pasmas até com o ato de sujar a rua. Isso se dá em boa parte graças à educação — não apenas a educação formal, mas a influência de novas formas de pensamento e sentimentos sobre uma geração em que os velhos hábitos estão menos arraigados. Ninguém está argumentando que isso salvará o planeta, e é verdade que existem crianças que adorariam esmagar um porquinho-da-índia. Ainda assim, há provas aqui de como a educação é capaz de mudar atitudes e criar formas de comportamento.

Logo, a educação política é sempre possível. Numa conferência na Grã-Bretanha no início da década de 1970, eclodiu uma discussão sobre a existência ou não de determinadas características universais nos seres humanos. Um homem se levantou e anunciou: “Ora, todos temos testículos.” Uma mulher na plateia gritou: “Não temos, não!” O feminismo na Grã-Bretanha ainda se encontrava em seus primórdios, e a observação foi recebida por um bom número de homens na sala como meramente excêntrica. Até algumas mulheres se mostraram envergonhadas. Passados apenas alguns anos, se um homem fizesse uma

declaração tão absurda em público, decerto correria o risco de se tornar a única exceção à própria afirmação.

Na Europa medieval e recém-moderna, a avareza era vista como o pior dos vícios. Daí para o slogan de Wall Street "Ganância é bom!" teve lugar um intensivo processo de reeducação. Os responsáveis não foram em primeiro lugar os professores ou propagandistas, mas as mudanças em nossas formas materiais de vida. Aristóteles achava a escravidão natural, embora alguns outros pensadores antigos não concordassem. Mas ele também considerava contrário à natureza humana dirigir a produção econômica para o lucro, o que não é exatamente a opinião de Donald Trump. (Aristóteles defendia essa noção por um motivo interessante. Ele achava que o que Marx chamaria mais tarde de "valor de troca" — a maneira como uma commodity pode ser trocada por outra, e esta por uma terceira, e daí por diante infinitamente — envolvia um tipo de ilimitação estranho à natureza finita, de criaturas, dos seres humanos.) Existiram ideólogos medievais que encaravam a obtenção de lucro como algo antinatural, pois a natureza humana para eles significava natureza feudal. Os caçadores-coletores provavelmente nutriam uma visão igualmente indistinta sobre a possibilidade de qualquer ordem social exceto a deles próprios. Alan Greenspan, ex-presidente do Federal Reserve Bank [banco central] americano, acreditou durante boa parte de sua vida profissional que os chamados livres mercados tivessem como raiz a natureza humana, reivindicação tão absurda quanto achar que a admiração por Cliff Richard tem como raiz a natureza humana. Os livres mercados são uma invenção histórica recente e durante muito tempo estiveram confinados a uma região menor do mundo.

Da mesma forma, os que falam do socialismo como sendo contrário à natureza humana fazem isso em virtude da forma míope pela qual identificam essa natureza com o capitalismo. Os membros do povo tuaregue do Saara Central são, no fundo, empreendedores capitalistas. Secretamente desejam mais do que qualquer coisa abrir um banco de

investimentos. O fato de sequer saberem o que significa um banco de investimentos não faz a menor diferença. Acontece que ninguém pode desejar algo cuja noção lhe escape. Não posso almejar me tornar um corretor da bolsa se sou um escravo ateniense. Posso ser voraz, aquisitivo e religiosamente devotado a meus próprios interesses, mas não posso ser um capitalista enrustido, assim como não posso aspirar a ser um neurocirurgião, se vivo no século XI.

Argumentei antes que Marx, de forma bastante estranha, era ao mesmo tempo extraordinariamente pessimista quanto ao passado e extraordinariamente otimista quanto ao futuro. Existem várias razões para isso, mas uma delas em particular tem influência sobre os temas que estamos examinando. Marx era pessimista sobre boa parte do passado porque este parecia representar uma sucessão de formas vis de opressão e exploração. Theodor Adorno certa vez observou que os pensadores pessimistas (ele tinha em mente Freud, e não Marx) servem melhor à causa da emancipação humana do que os imaturamente otimistas, pois dão testemunho de uma injustiça que grita por redenção e que poderíamos, de outro jeito, esquecer. Ao nos recordar de quão ruins são as coisas, eles nos impelem a consertá-las. Eles nos impelem a dispensar o ópio.

O fato de Marx também nutrir um bocado de esperança quanto ao futuro, porém, se devia a seu reconhecimento de que esse histórico desanimador não derivava, em sua maior parte, de culpa nossa. A história não tem sido tão sangrenta porque os seres humanos são maus, mas por causa das pressões materiais às quais são submetidos. Marx, assim, pode ter uma noção realista do passado sem sucumbir ao mito da maldade que reside no coração dos homens. E esse é um motivo por que ele é capaz de preservar sua fé no futuro. É seu materialismo que lhe permite ter essa esperança. Se as guerras, a fome e o genocídio realmente brotassem apenas de uma depravação humana imutável, não haveria razão alguma para crer que o futuro pudesse ser melhor. No entanto, se essas coisas são em parte o efeito causado por sistemas

sociais injustos, dos quais os indivíduos são, às vezes, pouco mais do que variáveis, é razoável esperar que, mudando esse sistema, talvez seja possível melhorar o mundo. Enquanto isso, o fantasma da perfeição pode se limitar a assustar os tolos.

Isso não significa sugerir que homens e mulheres na sociedade classista possam ser absolvidos de toda a culpa por suas ações ou que a depravação individual não tenha tido papel em guerras e genocídios. Empresas que relegam centenas ou mesmo milhares de empregados a uma vida de ócio forçado decerto têm culpa, mas não é como se tomassem tais medidas por ódio, maldade ou agressão. Elas criam o desemprego porque desejam salvaguardar seus lucros em um sistema competitivo no qual temem falir se assim não fizerem. Aqueles que mandam exércitos para a guerra, na qual eles podem acabar queimando criancinhas, talvez sejam os mais mansos dos homens. Ainda assim, o nazismo não foi apenas um sistema político nocivo, mas também inspirado no sadismo, na paranoia e no ódio patológico de indivíduos que poderiam, genuinamente, ser descritos como maus. Se Hitler não foi mau, o termo, então, carece de significado. A viciosidade pessoal desses indivíduos, contudo, só gerou os resultados assustadores que vimos por estar atrelada ao funcionamento de um sistema político, mais ou menos como aconteceria se puséssemos o Iago de Shakespeare no comando de um campo de prisioneiros de guerra.

Se de fato existe uma natureza humana, a notícia, de certa forma, é boa, pensem o que pensarem os pós-modernistas. Isso porque um aspecto bastante consistente dessa natureza tem sido a resistência à injustiça, razão por que é tolice imaginar que a ideia de natureza humana precise sempre funcionar de forma conservadora. Observando o registro histórico, não é difícil concluir que a opressão política quase sempre incitou rebeliões, por mais subjugadas e fracassadas que tenham sido. Parece haver algo na humanidade que não se curva mansamente ante a insolência do poder. É verdade que o poder de fato só tem sucesso quando ganha a cumplicidade de seus subordinados. Há indícios,

contudo, de que tal cumplicidade costuma ser parcial, ambígua e temporária. As classes governantes quase sempre são mais toleradas do que admiradas. Se nossa natureza é puramente cultural, não há motivo para que os regimes políticos não nos moldem para nos fazer aceitar sua autoridade sem questionar. O fato de que geralmente eles achem muito difícil fazer isso comprova a existência de fontes de resistência mais profundas do que as culturas locais.

Será, então, que Marx era um pensador utópico? Sim, caso com isso se queira dizer que ele vislumbrava um futuro que seria muito melhor do que o presente. Ele acreditava no fim da escassez material, da propriedade privada, da exploração, das classes sociais e do Estado como o conhecemos. No entanto, muitos pensadores, analisando os recursos acumulados do mundo de hoje, considerariam a abolição da escassez material perfeitamente razoável em princípio, por mais difícil que seja atingi-la na prática. É a política que atrapalha.

Como vimos, Marx também achava que isso envolveria a emancipação da riqueza espiritual, humana, em escala importante. Libertados de suas limitações, homens e mulheres desabrochariam como indivíduos de maneiras impossíveis até então. Mas não existe nada na obra de Marx que sugira que assim alcançaríamos algum tipo de perfeição. Para que os seres humanos exercitem sua liberdade, a condição é que sejam capazes de abusar dela. Na verdade, tal liberdade não pode existir, em escala considerável, sem esses abusos. Por isso, é razoável acreditar que na sociedade comunista haveria muitos problemas, um grande número de conflitos, assim como de tragédias irreparáveis. Haveria assassinato de crianças, acidentes rodoviários, romances péssimos, inveja letal, ambições arrogantes, calças de mau gosto e sofrimento inconsolável. Talvez houvesse também limpeza de latrinas.

O comunismo tem a ver com a satisfação das necessidades de todos, mas, mesmo numa sociedade de abundância, isso teria que ser limitado. Como observa Norman Geras:

> Se como meio para o autodesenvolvimento (no comunismo) você precisa de um violino e eu de uma bicicleta de corrida, isso, é de supor, está certo. Mas, se eu precisar de uma área incrivelmente grande, do tamanho, por exemplo, da Austrália, para poder vagar por ali ou para utilizá-la como bem me aprouver sem ser perturbado pela presença de outros indivíduos, obviamente isso não estará certo. Nenhuma abundância concebível poderia satisfazer necessidades de autodesenvolvimento dessa magnitude... e não é difícil pensar em necessidades menos excessivas quanto às quais o mesmo se aplica.[43]

Como vimos, Marx trata o futuro não como uma questão de especulação fútil, mas como uma extrapolação viável do presente. Ele se preocupa não com as poéticas visões de paz e camaradagem, mas com as condições materiais que possam permitir o surgimento de um futuro genuinamente humano. Como materialista, ele estava alerta à natureza complexa, recalcitrante e inacabada da realidade, e um mundo assim é incompatível com a visão de perfeição. Um mundo perfeito seria aquele onde toda contingência fosse abolida — todas as colisões aleatórias, as ocorrências casuais e os efeitos tragicamente imprevisíveis que criam a textura de nossa vida cotidiana. Seria, igualmente, um mundo onde haveria possibilidade de fazer justiça aos mortos e aos vivos, desfazendo os crimes e reparando os horrores do passado. Uma sociedade assim não é possível. Nem necessariamente desejável. Em um mundo sem choques de trens talvez também não houvesse a possibilidade de uma cura para o câncer.

Também não é possível ter uma ordem social na qual todos sejam iguais. A queixa de que "o socialismo nos tornaria, todos, iguais" carece de fundamento. Marx não pretendia isso. Era um inimigo figadal da uniformidade. Encarava a igualdade como um valor *bourgeois*. Via nela o reflexo na esfera política do que chamava valor de troca, em que uma

commodity tem o valor nivelado com o de outra. Uma commodity, comentou certa vez, é a "igualdade concretizada". A certa altura, ele fala de um tipo de comunismo que envolve um nivelamento social geral e o denuncia em *Manuscritos econômicos e filosóficos* como "uma negação abstrata de todo o mundo da cultura e da civilização". Marx também associava a noção de igualdade com o que ele via como a igualdade abstrata da democracia classe média, na qual nossa igualdade formal como eleitores e cidadãos serve para encobrir desigualdades reais de riqueza e de classe. Em *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx também rejeita a ideia de uma igualdade de renda, já que os indivíduos têm necessidades diferentes: alguns fazem um trabalho mais sujo ou perigoso do que outros, alguns têm mais filhos para alimentar e daí por diante.

Isso não quer dizer que ele descartasse a ideia de igualdade sem mais aquela. Marx não tinha o hábito de descartar ideias simplesmente por provirem da classe média. Longe de desdenhar os ideais da sociedade classe média, era um indefectível defensor de seus grandes valores revolucionários de liberdade, autodeterminação e autodesenvolvimento. Mesmo a igualdade abstrata, para ele, era um avanço bem-vindo com relação às hierarquias do feudalismo. Tão somente ele achava que esses valores preciosos não tinham chance alguma de funcionar para todos enquanto o capitalismo ainda existisse. Ainda assim, não poupava elogios à classe média como a formação mais revolucionária jamais testemunhada pela história, fato que seus oponentes de classe média curiosamente costumam ignorar. Talvez desconfiem de que um elogio de Marx equivalha ao beijo da morte.

Na visão de Marx, o que havia de errado na noção prevalente de igualdade era o fato de ser abstrata demais, não prestando a devida atenção à individualidade das coisas e das pessoas, o que Marx chamava na seara econômica de "valor de uso". Foi o capitalismo, e não o socialismo, que padronizou os indivíduos. Esse é um dos motivos pelos quais Marx desconfiava um bocado da noção de direitos. Comenta ele:

> própria natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual, mas indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diversos se não fossem desiguais) são mensurados por um padrão igual somente na medida em que estão reunidos sob um ponto de vista igual. São encarados a partir apenas de uma óptica *definida*, como, no caso presente, são encarados apenas como *operários*, e nada mais é visto neles, tudo o mais é ignorado.10

Lá se foi, então, o Marx que deseja nos reduzir, todos, ao mesmo nível morto. Lá se foi, também, o Marx incapaz de ver os indivíduos senão como operários. A igualdade para o socialismo não significa que todos sejam exatamente o mesmo — a tese mais absurda possível. Até Marx teria percebido ser mais inteligente do que o duque de Wellington. Também não significa que a todos será concedida exatamente a mesma quantidade de riqueza ou de recursos.

A igualdade genuína não significa tratar todos do mesmo jeito, mas atender às necessidades diferentes de cada um de forma igual. E esse é o tipo de sociedade pela qual ansiava Marx. As necessidades humanas não são perfeitamente correspondentes. Não é possível medi-las com a mesma régua. Para Marx, todos deveriam ter o mesmo direito à autorrealização, bem como à participação ativa na formatação da vida social. As barreiras da desigualdade, assim, cairiam por terra. O resultado disso, contudo, seria, na medida do possível, permitir que cada um desabrochasse como o indivíduo ímpar que é. No fim das contas, para Marx, a igualdade existe em prol da diferença. O socialismo não tem a ver com todos usando o mesmo tipo de macacão. É o capitalismo consumidor que veste com capricho os cidadãos em uniformes conhecidos como moletons e calças de jogging.

Na visão de Marx, o socialismo, dessa forma, consiste numa ordem muito mais pluralista do que aquela que temos hoje. Na sociedade de classes, o livre autodesenvolvimento de poucos é comprado à custa do

agrilhoamento de muitos, que, então, acabam partilhando basicamente a mesma narrativa monótona. O comunismo, precisamente porque todos seriam encorajados a desenvolver seus talentos individuais, seria muito mais difuso, diversificado e imprevisível, mais como um romance modernista do que um romance realista. Os críticos de Marx talvez zombem disso como uma fantasia, mas não podem negar, ao mesmo tempo, que sua ordem social preferida se parece muito com aquela do livro *1984*, de George Orwell.

Uma forma virulenta de utopia atingiu a Idade Moderna, mas seu nome não é marxismo. Trata-se da noção enlouquecida de que um único sistema global conhecido como livre mercado seja capaz de se impor sobre as culturas e economias mais diversas e curar todas as suas mazelas. Os propagadores dessa fantasia totalitária não costumam se esconder, com seus rostos sinistros e fala macia, em abrigos subterrâneos como os vilões de James Bond. Eles podem ser vistos jantando em restaurantes da moda em Washington e passeando no gramado de suas mansões.

A resposta de Theodor Adorno à pergunta sobre se Marx era ou não um pensador utópico é um decisivo sim e não. Ele era, escreve Adorno, um inimigo da utopia em prol de sua concretização.

Capítulo V

> O marxismo reduz tudo à economia. É uma forma de determinismo econômico: a arte, a religião, a política, o direito, a guerra, a moralidade, a mudança histórica. Tudo isso é visto nos termos mais grosseiros como nada mais do que um reflexo da economia ou da luta de classes. A verdadeira complexidade dos assuntos humanos é atropelada por uma visão monocromática da história. Em sua obsessão pela economia, Marx foi simplesmente uma imagem invertida do capitalismo a que se opunha. Seu pensamento é incompatível com a aparência pluralista das sociedades modernas, conscientes como estas estão de que o leque variado da experiência histórica não pode ser espremido numa única moldura rígida.

Em certo sentido, a afirmação de que tudo se resume à economia é um truísmo. É tão absolutamente óbvio que fica difícil imaginar que alguém possa pô-la em dúvida. Antes de mais nada, precisamos comer e beber. Também precisamos de roupas e abrigo, ao menos se moramos em Sheffield, e não em Samoa. O primeiro ato histórico, escreve Marx em *A ideologia alemã*, é a produção dos meios para satisfazer nossas necessidades materiais. Somente então podemos aprender a tocar banjo, escrever poesia erótica ou pintar a varanda de casa. A base da cultura é o trabalho. Não pode haver civilização sem produção material.

O marxismo, porém, deseja reivindicar mais do que isso. Deseja argumentar que a produção material é fundamental, não só no sentido de que, sem ela, não pode existir civilização, mas também de que a produção material é aquilo que, afinal, determina a natureza da

civilização. Há uma diferença entre dizer que uma caneta ou um computador são indispensáveis à redação de um romance e afirmar que de alguma forma determinam a natureza dele. O último caso não é, de forma alguma, totalmente óbvio, ainda que seu equivalente marxista tenha o apoio também de alguns pensadores antimarxistas. O filósofo John Gray, que não pode ser considerado um apologista do marxismo, escreve que "em sociedades de mercado [...] não só a atividade econômica se distingue do restante da vida social, como também condiciona, e às vezes domina, o todo da sociedade".44O que Gray confina às sociedades de mercado Marx generaliza para a história humana como tal.

Os críticos de Marx encaram a mais forte das duas afirmações como uma forma de reducionismo, reduzindo tudo ao mesmo fator. E isso parece nitidamente insensato. Como aprisionar assim uma variedade impressionante de história humana numa camisa de força? Existe uma pluralidade de forças atuando na história, o que jamais pode ser reduzido a um único e imutável princípio, certo? Poderíamos nos perguntar, porém, até que ponto esse tipo de pluralismo está preparado para chegar. Será que *nunca* há fator algum mais importante do que os outros em situações históricas? Certamente isso é difícil de engolir. Podemos discutir as causas da Revolução Francesa até o dia do Juízo Final, mas ninguém acha que ela eclodiu em virtude de mudanças bioquímicas no cérebro francês resultantes de uma ingestão exagerada de queijo. Somente uma minoria seriamente esdrúxula afirma que ela aconteceu porque Áries se encontrava em ascendência. Todos concordam que alguns fatores históricos têm mais peso do que outros. Isso não os impede de ser pluralistas, ao menos em um sentido do termo. Podem ainda também aceitar que todo acontecimento histórico de peso é o resultado de uma multiplicidade de forças. Relutam, tão somente, em atribuir a tais forças a mesma importância.

Engels era um pluralista precisamente nesse sentido. Negava com veemência que ele e Marx em algum momento tivessem pretendido

sugerir que as forças econômicas são as que determinam a história. Isso, achava ele, era uma "frase sem sentido, abstrata e absurda".45 A verdade é que ninguém é pluralista no sentido de defender que em qualquer situação, qualquer fator seja tão vital quanto outro. Todos acreditam em hierarquias, mesmo o mais fervoroso dos igualitários. É difícil encontrar alguém que pense que fazer cócegas nos famintos seja preferível a alimentá-los. Ninguém disputa o fato de que o comprimento das unhas de Carlos I foi um fator menos decisivo do que a religião na Guerra Civil inglesa. Existe um monte de motivos para que eu segure sua cabeça debaixo d'água durante vinte minutos (sadismo, curiosidade científica, aquela pavorosa camisa floreada que você está usando, o fato de que na TV estava passando apenas um documentário chatíssimo), mas o motivo primordial que me levou a isso foi pôr as mãos naqueles cavalos puro-sangue que você me legou em seu testamento. Por que os acontecimentos públicos também não haveriam de ter motivos primordiais?

Alguns pluralistas concordam que tais acontecimentos podem resultar de uma única causa predominante, mas não veem por que a mesma causa devesse operar em todos os casos. Decerto o que é implausível quanto à chamada teoria econômica da história é a ideia de que tudo, em todo lugar, seja condicionado precisamente da mesma maneira. Será que isso não sugere que a história é um fenômeno único, tão miraculosamente uniforme quanto um pirulito? Faz sentido supor que a causa da minha dor de cabeça seja aquela peruca Marilyn Monroe ridiculamente apertada que teimei em usar na festa, mas a história não é uma única coisa, como acontece com uma dor de cabeça. Como se queixou Arnold Toynbee, ela não passa de uma sucessão de coisas. Não tem a coerência de um conto de fadas nem constrói uma narrativa coerente. Não existe um fio ininterrupto de significado a percorrê-la do início ao fim.

Já vimos que praticamente ninguém imagina que não existam padrões ininteligíveis na história. É raro encontrar quem veja a história apenas

como um amontoado confuso de caos, casualidade, acidente ou contingência, embora Friedrich Nietzsche e seu discípulo Michel Foucault beirem tal noção vez por outra. A maioria aceita a existência de cadeias de causa e efeito na história, por mais complexas ou difíceis de conceber, e que isso lhe empreste algum tipo de padrão. Difícil crer, por exemplo, que várias nações tivessem começado a colecionar colônias em determinado momento histórico por motivos que nada tinham em comum. Os escravos africanos não foram transportados para a América sem motivo. O fato de que o fascismo surgiu mais ou menos ao mesmo tempo em várias nações do século XX não se deveu a um modismo copista. Os indivíduos não se atiram em fogueiras apenas como passatempo. Existe um padrão consideravelmente uniforme de um lado ao outro do mundo de pessoas que não fazem isso.

A questão, sem dúvida, não é indagar se existem padrões na história, mas, sim, se existe um padrão predominante. Pode-se acreditar no primeiro sem dar crédito ao último. Por que não apenas um conjunto de esboços sobrepostos que nunca se fundem num só? Como seria possível algo tão diverso como a história humana formar uma única narrativa? Argumentar que os interesses materiais têm sido a mola mestra desde os habitantes das cavernas até o capitalismo é um bocado mais plausível do que acreditar que dieta, altruísmo, os Grandes Homens, o salto com vara ou a conjunção dos planetas o foram. Tal argumento continua, no entanto, a parecer uma resposta peculiar demais para ser satisfatória.

Se é satisfatória para Marx, isso se deve ao fato de que ele considera que a história não foi de forma alguma tão diversa e colorida como se imagina. Ela é uma narrativa muito mais monótona do parece. Existe, com efeito, um tipo de unidade nela, mas não uma unidade que devesse nos despertar prazer, como a de *A casa soturna* ou *Matar ou morrer*. Em sua maior parte, os fios que a mantêm unida sempre foram a escassez, o trabalho pesado, a violência e a exploração. E, embora essas coisas tenham tomado formas bastante diferentes, até hoje foram elas que lançaram a fundação de qualquer civilização que se conhece. É essa

recorrência maçante, embrutecedora, que emprestou à história humana bem mais coerência do que talvez desejássemos. Existe uma narrativa grandiosa aqui, o que é uma pena. Como observa Theodor Adorno, "aquilo que em essência se mantém vivo até hoje — com ausências muito eventuais — seria teleologicamente o absoluto do sofrimento". A grande narrativa da história não diz respeito a Progresso, Razão e Esclarecimento. É uma história melancólica que leva, segundo ele, "do estilingue à bomba atômica".46

É possível concordar que a violência, o trabalho pesado e a exploração tenham grande papel na história humana sem aceitar que sejam seus alicerces. Para os marxistas, um motivo pelo qual eles são tão fundamentais é estarem ligados à nossa sobrevivência física. São aspectos duradouros da maneira como mantemos nossa existência material, não apenas acontecimentos aleatórios. Não estamos falando de atos dispersos de selvageria e agressão. Se é que houve certa necessidade deles, é por estarem embutidos nas estruturas por meio das quais produzimos e reproduzimos nossa vida material. Ainda assim, nenhum marxista imagina que essas forças moldem absolutamente tudo. Se o fizessem, o tifo, os rabos de cavalo, o riso convulsivo, o sufismo, a *Paixão segundo São Mateus* e a vontade de pintar as unhas do pé de roxo seriam reflexos das forças econômicas. Qualquer batalha não empreendida por motivos econômicos diretos ou qualquer obra de arte que se cale quanto à luta de classes seriam inconcebíveis.

O próprio Marx eventualmente escreve como se o político não passasse do reflexo do econômico. No entanto, ele também com frequência investiga os motivos sociais, políticos ou militares por trás dos acontecimentos históricos, sem a mais ínfima sugestão de que tais motivos correspondam apenas a manifestações superficiais de motivos econômicos mais profundos. As forças materiais às vezes deixam sua marca de forma bastante direta na política, na arte e na vida social, mas sua influência costuma ser de mais longo termo e mais subterrânea. Algumas vezes essa influência é tão somente parcial, enquanto em

outras ela mal vale uma menção nesses termos. Como o modo de produção capitalista pode ser a causa da minha preferência por certo tipo de gravata? Em que sentido ele determina o voo livre ou o blues de 12 compassos?

Assim, não existe reducionismo em ação aqui. A política, a cultura, a ciência, as ideias e a existência social não são unicamente economia disfarçada, como alguns cientistas afirmam que a mente não passa de cérebro disfarçado. Essas coisas têm realidade própria, respondem pela evolução de suas próprias histórias e operam por meio de sua própria lógica interna. Não são apenas o pálido reflexo de algo diferente. Elas também moldam de forma poderosa o próprio modo de produção. O tráfego entre a "base" econômica e a "superestrutura" social, como veremos mais tarde, não é de mão única. Portanto, se não estamos falando aqui de algum determinismo mecanicista, que tipo de afirmação *está* sendo feita? Será ela tão vaga e generalizada a ponto de ser politicamente banguela?

A afirmação, para começar, é negativa, no sentido de que a forma como homens e mulheres produzem sua vida material estabelece limites ao tipo de instituições culturais, jurídicas, políticas e sociais que constroem. A palavra "determinar" significa literalmente "estabelecer limites a". Modos de produção não ditam um tipo específico de política, cultura ou conjunto de ideias. O capitalismo não é a causa da filosofia de John Locke nem da ficção de Jane Austen. Em vez disso, ele é mais um contexto no qual ambos podem se inspirar. Nem os modos de produção produzem apenas aquelas ideias ou instituições que servem a seus propósitos. Se isso fosse verdade, o próprio marxismo seria impossível. Seria um mistério a origem do teatro de rua anarquista ou o porquê de Tom Paine ter produzido um dos livros mais vendidos de todos os tempos — o revolucionário *Os direitos do homem* — no auge do Estado repressivo que era a Inglaterra dessa época. Ainda assim, ficaríamos pasmos se descobríssemos que a cultura inglesa só continha Tom Paines e trupes teatrais anarquistas. A maioria dos romancistas, acadêmicos,

publicitários, jornais, professores e emissoras de TV não produz obras dramaticamente subversivas do status quo. Isso é tão óbvio que deixa de nos parecer significativo. O argumento de Marx é simplesmente que não se trata de acidente. E é aqui que podemos formular o aspecto mais positivo de sua afirmação. Em termos amplos, a cultura, o direito e a política da sociedade classista estão ligados aos interesses das classes sociais dominantes. Como o próprio Marx observa em *A ideologia alemã*: "A classe que é a força *material* governante da sociedade é ao mesmo tempo a força *intelectual* governante."

A maioria dos indivíduos, caso parasse para pensar a respeito, provavelmente aceitaria o fato de que seria de espantar que a produção material não tivesse deixado sua marca em numerosos outros aspectos de nossa existência ao assumir uma proporção tão grande na história humana, absorvendo ilimitados recursos de tempo e energia, provocando tamanhos conflitos mortíferos, envolvendo tantos seres humanos do berço ao túmulo e confrontando tantos deles em termos de vida ou morte. Outras instituições sociais se veem inexoravelmente atraídas para sua órbita. Ela distorce a política, o direito, a cultura e as ideias, contrariando a verdade ao exigir que, em lugar de simplesmente desabrocharem sozinhas, passem boa parte do tempo legitimando a ordem social prevalente. Pensemos no capitalismo contemporâneo, no qual a comoditização deixou suas digitais encardidas por todo lado, do esporte à sexualidade, de como obter um lugar na primeira fila do céu até o tom ensurdecedor usado pelos repórteres da TV americana na esperança de segurar a atenção dos espectadores para o bem dos anunciantes. A confirmação mais convincente da teoria da história de Marx é a sociedade capitalista recente. Existe um sentido em que seu argumento se torna mais verídico com o passar do tempo. O capitalismo, e não o marxismo, é que é economicamente reducionista. É o capitalismo que acredita na produção pela produção, no sentido mais estreito do termo "produção".

Marx, ao contrário, crê na produção pela produção em um sentido mais generoso do termo, defendendo a tese de que a autorrealização humana deve ser valorizada como um fim em si mesma, em lugar de reduzida ao instrumento de consecução de outro objetivo. Isso, achava ele, se revelaria impossível enquanto prevalecesse o sentido mais estreito de produção pela produção — pois, assim, a maior parte de nossa energia criativa seria investida na produção de meios de sobrevivência, e não em saborear a própria vida. Boa parte do significado do marxismo pode ser encontrada no contraste entre esses dois usos da expressão "produção pela produção" — um deles econômico e, o outro, criativo ou artístico. Longe de ser um reducionista econômico, Marx se revela um crítico severo da ideia de reduzir a produção humana a tratores e turbinas. A produção que considerava importante se aproximava mais da arte do que da montagem de rádios transistores ou do abate de ovelhas. Voltaremos em breve a esse assunto.

É verdade, ainda assim, que Marx insiste no papel central desempenhado até hoje pelo fator econômico (no sentido estreito do termo) na história. Isso, porém, é uma crença que nem de longe lhe é exclusiva. Cícero defendia a tese de que a finalidade do Estado era proteger a propriedade privada. A teoria "econômica" da história foi lugar-comum no Iluminismo do século XVIII. Um bom número de pensadores do Iluminismo via a história como uma sucessão de modos de produção, acreditando, também, que isso pudesse explicar status, estilos de vida, desigualdades e relações sociais, tanto dentro da família quanto do governo. Adam Smith encarava cada estágio de desenvolvimento social na história como gerador de suas próprias formas de direito, propriedade e governo. Jean-Jacques Rousseau afirma em seu *Discurso sobre a desigualdade* que a propriedade traz em seu rastro a guerra, a exploração e o conflito de classes. Insistia, ainda, que o chamado contrato social é uma fraude perpetrada pelos ricos contra os pobres a fim de proteger seus privilégios. Rousseau fala da sociedade agrilhoando os fracos e dando poder aos ricos desde o início — poderes

que “irrecuperavelmente destruíram a liberdade natural, estabelecendo para sempre a lei da propriedade e desigualdade [...] e para o benefício de uns poucos homens ambiciosos submeteu a raça humana, dali em diante, ao trabalho, à servidão e à miséria”.47 O direito, pondera Rousseau, em geral apoia os fortes em detrimento dos fracos; a justiça é, em sua maior parte, uma arma de violência e domínio; e a cultura, a ciência, a arte e a religião estão atreladas à atividade de defender o status quo, atirando “guirlandas de flores” sobre os grilhões que esmagam homens e mulheres. É a propriedade, afirma Rousseau, que reside na raiz do descontentamento humano.

O grande economista irlandês do século XIX John Elliot Cairnes, que encarava o socialismo como “um fruto infecto da ignorância econômica” e já foi descrito como o mais ortodoxo de todos os economistas clássicos, observou “com que intensidade os interesses materiais dos homens prevalecem na determinação de suas opiniões e conduta políticas”.48 Ele observou, ainda, no prefácio de seu livro *The Slave Power*, que “o curso da história é em grande parte determinado pela ação de causas econômicas”. Seu compatriota W.E.H. Lecky, o grande historiador irlandês de seu tempo e virulento antissocialista, escreveu que “poucas coisas contribuem tanto para a formação do tipo social quanto as leis que regulam a sucessão da propriedade”.49 Até Sigmund Freud se agarrava a uma forma de determinação econômica. Sem a necessidade de trabalhar, achava ele, ficaríamos simplesmente à toa o dia todo, cedendo aos impulsos de nossa libido de forma despudorada. É a necessidade econômica que nos arranca de nossa indolência natural e nos empurra para a atividade social.

Analisemos este trecho pouco conhecido de comentário materialista histórico:

> O habitante [da sociedade humana] precisa passar pelos diferentes estágios de caçador, pastor e chefe de família; então a propriedade se

> torna valiosa, dando origem, em consequência, à injustiça; então são promulgadas leis para reprimir a agressão e manter a posse, quando os homens, sancionados por tais leis, se tornam imbuídos de superfluidade, quando o luxo é então introduzido e exige seu contínuo reabastecimento, e então as ciências se tornam necessárias e úteis, e o Estado não pode subsistir sem elas...[50]

Não se trata de reflexões de um marxista com um estilo esquisito de prosa, mas das ruminações do escritor irlandês do século XVIII Oliver Goldsmith, um Tory[51] fervoroso. Se os irlandeses parecem ter sido especialmente simpatizantes da teoria econômica da história, isso se deve à dificuldade de viver em uma colônia tão miserável, dominada como era pela classe senhorial anglo-irlandesa, e ignorar de todo essas questões. Na Inglaterra, com sua complexa superestrutura cultural, as questões econômicas ficavam menos dolorosamente evidentes para poetas e historiadores. Hoje, muitos daqueles que rejeitariam com desdém a teoria da história de Marx se comportam diante do mundo como se ela fosse verdadeira. Tais indivíduos são conhecidos como banqueiros, consultores financeiros, funcionários do Tesouro, executivos de empresas e congêneres. Tudo o que fazem comprova a fé que têm na prioridade do fator econômico. São todos marxistas espontâneos.

Vale acrescentar que, numa agradável simetria, a "teoria econômica da história" nasceu em Manchester e seus arredores, assim como nasceu o capitalismo industrial. Engels observou que foi o tempo que passou na cidade que o tornou ciente pela primeira vez da centralidade do fator econômico. Tendo em vista que o pai, como já mencionamos, administrava uma fábrica que provia o sustento tanto de Engels como (durante boa parte do tempo) do próprio Marx, esse insight, poder-se-ia dizer, começou em casa. O abastado Engels atuou como a base material da superestrutura intelectual de Marx.

A afirmação de que para Marx tudo é determinado pela "economia" é uma supersimplificação absurda. O que molda o curso da história, a seu ver, é a luta de classes; e as classes não são redutíveis a fatores econômicos. É verdade que Marx encara as classes, quase sempre, como grupos de homens e mulheres que ocupam o mesmo lugar dentro um modo de produção, mas é sintomático que falemos de classes sociais, e não de classes econômicas. Marx escreve sobre as relações "sociais" de produção, bem como sobre revolução "social". Se as relações sociais de produção têm prioridade sobre as forças de produção, fica difícil ver como algo francamente rotulado como "o econômico" possa ser o motor primordial da história.

As classes não existem somente nas minas de carvão e nos escritórios de seguradoras. São também formações sociais, comunidades, assim como entidades econômicas. Envolvem costumes, tradições, instituições sociais, conjuntos de valores e hábitos de pensamento, além de fenômenos políticos. Há sugestões, na obra de Marx, de que uma classe carente de representação política não é, no sentido pleno, uma classe. Ele parece sugerir que as classes só se tornam de fato classes quando se conscientizam de si mesmas como tal. Envolvem processos jurídicos, sociais, culturais, políticos e ideológicos. Nas sociedades pré-capitalistas, observa Marx, esses fatores não econômicos têm importância especial. As classes não são uniformes, revelando um bocado de divisão e diversidade internas.

Ademais, como veremos em breve, o trabalho, para Marx, diz respeito a muito mais do que o fator econômico. Envolve toda uma antropologia — uma teoria da natureza e da iniciativa humana, o corpo e suas necessidades, a natureza dos sentidos, ideias de cooperação social e autorrealização individual. Isso não é economia da forma como a conhece o *Wall Street Journal*. Não se lê muito sobre ser-humano-genérico no *Financial Times*. O trabalho também envolve gênero, parentesco e sexualidade. Existe a questão de como os operários são produzidos, para começar, e de como são materialmente sustentados e espiritualmente

reabastecidos. A produção é executada dentro de formas específicas de vida e, por isso, impregnada de significado social. Como o trabalho sempre tem significado, sendo os humanos animais significantes (literalmente, criadores de signos), ele jamais poderia ser simplesmente uma questão técnica ou material. Pode-se encarar o trabalho como uma forma de louvar a Deus, de glorificar a Mãe Pátria ou de obter o dinheiro da cerveja. O fator econômico, em resumo, sempre pressupõe muito mais do que ele próprio. Não se trata apenas de uma questão de comportamento dos mercados, mas se refere à forma como nos tornamos seres humanos, e não só à forma como nos tornamos corretores.[52]

As classes, portanto, não são apenas um fator econômico, assim como a sexualidade não é simplesmente pessoal. É difícil pensar em algo que seja puramente econômico. Até moedas podem ser colecionadas e exibidas em vitrines de vidro, admiradas por sua qualidade estética ou fundidas pelo valor do metal. Falar de dinheiro, aliás, é entender por que é tão fácil reduzir o todo da existência humana ao fator econômico, já que existe um sentido em que isso é precisamente o que o dinheiro faz. O que é tão mágico acerca do dinheiro é o fato de ele comprimir em sua pequena esfera tamanha vastidão de possibilidades humanas. É verdade que existem muitíssimas coisas na vida mais valiosas do que dinheiro, mas é o dinheiro que nos dá acesso à maioria delas. O dinheiro nos permite desenvolver relacionamentos gratificantes com outras pessoas sem o constrangimento social de cair morto de fome de repente. Ele pode comprar privacidade, saúde, instrução, beleza, status social, mobilidade, conforto, liberdade, respeito e satisfação sexual, juntamente com uma mansão Tudor em Warwickshire. Marx escreve lindamente em *Manuscritos econômicos e filosóficos* sobre a natureza proteica, camaleônica, alquímica do dinheiro, a maneira como é possível evocar um impressionante conjunto de bens a partir de sua forma banal. O dinheiro é, em si, um tipo de reducionismo. Ele armazena universos inteiros em um punhado de cobre.

Mesmo as moedas, contudo, como vimos, não são economia bruta. "A economia" jamais aparece na forma bruta. O que a imprensa financeira chama de "a economia" é um tipo de fantasma. Decerto ninguém jamais pôs os olhos nela. Trata-se de uma abstração de um complexo processo social. É o pensamento econômico ortodoxo que habitualmente estreita a noção do fator econômico. O marxismo, ao contrário, concebe a produção na forma mais rica e abrangente. Um motivo por que a teoria da história de Marx se sustenta é o fato de que os bens materiais jamais são apenas bens materiais, mas encerram a promessa do bem-estar humano. São o portal para muita coisa preciosa na vida humana. Por isso homens e mulheres lutam até a morte por terra, propriedade, dinheiro e capital. Ninguém valoriza o fator econômico puramente como fator econômico, afora aqueles que fazem disso uma profissão. É porque essa seara da existência humana abarca em si tantas outras dimensões que ela desempenha um papel-chave na história humana.

O marxismo é com frequência acusado de ser uma imagem-espelho de seus oponentes políticos. Assim como o capitalismo reduz a humanidade ao Homem Econômico, o mesmo faz seu grande antagonista. O capitalismo transforma a produção numa deidade, e Marx faz exatamente o mesmo. No entanto, isso significa interpretar a noção de Marx sobre produção de forma errada. A maior parte da produção existente, insiste ele, não é, de forma alguma, produção genuína. Para Marx, homens e mulheres só produzem genuinamente quando o fazem com liberdade e em prol de si mesmos. Apenas sob o comunismo isso será plenamente possível, mas nesse ínterim podemos obter um gostinho de tal criatividade na forma especializada de produção que conhecemos como arte. John Milton, escreve Marx, "produziu *Paraíso perdido* pelo mesmo motivo que um bicho da seda produz seda. Era uma atividade da *sua* natureza".[53] A arte é uma imagem do trabalho não alienado. Era assim que Marx gostava de ver seus escritos, os quais certa vez descreveu como parte de "um todo artístico" e em cuja redação (diferentemente da

maioria de seus discípulos) ele dedicava uma atenção meticulosa ao estilo. Ao mesmo tempo, seu interesse em arte não era puramente teórico. Ele próprio compunha poesia lírica e escreveu um romance cômico, um fragmento de drama em versos e um manuscrito de tamanho considerável sobre arte e religião. Também planejava um jornal de crítica dramática e um tratado sobre estética. O escopo de seu conhecimento de literatura universal era impressionante.

O trabalho humano raramente é do tipo gratificante. Em primeiro lugar, sempre se deu sob coerção, de uma forma ou de outra, ainda que esta seja simplesmente a necessidade de não morrer de fome. Em segundo lugar, ele é executado na sociedade classista e por esse motivo não como um fim em si mesmo, mas como meio gerador de poder e lucro para terceiros. Na visão de Marx, e de seu mentor Aristóteles, a boa vida consiste de atividades desempenhadas sem finalidade outra que não elas próprias. As melhores coisas são feitas sem motivo específico. Nós as fazemos simplesmente porque elas servem à nossa gratificação como o tipo de animais que somos, não por dever, costume, sentimento, autoridade, necessidade material, utilidade social ou por medo do Todo-Poderoso. Não há motivo, por exemplo, para nos deleitarmos na companhia uns dos outros. Quando o fazemos, porém, estamos concretizando uma capacidade vital de nossa "espécie genérica". E isso, na visão de Marx, corresponde tanto a uma forma de produção quanto plantar batatas. A solidariedade humana é essencial para a mudança política, mas no fim acaba servindo como sua própria motivação. Isso fica claro num trecho tocante nos *Manuscritos econômicos e filosóficos:*

> Quando os operários comunistas se reúnem, seu objetivo imediato é instrução, propaganda etc. Mas, ao mesmo tempo, eles adquirem uma nova necessidade — uma necessidade de sociedade —, e o que surgiu como um meio se torna um fim. Fumar, comer e beber etc. deixam de ser meios para a criação de elos entre as pessoas. Companhia,

> associação, conversa, que, por sua vez, têm a sociedade como meta, bastam para eles. A irmandade do homem não é uma expressão vazia, mas uma realidade, e a nobreza do homem se irradia dessas figuras desgastadas pelo trabalho.[54]

Para Marx, então, produção significa a concretização dos poderes essenciais de alguém no ato de transformação da sociedade. Riqueza genuína, afirma ele em *Grundrisse*, "é o exercício absoluto das potencialidades criativas humanas [...], ou seja, o desenvolvimento de todos os poderes humanos como um fim em si mesmos, não conforme foram mensurados por uma régua predeterminada".[55] Para além da história classista, escreve Marx em *O capital*, é possível ter início "aquele desenvolvimento da energia humana que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade".[56] A palavra "produção" na obra de Marx abrange qualquer atividade autogratificante: tocar flauta, saborear um pêssego, queimar os miolos refletindo sobre Platão, fazer um discurso, entrar para a política, organizar a festa de aniversário de um filho. Não existe aí qualquer implicação muscular, machista. Quando fala de produção como essência de humanidade, Marx não quer dizer que a essência da humanidade é encher linguiças. O trabalho como conhecemos é uma forma alienada do que ele chama de práxis — uma antiga palavra grega que significa o tipo de atividade livre, autorrealizável, pela qual transformamos o mundo. Na Grécia Antiga, o termo significava qualquer atividade de um homem livre, no sentido de antônimo de escravo.

No entanto, apenas o econômico em seu sentido estrito nos permitirá ir além do econômico. Ao realocar os recursos que o capitalismo tão generosamente armazenou para nós, o socialismo pode permitir que o econômico passe a ocupar um lugar mais afastado do palco. Ele não há de se evaporar, mas se tornará menos evidente. Gozar uma abastança de bens significa não ter de pensar em dinheiro o tempo todo. Isso nos

liberta para atividades menos tediosas. Longe de ser um obcecado por questões econômicas, Marx as via como um travesti do verdadeiro potencial humano. Ele queria uma sociedade na qual o econômico não monopolizasse tanto tempo e tanta energia.

É compreensível que nossos ancestrais fossem tão preocupados com questões materiais. Quando é possível produzir apenas um pequeno excedente econômico, ou praticamente nenhum excedente, a morte será certa se não houver trabalho pesado e incessante. O capitalismo, porém, gera o tipo de excedente que realmente poderia ser usado para aumentar o lazer de forma considerável. A ironia é que ele cria essa riqueza de uma forma que exige acumulação e expansão constantes e, consequentemente, trabalho constante. Ele a cria também de uma forma que gera pobreza e dificuldades. Trata-se de um sistema autodeformador. O resultado é que homens e mulheres modernos, cercados por uma afluência inimaginável para caçadores-coletores, escravos do passado ou servos feudais, acabam trabalhando tanto e tão duramente quanto seus predecessores.

A obra de Marx tem tudo a ver com lazer humano. A boa vida, para ele, não é feita de trabalho, mas de lazer. A autorrealização é uma forma de "produção", sem dúvida, mas não uma produção coerciva. O lazer é necessário para que homens e mulheres dediquem tempo à administração de suas próprias vidas. Assim, causa surpresa que o marxismo não atraia mais ociosos e parasitas profissionais para suas fileiras. Isso, contudo, se deve ao fato de ser preciso despender um bocado de energia na consecução de tal meta. O lazer é algo que demanda trabalho.

Capítulo VI

> Marx era um materialista. Acreditava não existir nada, salvo a matéria. Não se interessava pelos aspectos espirituais da humanidade e via a consciência humana apenas como um reflexo do mundo material. Descartava de forma brutal a religião e encarava a moral apenas como uma questão de que o fim justificava os meios. O marxismo drenou a humanidade de tudo que havia de mais precioso, reduzindo-a a pedaços inertes de matéria determinados por nosso ambiente. Existe uma via óbvia para essa visão desalmada e lúgubre da humanidade que leva às atrocidades de Stálin e outros discípulos de Marx.

Quer o mundo seja feito de matéria, espírito ou queijo mofado, essa não era uma indagação que chegasse a tirar o sono de Marx. Ele desdenhava essas grandes abstrações metafísicas e tinha um jeito ríspido de descartá-las como inutilmente especulativas. Como uma das mentes mais formidáveis da modernidade, Marx era sabidamente alérgico a ideias fantasiosas. Os que o encaram como um teórico frio se esquecem de que ele era, entre outras coisas, um pensador romântico com uma desconfiança pelo abstrato e uma paixão pelo concreto e específico. O abstrato, achava Marx, era simples e desinteressante; a riqueza residia no concreto e no complexo. Por isso, seja o que for que significasse, para ele o materialismo decerto não girava em torno da indagação sobre do que o mundo é feito.

Esse, entre outras coisas, era o materialismo dos filósofos materialistas do Iluminismo do século XVIII, alguns dos quais viam os

seres humanos como meras funções mecânicas do mundo material. O próprio Marx, contudo, encarava esse tipo de pensamento como totalmente ideológico, reduzindo, para começar, homens e mulheres a uma condição passiva. Suas mentes eram vistas como folhas em branco, prontas para receber impressões sensoriais do mundo material lá fora. E, a partir de tais impressões, homens e mulheres formavam suas ideias. Por isso, se essas impressões pudessem ser, de alguma forma, manipuladas para produzir o tipo "certo" de ideias, os seres humanos conseguiriam fazer um progresso constante na direção de um estado de perfeição social. Não se tratava de algo politicamente inocente. As ideias em questão eram aquelas de uma elite de pensadores da classe média defensores do individualismo, da propriedade privada e do livre mercado, bem como da justiça, da liberdade e dos direitos humanos. Por meio desse processo de alteração mental, esses pensadores esperavam, de um jeito paternalista, influenciar o comportamento da gente comum. É difícil crer que Marx avalizasse *esse* tipo de materialismo.

Isso não é tudo que a filosofia materialista significava antes que Marx lhe pusesse as mãos. De um jeito ou de outro, porém, ele a via como uma forma de pensamento intimamente ligada à prosperidade das classes médias. Seu tipo de materialismo, conforme desenvolvido em sua obra *Teses sobre Feuerbach* e em outros trabalhos, era bem diferente, e ele tinha plena consciência disso. Sabia muito bem que estava rompendo com um velho estilo de materialismo e dando origem a algo bastante novo. O materialismo para Marx significava partir do que, de fato, são os seres humanos em lugar de partir de algum ideal nebuloso ao qual pudéssemos aspirar. Somos, para início de conversa, uma espécie de seres corpóreos, práticos e materiais. Qualquer outra coisa que fôssemos, ou pudéssemos ser, teria de derivar desse fato fundamental.

Num movimento ostensivamente inovador, Marx rejeitou esse sujeito humano passivo do materialismo classe média e o substituiu por um sujeito ativo. Toda a filosofia teria de partir da premissa de que, independentemente de qualquer outra coisa que fossem, homens e

mulheres eram, antes de mais nada, *agentes*, criaturas que se transformavam ao longo do processo de transformar seu contexto material. Não eram peões da História, da Matéria ou do Espírito, mas seres ativos, autodeterminadores, capazes de fazer a própria história. E isso significa que a versão marxista do materialismo é democrática, ao contrário do elitismo intelectual do Iluminismo. Apenas por meio da atividade prática coletiva da maioria do povo as ideias que governam as nossas vidas podem realmente ser mudadas. E assim é porque tais ideias estão profundamente enraizadas em nosso comportamento.

Nesse sentido, Marx foi mais um antifilósofo do que um filósofo. Etienne Balibar o chamava de "talvez [...] o maior antifilósofo da Idade Moderna".[57] Antifilósofos são aqueles que temem a filosofia — não exatamente no sentido em que poderia temê-la Brad Pitt, mas se mostram nervosos quanto a ela por interessantes razões filosóficas. Têm propensão a desenvolver ideias que desconfiam de ideias e, embora sejam em geral totalmente racionais, tendem a não crer que a razão seja absolutamente tudo. Feuerbach, com quem Marx aprendeu parte de seu materialismo, escreveu que qualquer filosofia autêntica precisa partir de seu oposto, a não filosofia. O filósofo, observou ele, tem de aceitar "o que no homem *não* filosofa, o que é o oposto da filosofia e do pensamento abstrato".[58] Ele também comentou que "é o *homem* que pensa, não o Ego nem a Razão".[59] Como observa Alfred Schmidt, "a compreensão do homem como um ser fisiológico, sensual e carente é, assim, a precondição de qualquer teoria de subjetividade".[60] A consciência humana, em outras palavras, é corpórea — o que não quer dizer que não seja coisa alguma além do corpo. É, sim, um sinal de que o corpo está sempre, em certo sentido, inacabado, em aberto, sempre capaz de mais atividade criativa do que possa estar manifestando agora.

Pensamos como pensamos, então, por causa do tipo de animais que somos. Se nosso pensamento se estende no tempo é porque nossos corpos e nossas percepções sensoriais também o fazem. Os filósofos às vezes se indagam se uma máquina seria capaz de pensar. Talvez, mas isso

se daria de um jeito bastante diferente do nosso, pois a constituição material de uma máquina é extremamente diferente da nossa. Ela não tem necessidades corporais, por exemplo, nem a vida emocional que, no caso dos humanos, se encontra ligada a tais necessidades. Nosso tipo de pensamento é inseparável desse contexto sensorial, prático e emocional. É por isso que, se uma máquina pudesse pensar, nós provavelmente não entenderíamos o que ela estivesse pensando.

A filosofia com a qual Marx rompeu era, em sua maior parte, contemplativa. Seu cenário típico era o de um sujeito humano desencarnado, passivo e isolado examinando sem interesse um objeto isolado. Como vimos, Marx rejeitava esse tipo de sujeito, mas também insistia em que o objeto de nosso conhecimento não é eternamente fixo e determinado, e sim mais provavelmente o produto de nossa atividade histórica. Assim como precisamos repensar o sujeito como um tipo de prática, também precisamos repensar o mundo objetivo como o resultado da prática humana. E isso significa, entre outras coisas, que ele pode, em princípio, ser mudado.

Partir dos seres humanos como ativos e práticos e depois situar seu pensamento nesse contexto nos ajuda a lançar uma nova luz sobre alguns dos problemas que afligiam os filósofos. Aqueles que embasam seu trabalho no mundo têm menos chance de duvidar de que haja algo lá fora do que aqueles que o contemplam de uma distância confortável. A existência de céticos só é possível porque existe algo lá fora. Se não houvesse um mundo material para alimentá-los, eles morreriam, e suas dúvidas pereceriam com eles. Se alguém acredita que os seres humanos são passivos ante a realidade, isso também poderá persuadi-lo a questionar a existência de um mundo assim, pois comprovamos a existência das coisas testando sua resistência a nossas demandas. E o fazemos, primordialmente, por meio de nossa atividade prática.

Os filósofos algumas vezes indagam a respeito de "outras mentes". Como saber que os corpos humanos que encontramos têm mentes como as nossas? Um materialista responderia que, se não tivessem,

provavelmente não estaríamos aqui para fazer a pergunta. Não poderia haver produção material para nos manter vivos sem cooperação social, e a capacidade de comunicação com os outros é uma grande parcela do que entendemos por ter uma mente. Alguém também poderia observar que a palavra "mente" é uma forma de descrever o comportamento de um tipo específico de corpo: um corpo criativo, expressivo e comunicativo. Não precisamos xeretar dentro da cabeça dos outros ou ligá-los a máquinas para atestar que eles possuem essa entidade misteriosa. Olhamos para o que fazem. A consciência não é um fenômeno espectral, mas algo que podemos ver, ouvir e administrar. Os corpos humanos são pedaços de matéria, mas pedaços peculiarmente criativos e expressivos. É essa criatividade que chamamos de "mente". Chamar de racionais os seres humanos é dizer que o comportamento deles revela um padrão de significado. Materialistas esclarecidos foram algumas vezes corretamente acusados de reduzir o mundo a matéria morta, sem significado. O oposto do materialismo de Marx.

A reação do materialista ao cético não é um argumento definitivo. Sempre é possível afirmar que nossa experiência de cooperação social, ou da resistência do mundo aos nossos projetos, não é confiável. Talvez estejamos apenas imaginando essas coisas. No entanto, olhar para problemas como esse com um espírito materialista pode nos levar a vê-los de outra forma. É possível ver, por exemplo, que intelectuais que partem da mente desencarnada, e quase sempre também acabam aí, em geral ficam confusos com a maneira como a mente se relaciona com o corpo, bem como com os corpos de outros indivíduos. Talvez eles vejam um abismo entre mente e mundo, o que é irônico, já que é geralmente a maneira pela qual o mundo molda suas mentes que faz brotar essa ideia. Os próprios intelectuais são uma casta de certa forma alijada do mundo material. Somente a reboque de um excedente material na sociedade é possível produzir uma elite profissional de padres, sábios, artistas, conselheiros, decanos de Oxford e congêneres.

Platão achava que a filosofia requer uma elite aristocrática ociosa. Não se pode ter salões literários e sociedades eruditas se todos precisam trabalhar para manter a vida social funcionando. Torres de marfim são tão raras quanto pistas de boliche em culturas tribais (são igualmente raras nas sociedades avançadas, nas quais as universidades se tornaram órgãos de capitalismo corporativo). Como não precisam trabalhar no sentido em que trabalham os pedreiros, os intelectuais podem passar a se ver e a ver suas ideias como independentes do restante da existência social. E essa é uma das muitas coisas que os marxistas querem dizer com ideologia. Pessoas assim costumam não ver que a própria distância que mantêm da sociedade é, em si, socialmente condicionada. O preconceito de que o pensamento é independente da realidade é, em si, moldado pela realidade social.

Para Marx, nosso pensamento toma forma no processo de fazer do mundo a base da reflexão, e essa é uma necessidade material determinada por nossas necessidades corporais. Pode-se afirmar, então, que o pensamento é uma necessidade material. O ato de pensar e nossos impulsos corporais estão intimamente relacionados, assim como acontece para Nietzsche e Freud. A consciência é o resultado de uma interação entre nós e nosso contexto material. Ela é em si um produto histórico. A humanidade, escreve Marx, é "estabelecida" pelo mundo material, já que apenas por meio de nosso envolvimento com ele podemos exercitar nossos poderes e ter sua realidade comprovada. É a "estranheza" da realidade, sua resistência a nossos desígnios em relação a ela, que nos leva à autoconscientização. Isso significa, acima de tudo, a existência de outros. É por intermédio dos outros que nos tornarmos quem somos. A identidade social é um produto social. Não poderia haver apenas uma pessoa, assim como não poderia haver apenas um número.

Ao mesmo tempo, porém, essa realidade deveria ser reconhecida como o trabalho feito por nossas próprias mãos. Não vê-la dessa forma — encará-la como algo natural ou inexplicável, independentemente de

nossa atividade — é o que Marx chamava de alienação, para ele uma condição em que nos esquecemos de que a história é produção nossa e passamos a ser dominados por ela como se não passasse de uma força alienígena. Para Marx, segundo escreve o filósofo alemão Jürgen Habermas, a objetividade do mundo "se apoia [...] na organização corporal dos seres humanos, que é dirigida à ação".61

Assim, em certo sentido a consciência é sempre, de alguma forma, "tardia", como a razão é tardia numa criança. Antes que sequer cheguemos a refletir, estamos sempre situados em um contexto material, e nosso pensamento, por mais abstrato e teórico que pareça, é moldado essencialmente por esse fato. É o idealismo filosófico que se esquece de que nossas ideias têm um alicerce na prática. Ao separá-las desse contexto, esse idealismo pode se tornar vítima da ilusão de que é o pensamento que cria a realidade.

Para Marx, há um elo forte entre nosso raciocínio e nossa vida corpórea. Os sentidos humanos representam uma espécie de linha divisória entre os dois. Para alguns filósofos idealistas, ao contrário, "matéria" é uma coisa e pensamento, ou "espírito", outra bem diversa. Para Marx, o corpo humano é em si uma refutação de tal divisão, ou, mais precisamente, é o corpo humano em ação que a refuta, pois essa prática é nitidamente uma questão material, embora também seja, inseparavelmente, uma questão de significados, valores, propósitos e intenções. Se ele é "subjetivo", é igualmente "objetivo", ou talvez ponha em dúvida toda essa distinção. Alguns pensadores anteriores viam a mente como ativa e os sentidos como passivos. Marx, porém, vê os sentidos humanos, em si, como formas de envolvimento ativo com a realidade. Eles são o resultado de uma longa história de interação com o mundo material. "O cultivo dos cinco sentidos", escreve ele em *Manuscritos econômicos e filosóficos,* "é o produto de toda a história pregressa".

Um pensador como Locke ou Hume parte dos sentidos; Marx, ao contrário, indaga de onde eles vêm. E a resposta é mais ou menos esta:

nossas necessidades materiais são o alicerce da história. Temos uma história porque somos criaturas carentes, e, nesse sentido, a história nos é natural. A natureza e a história são, na visão de Marx, lados da mesma moeda. Conforme se enredam na história, contudo, nossas necessidades são transformadas. Para satisfazer certas necessidades, por exemplo, acabamos criando outras. E, nesse processo, nossa vida sensorial é moldada e refinada. E tudo isso acontece porque a satisfação de nossas necessidades também envolve desejo. O preenchimento dessa parte, porém, ficou a cargo de Freud.

Dessa forma, começamos a contar uma história. Começamos a *ser* uma história. Os animais que não são capazes de desejar, executar tarefas complexas e elaborar formas de comunicação tendem a se repetir. Suas vidas são determinadas por ciclos naturais. Eles não moldam para si uma narrativa, ou seja, aquilo que Marx considera liberdade. A ironia nessa visão é que, embora essa autodeterminação seja a essência da humanidade, a grande maioria de homens e mulheres ao longo da história foi incapaz de exercitá-la. Esses indivíduos não tiveram permissão para ser plenamente humanos. Em vez disso, suas vidas, na maior parte, foram determinadas pelos monótonos ciclos da sociedade classista. O porquê desse fato e como isso pode ser sanado é a essência da obra de Marx, que investiga como podemos passar do reino da necessidade para o da liberdade, ou seja, nos tornarmos menos semelhantes a texugos e mais semelhantes a nós mesmos. Tendo nos levado aos umbrais de tal liberdade, Marx nos deixa ali, para que nos viremos por conta própria. Como poderia haver liberdade se assim não fosse?

Quem quiser evitar o dualismo dos filósofos, então, só precisa observar como de fato se comportam os seres humanos. Um corpo humano, em certo sentido, é um objeto material, parte natureza e parte história. No entanto, trata-se de um tipo particular de objeto, bem diverso de repolhos e baldes de carvão. Para começar, ele tem a capacidade de

alterar a própria situação. Igualmente, pode transformar a natureza numa espécie de extensão de si mesmo, o que não se aplica a baldes de carvão. O trabalho humano leva a natureza a ser essa extensão de nossos corpos, o que chamamos de civilização. Todas as instituições humanas, das galerias de arte e dos salões de ópio aos cassinos e à Organização Mundial de Saúde, são extensões de nosso corpo produtivo.

São, também, encarnações da consciência humana. "A indústria humana", escreve Marx, usando o termo "indústria" no sentido mais amplo possível, "é o livro aberto da consciência, a psicologia humana percebida em termos sensoriais".62 O corpo pode fazer tudo isso porque tem o poder de se transcender — de transformar a si mesmo e sua situação, bem como de desenvolver relações complexas com outros corpos da mesma espécie, naquele processo indefinido que conhecemos como história. Os corpos humanos que não são capazes disso atendem pelo nome de cadáveres.

Os repolhos também não são capazes disso, mas também não precisam fazê-lo. São entidades puramente naturais, sem os tipos de necessidade dos humanos. Estes podem fazer história em virtude do tipo de criaturas produtivas que são, mas também precisam disso, porque, em condições de escassez, têm de continuar produzindo e reproduzindo sua vida material. É o que os impele a desenvolver uma atividade constante. Eles têm uma história de necessidade. Numa situação de abundância material, continuaríamos a ter uma história, porém num sentido diferente do termo como o conhecemos até hoje. Podemos satisfazer nossas necessidades naturais exclusivamente por intermédio de meios sociais — produzindo nossos meios de produção. Isso, então, dá origem a outras necessidades, que, por sua vez, dão origem a outras mais. No entanto, na raiz de tudo isso, que chamamos de cultura, história ou civilização, reside o corpo humano carente e suas condições materiais. Trata-se apenas de outra forma de dizer que o fator econômico é o alicerce da nossa vida juntos, é o elo vital entre o biológico e o social.

Assim chegamos a ter história, mas, igualmente, é isso que chamamos de espírito. Questões espirituais não são desencarnadas, de outro mundo. Quem costuma ver as questões espirituais como um domínio arrogantemente apartado da vida cotidiana são os burgueses prósperos, pois necessitam de um lugar para se esconder do próprio materialismo crasso. Não causa espanto que *material girls* como Madonna sejam tão fascinadas pela Cabala. Para Marx, ao contrário, "espírito" é uma questão de arte, amizade, diversão, compaixão, riso, amor sexual, rebelião, criatividade, deleite sensual, ódio justificado e abundância de vida (ele, porém, às vezes levava a diversão um pouco longe demais. Numa ocasião, chegou a embarcar numa ronda de pubs de Oxford Street até Hampstead Road com uma dupla de amigos, parando em todos os pubs no caminho, tendo sido perseguido pela polícia por atirar pedras do calçamento em postes de iluminação.[63] Sua teoria sobre a natureza repressiva do Estado, ao que parece, não era uma mera especulação abstrata). Em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, ele discute política em termos de interesses sociais, como seria de esperar, mas também escreve com eloquência que a política expressa "velhas lembranças, inimizades pessoais, medos e esperanças, preconceito e ilusão, simpatias e antipatias, convicções, artigos de fé e princípios". E dizer que para a fantasia antimarxista ele era um pensador clinicamente frio...

Todas as atividades espirituais que acabo de listar se encontram ligadas ao corpo, já que esse é o tipo de ser que somos. Qualquer coisa que não diga respeito a meu corpo não diz respeito a mim. Quando falo com alguém ao telefone, estou presente corporalmente, embora não fisicamente. Se alguém quiser uma imagem da alma, observou o filósofo Ludwig Wittgenstein, basta olhar para o corpo humano. A felicidade para Marx, assim como para Aristóteles, era uma atividade prática, não um estado mental. Para a tradição judaica, da qual ele era um filho descrente, o "espiritual" é uma questão de alimentar os famintos, acolher os imigrantes e proteger os pobres da violência dos ricos. Não se

trata da antítese do mundano, da existência cotidiana, mas de uma forma especial de vivenciá-lo.

Existe uma atividade do corpo em que o "espírito" se manifesta especialmente, e esta é a linguagem. À semelhança do corpo como um todo, a linguagem é a encarnação material do espírito ou da consciência humana. "A linguagem", escreve Marx em *A ideologia alemã*, "é velha como a consciência, a linguagem *é* a consciência prática, real, que também existe para outros homens, e só por isso existe para mim; a linguagem, como a consciência, somente surge a partir da necessidade de interagir com outros homens".64 A consciência é totalmente social e prática, razão pela qual a linguagem é seu sinal supremo. Posso dizer que tenho uma mente apenas porque estou inserido em um legado de significado partilhado. Marx fala também da linguagem como "o ser coletivo falando por si mesmo". A linguagem da filosofia, observa, é uma versão distorcida da linguagem do mundo real. Pensamento e linguagem, longe de existirem numa esfera que lhes é exclusiva, são manifestações de vida real. Até os conceitos mais rarefeitos podem ser rastreados, afinal até nossa existência em comum.

Assim, a consciência humana exige um bocado de contexto material. Partir dela, como faz a filosofia, em geral equivale a ignorar tal fato, a se desviar de demasiadas perguntas.65 A filosofia convencional não parte de um ponto tão remoto, como seria necessário, e por isso não leva em conta as condições que originaram as ideias, as paixões que as envolvem, as lutas de poder com que se entrelaçam, as necessidades materiais às quais servem. Não pergunta, por exemplo, "De onde saiu este sujeito humano?" ou "Como o objeto, afinal, foi produzido?". Antes que possamos pensar, precisamos comer, e a palavra "comer" leva à questão de todo um modo de produção social. Também precisamos nascer, e a palavra "nascer" leva à seara dos laços de sangue, da sexualidade, do patriarcado, da reprodução sexual e daí por diante. Antes que cheguemos a refletir sobre a realidade, já estamos envolvidos com ela de forma prática e emocional, e nosso raciocínio acontece dentro de tal contexto.

Como comenta o filósofo John Macmurray, "nosso conhecimento do mundo é primordialmente um aspecto de nossa ação no mundo".66 "Os homens", escreve Marx numa linha heideggeriana em seu *Comentários sobre Wagner*, "não começam, do nada, a se ver em um relacionamento teórico com as coisas do mundo exterior."67 Muita coisa precisa ficar estabelecida antes que possamos começar a raciocinar.

Nosso pensamento também está ligado ao mundo em outro sentido. Não se trata apenas de um "reflexo" da realidade, mas de uma força material por si mesma. A teoria marxista não é apenas um comentário sobre o mundo, mas um instrumento para mudá-lo. O próprio Marx eventualmente fala como se o pensamento fosse um mero "reflexo" de situações materiais, mas isso não faz justiça a seus insights mais sutis. Certos tipos de teoria — teorias emancipadoras, como em geral são conhecidas — podem atuar como força política no mundo, e não só como uma forma de interpretá-lo. E isso lhes empresta um aspecto peculiar. Significa que elas formam um elo entre a maneira como as coisas são e a maneira como elas poderiam ser. Fornecem descrições de como é o mundo, mas, ao fazê-lo, são capazes de ajudar a mudar a forma como homens e mulheres o compreendem, o que, por sua vez, pode ter um papel na mudança da realidade. Um escravo sabe que é escravo, mas saber por que é escravo é o primeiro passo para deixar de sê-lo. Assim, ao descrever as coisas como elas são, tais teorias também oferecem um meio para ir além delas e chegar a uma situação mais desejável. Teorias desse tipo permitem que homens e mulheres se descrevam e descrevam sua situação de maneira a questioná-la, e, assim, permitem que um dia possam chegar a se redescrever. Nesse sentido, existe uma relação próxima entre razão, conhecimento e liberdade. Certos tipos de conhecimento são vitais para a liberdade e a felicidade humanas. E, conforme atuam baseados em tal conhecimento, os indivíduos o apreendem mais profundamente, o que então lhes permite atuar de forma mais efetiva. Quanto mais compreendemos, mais somos capazes de fazer, mas na visão de Marx o tipo de compreensão que de fato

importa pode apenas emergir por meio da luta prática. Assim como tocar tuba é uma forma de conhecimento prático, a emancipação política também o é.

Esse é o motivo pelo qual se deve encarar a respeitada 11ª tese de Marx sobre Feuerbach com certa descrença. Os filósofos, escreve ele ali, só interpretaram o mundo; a ideia é mudá-lo. Como, porém, é possível mudar o mundo sem interpretá-lo? E não será o poder de interpretá-lo sob determinada óptica o começo da mudança política?

"É a existência social", escreve Marx em *A ideologia alemã*, "que determina a consciência". Ou, como Ludwig Wittgenstein apresenta o argumento em sua obra *Sobre a certeza*: "No fundo de nossos jogos de linguagem reside o que fazemos."[68] Isso tem importantes consequências políticas. Significa, por exemplo, que, se quisermos alterar a forma como pensamos de forma radical o bastante, precisaremos alterar o que fazemos. Instrução ou mudança de postura não bastam. Nosso ser social impõe limites a nosso pensamento. E só poderíamos romper esses limites mudando esse ser social — ou seja, nossa forma material de vida. Não podemos extravasar tais limites de nosso pensamento simplesmente pensando.

Será, porém, que isso não envolve uma dicotomia falsa? Se com "ser social" queremos dizer o tipo de coisa que fazemos, a consciência já se encontra aí envolvida. Não é como se a consciência existisse de um lado de um divisor de águas e nossas atividades sociais de outro. Não é possível votar, beijar, apertar mãos ou explorar o trabalho imigrante sem significados e intenções. Não poderíamos chamar de ação humana o comportamento em que essas coisas estejam ausentes, assim como não podemos chamar o tropeção nas próprias pernas ou o roncar do estômago de um projeto proposital. Suponho que Marx não negaria esse fato. Como vimos, ele encara a consciência humana como algo *corporificado* — encarnado em nosso comportamento prático. Ainda assim, ele também afirma que a existência material em certo sentido é

mais fundamental do que significados e ideias, e que significados e ideias podem ser explicados em termos dela. Como entender essa afirmação?

Uma resposta, como já vimos, é que, para os humanos, pensar é uma necessidade material, como acontece de forma mais rudimentar com os esquilos e os porcos-espinhos. Precisamos pensar em virtude do tipo de animais materiais que somos. Processos cognitivos para Marx andam de mãos dadas com o trabalho, a indústria e a experimentação. "A produção de ideias, concepções, consciência", escreve ele em *A ideologia alemã,* "é, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercurso material dos homens, a linguagem da vida real".[69] Se a natureza simplesmente despejasse seus tesouros pujantes em nossas bocas agradecidamente abertas, ou se (tomara não) apenas precisássemos comer uma vez na vida, talvez não carecêssemos de pensar. Em vez disso, poderíamos simplesmente ficar deitados e nos divertir. Mas a natureza, infelizmente, é bem mais sovina do que isso, e o corpo humano é assolado por desejos que precisam ser sempre satisfeitos.

Para começar, então, são nossas necessidades corporais que moldam nossa maneira de pensar. E esse é um sentido em que o pensamento não é primordial, embora desejasse sê-lo. Marx defende que, em um estágio mais tardio do desenvolvimento humano, as ideias se tornam bem mais independentes dessas necessidades, e assim surge o que chamamos de cultura. Podemos começar a apreciar as ideias em si, não em função do valor que têm para a sobrevivência. O pensamento, como certa vez observou Bertolt Brecht, pode se tornar um prazer sensual. Ainda assim, continua a ser verdade que o raciocínio, por mais elevado, tem suas origens humildes na necessidade biológica. Como ensinava Friedrich Nietzsche, ele está ligado a nosso exercício de poder sobre a natureza.[70]O impulso de deter controle prático sobre nosso ambiente, que é uma questão de vida ou morte, está por trás de toda a nossa atividade intelectual mais abstrata.

Nesse sentido, existe algo carnavalesco em relação ao pensamento de Marx, assim como em relação às ideias de Nietzsche e Freud. O abjeto é sempre uma presença sombria a espreitar dentro do que é nobre. Como observa o crítico William Empson, "os desejos mais refinados são inerentes aos mais triviais e seriam falsos se assim não fosse".71Na raiz de nossas concepções mais nobres residem a violência, a carência, o desejo, o apetite, a escassez e a agressão. É esse o reverso secreto do que chamamos de civilização. Theodor Adorno fala em termos gráficos do "horror fervilhando sob a pedra da cultura".72 "A luta de classes", escreve Walter Benjamin, "[...] é uma batalha pelas coisas toscas e materiais sem as quais nada que fosse refinado e espiritual poderia existir".73 Vale a pena notar que, assim como Marx, Benjamin não está negando o valor das "coisas refinadas e espirituais". Sua preocupação é situá-las no contexto histórico. Como muitos filósofos carnavalescos, Marx é um pensador fenomenal com uma desconfiança sincera de ideias elevadas. Os políticos convencionais, ao contrário, costumam falar em público em termos honestamente idealistas e privadamente em termos cinicamente materialistas.

Já tocamos em outro sentido no qual o "ser social" leva vantagem sobre a conscientização. Trata-se do fato de que o tipo de entendimento que de fato fica registrado surge, em geral, daquilo que efetivamente fazemos. Os teóricos sociais falam de um tipo de conhecimento — conhecimento tácito, chamam eles — que *só* pode ser adquirido no ato de fazer algo e que, por isso, não pode ser passado para outrem sob forma teórica. É inútil, por exemplo, explicar a alguém como assoviar a música *Danny Boy*. No entanto, mesmo quando o conhecimento não é desse tipo, a observação permanece válida. Não se pode aprender a tocar violino num livro didático e depois pegar o instrumento e fazer uma interpretação fantástica do *Concerto em mi menor para violino*, de Mendelssohn. Existe um sentido em que o conhecimento que se tem do concerto é inseparável da capacidade de interpretá-lo.

Existe outro sentido em que a realidade material leva vantagem sobre as ideias. Quando fala de consciência, Marx nem sempre está pensando em ideias e valores implícitos em nossas atividades cotidianas, mas, às vezes, está pensando em sistemas mais formais de conceitos, como o direito, a ciência, a política e congêneres. E seu argumento é que essas formas de raciocínio são, em última análise, determinadas pela realidade social. Essa, na verdade, é a famosa e muito ultrajada doutrina marxista de base e superestrutura, que Marx esboça da seguinte forma:

> Na produção social da própria existência, os homens invariavelmente se envolvem em relações definidas independentemente de sua vontade, a saber, relações de produção adequadas a um dado estágio no desenvolvimento das forças materiais de produção. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, o alicerce real sobre o qual se apoia uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas definidas de consciência social.[74]

Com "estrutura econômica" ou "base", Marx quer dizer as forças e as relações de produção; com "superestrutura", ele quer dizer instituições como o Estado, o direito, a política, a religião e a cultura. Na sua visão, a função dessas instituições é dar suporte à "base", ou seja, o sistema classista prevalente. Algumas delas, como a cultura e a religião, desempenham essa tarefa em grande parte por meio da produção de ideias que legitimam o sistema. Isso é conhecido como ideologia. "As ideias da classe governante", escreve Marx em *A ideologia alemã*, "são em qualquer época as ideias governantes." Seria estranho topar com uma sociedade feudal pujante na qual a maioria das ideias em circulação fosse fortemente antifeudalista. Como vimos, Marx achava que os que controlam a produção material costumam controlar, também, a produção

mental. A afirmação ganha ainda mais força numa era de magnatas da imprensa e barões da mídia do que em sua própria época.

Tendo em vista que o modelo base-superestrutura tem sido bastante ridicularizado por alguns críticos de Marx e até por alguns de seus seguidores, perversamente me disponho a elogiá-lo aqui. Algumas vezes se argumenta que o modelo é estático demais, mas todos os modelos são estáticos, bem como simplificadores. Marx não quer dizer que existem duas porções totalmente distintas de vida social; ao contrário, existe um bocado de tráfego entre ambas. A base pode dar origem à superestrutura, mas a superestrutura é importante para a existência continuada da base. Sem o apoio do Estado, do sistema jurídico, dos partidos políticos e da circulação de ideias pró-capitalistas na mídia e em outros lugares, o atual sistema de propriedade poderia estar mais claudicante do que anda nos últimos tempos. Na visão de Marx, esse tráfego de mão dupla era ainda mais evidente nas sociedades pré-capitalistas, em que o direito, a religião, a política, os laços de sangue e o Estado participavam crucialmente na atividade da produção material.

A superestrutura também não é secundária à base no sentido de ser, de alguma forma, menos real. As prisões, igrejas, escolas e emissoras de televisão são tão reais quanto os bancos e as minas de carvão. Talvez a base seja mais importante do que a superestrutura, mas sob que ponto de vista? A arte é mais importante para o bem-estar espiritual do que a invenção de uma nova barra de chocolate, mas a última costuma ser vista como parte da base, enquanto a primeira não. A base é mais importante, argumentariam os marxistas, no sentido de que mudanças genuinamente históricas resultam, em grande parte, das forças materiais, e não de ideias ou crenças.

Ideias e crenças podem exercer uma influência tremenda, mas o argumento marxista é que elas só adquirem força histórica de fato quando estão aliadas a interesses materiais poderosos. Homero pode encarar a Guerra de Troia em termos de honra, coragem, providência divina e similares, mas o antigo historiador grego Tucídides, um

materialista puro-sangue a seu jeito, sobriamente observa que foi a escassez de recursos, ao lado do hábito dos gregos de interromper os combates a fim de embarcar no cultivo da terra e empreender expedições de pilhagem, que estendeu o conflito por tanto tempo. Tucídides também vê todo o sistema de poder helênico alicerçado no desenvolvimento da navegação, do comércio e da acumulação que este propiciava. As teorias materialistas da história remontam a uma época bem anterior a Marx.

Existe ainda um bom número de instituições que podem ser consideradas pertencentes, ao mesmo tempo, à base e à superestrutura. Igrejas "de conversão" nos Estados Unidos são templos de ideologia, mas também negócios altamente lucrativos. O mesmo se aplica a editoras, à mídia e à indústria cinematográfica. Algumas universidades americanas são empresas comerciais de monta, bem como fábricas de conhecimento. Pensemos no príncipe Charles, que existe, basicamente, para inspirar deferência no povo britânico, mas que extrai disso um lucro considerável.

Sem dúvida, porém, o todo da existência humana não pode ser encaixado entre base e superestrutura, certo? Muitas coisas não pertencem à produção material nem à chamada superestrutura. A linguagem, o amor sexual, a tíbia, o planeta Vênus, o remorso amargo, dançar tango e os charcos de North Yorkshire são apenas alguns exemplos. O marxismo, como vimos, não é uma Teoria de Tudo. É verdade que se pode tropeçar nas conexões mais improváveis entre a luta de classes e a cultura. O amor sexual é relevante para a base material, já que quase sempre leva à produção daquelas potenciais novas fontes de mão de obra conhecidas como filhos. Os dentistas durante a recessão econômica de 2008 relataram um aumento notável das dores maxilares, provocadas pelo ranger de dentes oriundo do estresse. Ranger os dentes diante da catástrofe aparentemente deixou de ser uma metáfora. Quando o romancista Marcel Proust ainda estava no útero materno, sua mãe refinada ficou imensamente perturbada com o surgimento da Comuna

socialista de Paris, e alguns especulam que esse nervosismo tenha sido a causa da asma que acompanhou Proust a vida toda. Existe ainda uma teoria dando conta de que as longas e sinuosas frases de Proust sejam uma espécie de compensação psicológica para sua falta de ar, o que pode significar que de fato existe uma relação entre a sintaxe proustiana e a Comuna de Paris.

Se o modelo sugere que a superestrutura de fato surgiu para desempenhar as funções que desempenha, ele, sem dúvida, se equivoca. Isso pode ser válido quanto ao Estado, mas dificilmente quanto à arte. Também não é certo dizer que todas as atividades de escolas, jornais, igrejas e do Estado alicercem o sistema social atual. Quando as escolas ensinam às crianças como atar os cadarços dos sapatos, ou as emissoras de TV levam ao ar a previsão do tempo, não existe como inferir que estejam agindo "superestruturalmente". Elas não estão escorando as relações de produção. O Estado envia suas forças especiais para reprimir as passeatas pela paz, mas a polícia também busca crianças desaparecidas. Quando denunciam os imigrantes, os tabloides estão agindo "superestruturalmente"; quando noticiam acidentes de trânsito, provavelmente não estão (notícias sobre acidentes de trânsito, porém, sempre podem ser usadas *contra* o sistema. Dizem que na redação do *Daily Worker*, o velho jornal do Partido Comunista britânico, os subeditores recebiam relatórios de acidentes de trânsito com a instrução "Encontre um ângulo classista, companheiro"). Assim, anunciar que escolas, igrejas ou emissoras de TV pertencem à superestrutura é falacioso. Podemos pensar na superestrutura menos como um lugar do que como um conjunto de práticas. O próprio Marx provavelmente não encarava a superestrutura assim, mas essa é uma refinação útil de seu argumento.

Provavelmente é fato que qualquer coisa possa ser, em princípio, usada para escorar o sistema corrente. Se o homem do tempo minimiza um tornado que se aproxima porque a notícia pode deprimir os telespectadores, e cidadãos aflitos provavelmente não trabalham tanto

quanto os que estão animados, ele está atuando como um agente do poder governante (existe uma crença curiosa no fato de que o abatimento seja politicamente subversivo, sobretudo nos Estados Unidos, país conhecido pelo otimismo patológico). Em geral, contudo, podemos dizer que alguns aspectos dessas instituições se comportam assim e outros não. Ou alguns podem se comportar assim em alguns momentos e não em outros, caso em que uma instituição pode ser "superestrutural" na quarta-feira, mas não na sexta. A palavra "superestrutura" nos convida a inserir uma prática em um tipo específico de contexto. Trata-se de um termo relacional, indagando que função desempenha um tipo de atividade em relação a outra. Como defende G.A. Cohen, isso explica certas instituições não econômicas em termos do fator econômico.[75] Mas não explica todas essas instituições, nem todos os propósitos a que servem, nem por que motivos surgiram.

Ainda assim, o argumento de Marx é mais afiado do que isso sugere. Não se trata apenas de uma questão de declarar que algumas coisas são superestruturais e outras não, assim como algumas maçãs são cor de rubi e outras não. Significa mais dizer que, se examinarmos a legislação, a política, a religião, a educação e a cultura das sociedades classistas, descobriremos que a maior parte daquilo que elas fazem empresta apoio à ordem social prevalente. E isso não é mais do que seria de esperar. Não existe civilização capitalista em que a lei proíba a propriedade privada ou em que as crianças sejam regularmente alertadas para os perigos da concorrência econômica. É verdade que boa parte da arte e da literatura tem sido profundamente crítica quanto ao status quo. De forma alguma Percy Shelley, William Blake, Mary Wollstonecraft, Emily Brontë, Charles Dickens, George Orwell e D.H. Lawrence despejavam propaganda a favor da classe governante de forma descarada. No entanto, se olharmos para a literatura inglesa como um todo, veremos que sua crítica à ordem social quase nunca se estende a ponto de questionar o sistema de propriedade. Em *Teorias da mais-valia*, Marx fala do que chama de "produção espiritual

livre", dentro da qual situa a arte, em oposição à produção de ideologia. Talvez fosse mais acurado dizer que a arte abrange ambas.

No romance de Thomas Hardy *Judas, o obscuro*, Jude Fawley, um artesão empobrecido que mora na zona operária de Oxford conhecida como Jericho, pondera que seu destino não reside entre as torres e os quadriláteros da universidade, mas "em meio aos trabalhadores braçais no ambiente miserável que ele próprio ocupa, não reconhecido como parte da cidade por turistas e panegiristas, porém cuja existência é indispensável para que os grandes leitores possam ler e os nobres pensadores possam viver" (parte 2, cap. 6). Serão essas palavras pungentes uma afirmação da doutrina de base e superestrutura de Marx? Não exatamente. No espírito materialista, elas chamam a atenção para o fato de que não é possível haver trabalho mental sem trabalho braçal. A Universidade de Oxford é a "superestrutura" para a "base" de Jericho. Se os acadêmicos tivessem de ser seus cozinheiros, bombeiros hidráulicos, pedreiros, impressores e daí por diante não teriam tempo para estudar. Cada obra de filosofia, bem como cada sinfonia e cada catedral, pressupõe um exército obscuro de trabalhadores braçais. No entanto, Marx quer dizer mais do que isso, como já vimos. Não significa apenas que para estudar Platão precisamos comer, mas que a forma como está organizada a produção material costuma afetar a forma como se pensa em Platão.

A questão é a natureza do raciocínio desenvolvido em Oxford, e não somente o fato de que existe raciocínio se desenvolvendo ali. Como qualquer outra pessoa, os acadêmicos de Oxford veem seu raciocínio ser moldado pelas realidades materiais de sua era. A maioria deles dificilmente interpreta Platão, nem qualquer outro escritor, a bem da verdade, de maneira que sabote os direitos da propriedade privada, a necessidade de ordem social e daí por diante. Quando envia um bilhete desesperado para o diretor de uma das faculdades perguntando como lhe será possível estudar ali, Judas recebe de volta um bilhete sugerindo que um operário como ele faria melhor se não tentasse (a ironia é que o

próprio Hardy provavelmente concorda com o conselho, embora não com os motivos pelos quais ele é dado).

Por que, para começar, teria de haver uma necessidade de superestruturas? Isso, reparem, não é a mesma coisa que indagar por que temos arte ou direito ou religião. Existem muitas respostas nesse caso. Na verdade, é como perguntar: "Por que tamanha parcela da arte, do direito e da religião atua para legitimar o sistema presente?" A resposta, trocando em miúdos, é que a "base" é autodividida. Porque envolve exploração, ela dá origem a um bocado de conflito. E o papel das superestruturas é reger e ratificar tais conflitos. As superestruturas são essenciais porque existe exploração. Se não existisse, ainda teríamos arte, direito e talvez até religião, mas eles não se prestariam mais a essas funções ignóbeis. Em vez disso, poderiam se livrar de tais amarras e ser ainda mais livres.

O modelo base-superestrutura é vertical. No entanto, também é possível pensar nele horizontalmente. Se o fizermos, a base poderá ser vista como o limite externo da possibilidade política. É aquilo que no fim das contas resiste às nossas exigências — o que se recusa a se abrir mesmo quando todos os outros tipos de reforma foram permitidos. O modelo, assim, tem uma importância política. Alguém que supusesse possível mudar os fundamentos da sociedade simplesmente alterando as ideias dos indivíduos ou criando um partido político talvez achasse instrutivo descobrir que essas coisas, embora muitas vezes detentoras de significados-chave, não são aquelas que determinam a vida de homens e mulheres. Talvez redirigisse suas energias para uma meta mais frutífera. A base representa o obstáculo final contra o qual uma política socialista exerce pressão contínua. É, como dizem os americanos, o *bottom line*. E já que com *bottom line* os americanos às vezes querem dizer dinheiro, isso acaba servindo para mostrar quantos cidadãos na Terra da Liberdade são involuntariamente marxistas. Tal fato se tornou óbvio para mim alguns anos atrás, quando eu passava de carro com o decano de artes de uma universidade estadual no Meio-Oeste americano em meio a campos de

milho luxuriantes. Lançando um olhar para aquela rica plantação, ele observou: "A colheita vai ser boa este ano. Talvez eu consiga extrair daí algumas doações."

Os materialistas, assim, não são criaturas desalmadas. Ou, se o forem, não necessariamente isso é culpa do materialismo. O próprio Marx era um homem incrivelmente culto ao estilo da grande tradição da Europa Central, que ansiava para terminar o que, de forma mordaz, chamava de "porcaria econômica" de *O capital*, a fim de escrever seu volumoso livro sobre Balzac. Infelizmente para ele, mas talvez felizmente para nós, nunca conseguiu. Certa vez observou que sacrificara a saúde, a felicidade e a família para escrever *O capital*, mas que teria sido uma "anta" caso virasse as costas ao sofrimento da humanidade.[76] Também comentou que ninguém jamais escrevera tanto sobre dinheiro tendo tão pouco. Como homem, era passional, satírico e espirituoso, um espírito indomável cheio de *gusto*, genialidade e polêmica feroz, que com teimosia sobreviveu tanto à pobreza extrema quanto a uma saúde cronicamente ruim.[77] Era, naturalmente, um ateísta, mas não é preciso ser religioso para ser espiritual, e alguns dos grandes temas do judaísmo — a justiça, a emancipação, o reino da paz e da abundância, o dia da prestação de contas, a história como uma narrativa de libertação, a redenção não apenas do indivíduo, mas de todo um povo destituído — embasam sua obra de forma convenientemente secularizada. Ele também herdou a hostilidade judaica aos ídolos, aos fetiches e às ilusões escravizadoras.

No que tange à religião, vale enfatizar a existência de marxistas judeus, marxistas islâmicos e marxistas cristãos que defendem a chamada teologia da libertação. Todos eles são materialistas no sentido marxista do termo. Com efeito, Eleanor Marx, filha de Karl Marx, relata que o pai certa vez disse à mãe que, se ela quisesse obter a "satisfação de suas necessidades metafísicas", era provável que a encontrasse nos profetas judeus, e não na Sociedade Secular que às vezes frequentava.[78]

O materialismo marxista não é um conjunto de declarações sobre o cosmos, do tipo "Tudo é feito de átomos" ou "Deus não existe", mas uma teoria sobre como funcionam os animais históricos.

Em sintonia com seu legado judaico, Marx foi um pensador meticulosamente moralista. Se pretendia escrever um livro sobre Balzac depois de terminar *O capital*, também se propôs a escrever sobre ética. Lá se vai, assim, o preconceito de que foi um amoral insensível cuja abordagem da sociedade era puramente científica. É difícil sentir isso quanto a um homem que escreve que a sociedade capitalista "rompeu todos os laços genuínos entre os homens, substituindo-os por egoísmo, necessidade egoísta, e transformou o mundo dos homens em um mundo de indivíduos atomizados, hostis uns aos outros".[79] Marx acreditava que a ética que governa a sociedade capitalista — a ideia de que só poderei servir a você se isso for lucrativo para mim — era uma forma detestável de vida. Não trataríamos nossos amigos ou filhos assim, então por que aceitar que isso fosse um jeito perfeitamente natural de lidar com outros na seara pública?

É verdade que Marx com frequência denunciava a moralidade. Com isso, porém, ele queria se referir ao tipo de investigação histórica que ignora os fatores materiais em prol dos morais. O termo adequado aqui não é moralidade, mas moralismo. O moralismo abstrai os chamados "valores morais" de todo o contexto histórico em que se encaixam e então, quase sempre, parte para promover juízos morais absolutos. Uma investigação verdadeiramente moral, ao contrário, é aquela que investiga todos os aspectos de uma situação humana, que se recusa a divorciar valores humanos, comportamento, relacionamentos e qualidades de caráter das forças sociais e históricas que os moldam, escapando, assim, da falsa distinção entre juízo moral, de um lado, e análise científica, do outro. Um verdadeiro juízo moral precisa examinar todos os fatos relevantes da forma mais rigorosa possível. Nesse sentido, o próprio Marx era um genuíno moralista na tradição de Aristóteles, embora nem sempre se visse assim.

Ademais, Marx pertencia à grande tradição aristotélica para a qual a moralidade não era, primordialmente, uma questão de leis, obrigações, códigos e proibições, mas de como viver da forma mais livre, plena e autogratificante possível. A moralidade para Marx tinha, afinal, tudo a ver com aproveitar a vida. No entanto, como ninguém pode levar a vida no isolamento, a ética precisa também envolver a política. Aristóteles pensava assim.

O espiritual tem a ver com o outro mundo, mas não o outro mundo conforme o concebiam os clérigos, e sim outro mundo que os socialistas esperam construir no futuro, para substituir aquele que nitidamente esgotou seu prazo de validade. Qualquer um que não seja do outro mundo nesse sentido obviamente não deu uma boa olhada à sua volta.

Capítulo VII

> Nada é mais ultrapassado a respeito do marxismo do que sua tediosa obsessão com a classe. Os marxistas aparentemente não notaram que a paisagem da classe social mudou a ponto de ficar quase irreconhecível desde a época em que o próprio Marx escrevia. Em especial, a classe operária que eles com carinho imaginam que fará surgir o socialismo desapareceu quase sem deixar vestígios. Vivemos em um mundo social no qual cada vez as classes importam menos, no qual há cada vez mais mobilidade social e no qual a conversa de luta de classes é tão arcaica quanto a conversa sobre queimar hereges na fogueira. O operário revolucionário, como o capitalista malvado de terno listrado, não passa de uma ficção marxista.

Já vimos que os marxistas têm um problema com a ideia de utopia. Essa é uma das razões pelas quais rejeitam a ilusão de que só porque os presidentes de empresa hoje podem usar tênis, ouvir Rage Against the Machine e implorar a seus empregados para os chamarem de "fofos", a classe social foi varrida da face da Terra. O marxismo não define classe em termos de estilo, status, renda, sotaque, ocupação ou preferência pessoal de ornar as paredes com patos ou Degas. Os homens e as mulheres socialistas não lutaram, e às vezes morreram, ao longo de séculos para pôr fim ao esnobismo.

O curioso conceito americano de "classismo" parece sugerir que classe seja, sobretudo, uma questão de atitude. A classe média deveria parar de sentir desdém pela classe operária, assim como os brancos deveriam parar de se sentir superiores aos negros. Mas o marxismo não

é uma questão de atitude. Classe, para o marxismo, assim como virtude para Aristóteles nada tem a ver com o que alguém sente, mas com o que alguém faz. É uma questão de saber onde alguém se encaixa dentro de determinado modo de produção — se na condição de escravo, camponês autoempregado, locatário agrícola, dono de capital, financista, vendedor da própria mão de obra, pequeno proprietário e daí por diante. O marxismo não foi aposentado porque os alunos de Eton aboliram seus agás, os príncipes da casa real passaram a vomitar na calçada das boates ou algumas formas mais antigas de distinção de classe foram desbotadas pelo solvente universal conhecido como dinheiro. O fato de a aristocracia europeia se sentir honrada em ser íntima de Mick Jagger decididamente não significa o advento da abolição das classes sociais.

Temos ouvido um bocado sobre o suposto desaparecimento da classe operária. Antes de abordar tal tópico, porém, o que dizer do menos alardeado falecimento da tradicional alta burguesia ou classe média alta? Como observou Perry Anderson, o tipo de homens e mulheres inesquecivelmente retratados por romancistas como Marcel Proust e Thomas Mann está extinto. "De maneira geral", escreve Anderson, "a burguesia como Baudelaire ou Marx, Ibsen ou Rimbaud, Groz ou Brecht — ou mesmo Sartre ou O'Hara — a conheciam é coisa do passado". Os socialistas, porém, não deveriam ficar excitados demais com essa nota no obituário, pois Anderson prossegue: "No lugar daquele sólido anfiteatro existe agora um aquário de formas flutuantes, evanescentes — os projetistas e gerentes, auditores e superintendentes, administradores e especuladores do capital contemporâneo: funções de um universo monetário que desconhece fixidez social ou identidades estáveis."[80] A classe altera sua composição o tempo todo, mas isso não significa que tenha desaparecido sem deixar vestígios.

É da natureza do capitalismo confundir distinções, desmontar hierarquias e misturar, da forma mais promíscua possível, diversas formas de vida. Nenhuma forma de vida é mais híbrida e pluralista. Quando se trata de quem deve ser explorado, o sistema é

admiravelmente igualitário. É tão anti-hierárquico quanto o mais pio pós-modernista e tão generosamente inclusivo quanto o mais honesto vigário anglicano. Anseia por não deixar rigorosamente ninguém de fora. Onde houver lucro a obter, negros e brancos, mulheres e homens, crianças e idosos, bairros em Wakefield e aldeias rurais na Sumatra serão todos peixes na mesma rede e sujeitos a um tratamento impecavelmente igual. É o sistema mercantilista, não o socialismo, o grande nivelador. Ao mercantilismo não interessa que escola seu consumidor frequentou ou que tipo de sotaque adota, mas, sim, impor de forma precisa o tipo de uniformidade para a qual, como vimos, Marx torcia o nariz.

Não deveria nos surpreender, assim, que o capitalismo avançado alimente ilusões quanto à ausência de classes. Não se trata de uma mera fachada atrás da qual o sistema esconde suas verdadeiras iniquidades, mas faz parte da natureza da besta. Ainda assim, existe um contraste revelador entre o figurino informal do escritório moderno e um sistema global em que as distinções de riqueza e poder são cada vez maiores. Hierarquias ao velho estilo talvez tenham cedido lugar em alguns setores da economia a formas de organização descentralizadas, baseadas em redes, em equipes, ricas em informação, camaradagem e informalidade, mas o capital continua concentrado em um número menor do que nunca de mãos, e as fileiras dos indigentes e carentes crescem a cada hora. Embora o presidente da empresa alise seu jeans sobre o par de tênis, todos os dias mais de um bilhão de pessoas passam fome. A maioria das megacidades no sul do globo é uma favela fedorenta onde predominam doenças e superpopulação, e seus moradores representam um terço da população urbana global. A população urbana pobre, de modo geral, equivale, no mínimo, à metade da população mundial.[81] Enquanto isso, há gente no Ocidente buscando, em seu fervor evangélico, estender a liberal democracia ao resto do mundo, no momento em que o destino deste está sendo determinado por um punhado de corporações baseadas no Ocidente que não prestam contas a ninguém, salvo a seus próprios acionistas.

Mesmo assim, os marxistas não são simplesmente "contra" a classe capitalista, como alguém pode se definir com relação à caça ou ao tabagismo. Já vimos que ninguém admirou mais as conquistas do capitalismo do que o próprio Marx. Eram essas conquistas — uma resoluta oposição à tirania política, um acúmulo maciço de riqueza que trouxesse consigo a perspectiva de prosperidade universal, o respeito pelas liberdades civis e individuais, direitos democráticos, uma comunidade genuinamente internacional e daí por diante — que teriam de servir de base para o socialismo. A história classista seria usada, não simplesmente descartada. O capitalismo, como observamos, havia se revelado uma força emancipadora, bem como uma força catastrófica, e é o marxismo, mais do que qualquer outra teoria política, que busca prestar contas disso de forma criteriosa, ao contrário de promover uma comemoração insensata com uma das mãos e assinar uma condenação absoluta com a outra. Entre as grandes dádivas que o capitalismo deu ao mundo, embora de forma não intencional, se inclui a classe operária — uma força social que ele alimentou em prol de seus próprios interesses até o ponto em que ela se tornou, em princípio, capaz de assumir. Esse é um dos motivos por que a ironia reside na essência da visão que Marx tem da história. Há um humor negro na visão da ordem capitalista dando à luz seu próprio coveiro.

O marxismo não tem como foco a classe operária porque enxerga alguma virtude resplandecente no trabalho. Ladrões e banqueiros também trabalham, mas Marx não foi famoso por defendê-los (embora tenha, certa vez, escrito sobre arrombamento, numa esplêndida paródia de sua teoria econômica). O marxismo, como vimos, quer abolir, tanto quanto possível, o trabalho. Também não atribui tamanha importância política à classe operária por esta ser, em tese, o mais oprimido dos grupos sociais. Existem muitos grupos assim — vagabundos, estudantes, refugiados, velhos, desempregados crônicos — que quase sempre são mais carentes do que o operário médio. A classe operária não deixa de interessar aos marxistas no momento em que passa a desfrutar de

banheiros dentro de casa ou possuir TVs em cores. É seu lugar no modo capitalista de produção que constitui o ponto mais decisivo. Somente os que pertencem a esse sistema, que estão familiarizados com seu funcionamento, organizados por ele para serem uma força capacitada e politicamente consciente, indispensável à sua administração bem-sucedida — porém com um interesse material em debilitá-lo —, podem assumi-lo e administrá-lo de forma viável, ao contrário, em prol de todos. Nenhum paternalista bem-intencionado e nenhum bando de agitadores externos é capaz de fazer isso por eles. Isso equivale a dizer que a atenção dada por Marx à classe operária (de longe a maioria da população em sua época) é inseparável de seu profundo respeito pela democracia.

Se Marx atribui tamanha importância à classe operária é porque, entre outras coisas, ele a vê como detentora de uma emancipação universal:

> É preciso formar uma classe com *correntes radicais*, uma classe na sociedade civil que não seja uma classe de sociedade civil, uma classe que seja a dissolução de todas as classes, uma esfera da sociedade que tenha um caráter universal, porque seus sofrimentos são universais, e que não reivindique uma compensação específica, porque o mal que lhe é feito não é um *mal específico*, e sim um *mal genérico*. É preciso que se crie uma esfera de sociedade que não reivindique qualquer status *tradicional*, apenas um status humano... o que é, em resumo, *uma perda total* de humanidade, passível de ser redimida tão somente por meio de uma *redenção total da humanidade*. Essa dissolução da sociedade, como uma classe específica, é o *proletariado*...[82]

Para Marx, a classe operária é, em certo sentido, um grupo social específico. No entanto, por significar para ele o erro que mantém tantos outros tipos de erro ativos (guerras imperiais, expansão colonial, fome,

genocídio, a pilhagem da natureza e, até certo ponto, o racismo e o patriarcado), tem um significado que extrapola em muito sua própria esfera. Nesse sentido, assemelha-se ao bode expiatório nas sociedades antigas, que é expulso da cidade porque representa um crime universal, mas que pela mesma razão tem o poder de se tornar a pedra angular de uma nova ordem social. Por ser ao mesmo tempo necessária ao sistema capitalista e excluída por ele, essa "classe que não é uma classe" é uma espécie de enigma ou quebra-cabeça. Em um sentido bastante literal, ela cria a ordem social — é em seu trabalho persistente, silencioso, que se ergue todo edifício imponente —, mas não consegue encontrar uma representação genuína nessa ordem nem reconhecimento pleno de sua humanidade. É, ao mesmo tempo, funcional e esbulhada, específica e universal, parte da sociedade civil, porém também uma espécie de nada.

Pelo fato de o alicerce da sociedade ser, nesse sentido, autocontraditório, a classe operária significa o ponto em que toda a lógica dessa ordem começa a se desenredar e dissolver. É o curinga no baralho da civilização, o fator que não está totalmente dentro nem fora dela, o lugar em que aquela forma de vida é obrigada a confrontar as próprias contradições que a constituem. Por não ter participação real no status quo, a classe operária é parcialmente invisível dentro dele, mas precisamente pelo mesmo motivo ela pode prefigurar um futuro alternativo. É a "dissolução" da sociedade tendo em vista sua negação — o lixo ou o resíduo para o qual a ordem social não consegue encontrar um lugar de verdade. Nesse sentido, atua como um sinal de quão radical teria de ser o rompimento e o refazimento para poder incluí-la. Mas é também a dissolução da sociedade presente em um sentido mais positivo, como a classe que, ao chegar ao poder, enfim abolirá por completo a sociedade classista. Os indivíduos estarão então finalmente livres da camisa de força da classe social e serão capazes de florescer. Sob esse prisma, a classe operária é também "universal", porque, ao buscar transformar sua condição, também pode baixar a cortina sobre toda a esquálida narrativa da sociedade classista como tal.

Aqui, assim, está outra ironia ou contradição — o fato de que apenas por meio da classe essa classe pode ser dominada. Se o marxismo é tão encantado pelo conceito de classe, é por querer vê-la pelas costas. O próprio Marx parece ter encarado a classe social como uma forma de alienação. Chamar homens e mulheres simplesmente de "operários" ou "capitalistas" é enterrar sua individualidade ímpar sob uma categoria anônima. Mas é uma alienação que pode ser desfeita apenas de dentro para fora. Somente entendendo por completo o que é classe, aceitando-a como uma realidade social inevitável em lugar de torcer para que desapareça, ela poderá ser desmantelada. O mesmo acontece com raça e gênero. Não basta tratar cada indivíduo como um ser ímpar, como acontece com aqueles liberais americanos para os quais todos (supostamente aí incluídos Donald Trump e o Estrangulador de Boston) são "especiais". O fato de transformar os indivíduos numa massa anônima pode ser, em certo sentido, uma alienação, mas, em outro, uma condição para sua emancipação. Uma vez mais, a história caminha por meio de seu lado "ruim". Liberais bem-intencionados que consideram todos os membros do Movimento de Libertação Ruritano indivíduos ímpares não são capazes de captar a finalidade do Movimento de Libertação Ruritano. Sua meta é chegar ao ponto em que os ruritanos possam de fato ser livres para ser eles mesmos. Se pudessem sê-lo neste exato momento, porém, não precisariam de seu movimento de libertação.

Há outro sentido em que o marxismo olha para além da classe operária no ato de olhar para ela. Nenhum socialista que se respeite jamais acreditou que a classe operária possa derrubar o capitalismo por conta própria. Apenas forjando alianças políticas essa tarefa desanimadora é concebível. O próprio Marx achava que a classe operária devia sustentar a pequena burguesia campesina, sobretudo em países como a França, a Rússia e a Alemanha, onde os operários da indústria ainda constituíam uma minoria. Os bolchevistas tentaram formar uma

frente unida de operários, camponeses pobres, soldados, marinheiros, intelectuais urbanos e daí por diante.

Vale notar a esse respeito que o proletariado original não era a classe operária de trabalhadores, mas a das mulheres de classe baixa na sociedade antiga. O termo "proletariado" vem da palavra latina que significa "prole", significando aqueles que eram pobres demais para servir ao Estado com algo além de seus úteros. Desprovidas para contribuir para a vida econômica de qualquer outra forma, essas mulheres produziam mão de obra na forma de filhos. Nada tinham para entregar, salvo o fruto de seus corpos. O que a sociedade demandava delas não era produção, mas reprodução. O proletariado começou a vida entre os alijados do processo de trabalho, não entre os que faziam parte dele. No entanto, o trabalho que essas mulheres suportavam era um bocado mais doloroso do que quebrar pedras.

Hoje, na era das *sweatshops* do Terceiro Mundo e do trabalho agrícola, a proletária típica continua a ser a mulher. O trabalho colarinho-branco, que na época vitoriana era desempenhado, em sua maioria, por homens da classe média baixa, hoje se encontra, basicamente, confinado às mulheres da classe operária, que, em geral, recebem menos do que os operários braçais sem qualificação. Foram as mulheres, também, que em grande parte preencheram as vagas decorrentes da enorme expansão no campo da atividade em lojas e escritórios, que veio na esteira do declínio da indústria pesada após a Primeira Guerra Mundial. Na própria época de Marx, o maior grupo de trabalhadores assalariados não era a classe operária industrial, mas a dos empregados domésticos, dos quais a maioria era formada por mulheres.

A classe operária, assim, nem sempre é feita de homens musculosos e competentes no uso de uma marreta. Quem a vê dessa forma ficará zonzo com a afirmação do geógrafo David Harvey de que "o proletariado global está maior que nunca".[83] Se a classe operária significa operários de fábrica, então ela diminuiu de forma acentuada nas sociedades

capitalistas avançadas — embora isso se deva, em parte, ao fato de que boa parcela desse trabalho foi exportada para regiões mais atingidas pela pobreza no resto do mundo. Contudo, continua válido dizer que o emprego na indústria numa escala global sofreu uma queda. No entanto, quando a Grã-Bretanha era a oficina do mundo, os operários na manufatura existiam em menor número do que os empregados domésticos e os trabalhadores na lavoura.[84] E a tendência de declínio do trabalho braçal e de expansão do trabalho colarinho-branco não é um fenômeno "pós-moderno". Ao contrário, ela pode ser rastreada ao início do século XX.

O próprio Marx não achava necessário que um indivíduo desenvolvesse trabalho braçal para ser classificado como classe operária. Em *O capital*, por exemplo, ele posiciona os trabalhadores do comércio no mesmo nível dos trabalhadores da indústria e se recusa a admitir que o proletariado seja unicamente constituído dos chamados trabalhadores produtivos, no sentido daqueles que diretamente fabricam mercadorias. Para ele, a classe operária agrupa todos os que são obrigados a vender a própria força de trabalho ao capital, que padecem sob sua disciplina opressiva e que têm pouco ou nenhum controle sobre suas condições de trabalho. Em termos negativos, poderíamos descrevê-los como os que mais se beneficiariam com a queda do capitalismo. Nesse sentido, os colarinhos-brancos de nível inferior, quase sempre sem qualificação, sujeitos à baixa remuneração, à insegurança no emprego e com pouco a dizer sobre o processo trabalhista, devem fazer parte de tal fileira. Existe a classe operária colarinho-branco ao lado de uma classe operária industrial, e ela agrega um bocado de trabalhadores técnicos e administrativos desprovidos de qualquer autonomia ou autoridade. Não podemos nos esquecer de que classe é uma questão não só de propriedade jurídica abstrata, mas da capacidade de exercer poder sobre terceiros em benefício próprio.

Entre os que anseiam por celebrar os ritos fúnebres da classe operária, fez-se muita marola em torno do enorme crescimento dos

setores de serviços, informações e comunicações. A transição do capitalismo industrial para o capitalismo "recente", "consumista", "pós-industrial" ou "pós-moderno" decerto envolveu mudanças notáveis, como já vimos. No entanto, também já vimos que nada disso alterou a natureza fundamental das relações capitalistas com a propriedade. Ao contrário, tais mudanças, em sua maior parte, foram feitas em prol da expansão e da consolidação destas. Também vale a pena recordar que o trabalho no setor de serviços pode ser tão pesado, sujo e desagradável quanto o trabalho industrial tradicional. Temos de pensar não só nos chefs de gabarito e nas recepcionistas de Harley Street, mas nos estivadores e naqueles que lidam com transporte, lixo, correios, hospitais, limpeza e bufês. A distinção entre operários de fábrica e trabalhadores do setor de serviços, no que tange a remuneração, controle e condições, quase sempre é invisível. Os que trabalham em centros de atendimento são tão explorados quanto os que labutam nas minas de carvão. Rótulos como "serviço" ou "colarinho-branco" servem para obscurecer diferenças de peso entre, digamos, pilotos de linhas aéreas e maqueiros de hospital ou funcionários públicos do alto escalão e arrumadeiras de hotel. De acordo com Jules Townshend, "categorizar trabalhadores colarinho-branco de nível inferior, que não detêm controle algum sobre o próprio trabalho e vivenciam a insegurança no emprego e baixos salários, como não membros da classe operária é intuitivamente questionável".[85]

De todo modo, a indústria de serviços em si envolve um volume considerável de manufatura. Se o operário da indústria cedesse lugar ao bancário e ao barman, de onde viriam todos os balcões, mesas, bares, computadores e caixas automáticos? Uma garçonete, um motorista, um professor assistente ou um operador de computador não contam como classe média apenas porque ele ou ela não produz qualquer produto tangível. No que concerne ao interesse material, sua participação na criação de uma ordem social mais isonômica se iguala à dos escravos remunerados mais duramente explorados. Não nos esqueçamos,

também, do vasto exército dos aposentados, desempregados e doentes, que, com os trabalhadores ocasionais, não constituem parte permanente do processo trabalhista "oficial", mas sem dúvida fazem parte da classe operária.

É verdade que houve uma enorme expansão dos empregos técnicos, administrativos e gerenciais, à medida que o capitalismo emprega sua tecnologia a fim de extrair um volume maior de mercadorias de um grupo bem menor de trabalhadores. Ainda assim, o fato de isso não ser um refutação do marxismo se deve em parte à atenção escrupulosa que lhe dispensava Marx. Desde os meados do século XIX, ele escreveu sobre "o número constantemente crescente das classes médias", censurando a economia política ortodoxa por deixar de registrar o fato. Trata-se de homens e mulheres "situados a meio caminho entre os trabalhadores, de um lado, e os capitalistas, de outro"[86] — uma observação que deveria bastar para desfazer o mito de que Marx reduz a complexidade da sociedade moderna a duas classes rigidamente polarizadas. Um comentarista argumenta que Marx praticamente vislumbrava o desaparecimento do proletariado como era conhecido em sua época. O capitalismo, longe de ser derrubado pelos famintos e destituídos, seria desmontado pela aplicação de técnicas científicas avançadas ao processo produtivo, situação que produziria uma sociedade de indivíduos livres e iguais. Seja o que for que se pense dessa leitura de Marx, não há dúvida de que ele estava plenamente ciente do quanto o processo produtivo capitalista já vinha atraindo mais e mais trabalho científico e técnico para sua órbita. Marx fala no *Grundrisse* de "conhecimento social geral [se tornando] uma força produtiva direta", observação que prefigura o que alguns chamariam hoje de sociedade da informação.

No entanto, a ampliação dos setores técnico e administrativo foi acompanhada por um progressivo borrão na linha que separa a classe operária da classe média. As novas tecnologias da informação decretaram o desaparecimento de várias ocupações tradicionais, juntamente com uma drástica redução da estabilidade econômica, das estruturas de

carreira estabelecidas e da ideia de uma vocação. Um dos efeitos disso foi a crescente proletarização dos profissionais, ao lado da reproletarização de ramos da classe operária industrial. Como diz John Gray, "as classes médias vêm redescobrindo a condição de insegurança econômica desprovida de bens que afligia o proletariado do século XIX".87Muitos daqueles que por tradição seriam rotulados de classe média baixa — professores, trabalhadores sociais, técnicos, jornalistas, assistentes de escritório e funcionários administrativos — ficaram sujeitos a um incessante processo de proletarização, quando passaram a sofrer a pressão de disciplinas gerenciais severas. E isso significa uma propensão maior para serem atraídos pela causa da classe operária propriamente dita no caso de uma crise política.

Seria, é claro, excelente para os socialistas se os gerentes, administradores e executivos de alto escalão dessem uma mãozinha também na defesa de sua causa. Os marxistas nada têm contra juízes, astros do rock, magnatas da mídia e generais de divisão correndo entusiasmados para se juntarem a suas fileiras. Ninguém repudiaria Rupert Murdoch e Paris Hilton, desde que ambos se mostrassem convenientemente arrependidos e passassem por um longo período de penitência. Até mesmo Martin Amis e Tom Cruise talvez obtivessem algum tipo de direito a participar, ainda que estritamente temporário. Acontece apenas que tais indivíduos, dado seu status social e sua posição material, estão mais propensos a se identificar com o sistema corrente. No entanto, se por alguma razão curiosa fosse do interesse dos estilistas de moda, mas não dos carteiros, pôr fim a tal sistema, os marxistas concentrariam sua atenção política nos estilistas e se oporiam com veemência ao avanço dos carteiros.

A situação, assim, não está de forma alguma definida, como pretendem sugerir os ideólogos da Morte do Operário. Nos altos escalões da sociedade temos o que poderia com justiça ser chamado de classe governante, embora não se trate, em absoluto, de uma conspiração de vis capitalistas. Suas fileiras incluem aristocratas, juízes, advogados

de prestígio e membros do clero, barões da mídia, altos oficiais das forças armadas e funcionários públicos, professores (um punhado deles renegados políticos), grandes proprietários de terras, banqueiros, corretores, industriais, presidentes de empresas, diretores de escolas públicas e daí por diante. A maioria destes não é capitalista, mas atua, por mais indiretamente que seja, como representante do capital. Quer esses indivíduos vivam à custa do capital, de aluguéis ou de salário, isso não faz diferença a essa altura. Nem todos que auferem remuneração ou salário pertencem à classe operária. Basta pensar em Britney Spears. Abaixo dessa camada social top existe um *stratum* de gerentes, cientistas, administradores, burocratas de classe média e congêneres, e abaixo deles, por sua vez, está um conjunto de ocupações classe média baixa, como as dos professores, trabalhadores sociais e gerentes juniores. A classe operária propriamente dita pode, assim, ser levada a abranger tanto os trabalhadores braçais quanto os níveis mais baixos de trabalhadores colarinhos-brancos: os das áreas de secretariado, técnica, administrativa, de serviços e daí por diante, o que equivale a uma enorme proporção da população mundial. Chris Harman calcula que o tamanho da classe operária global esteja em torno de dois bilhões de indivíduos, com um número similar submetido, mais ou menos, à mesma lógica econômica.88 Outra estimativa fala em cerca de três bilhões de indivíduos.89 A classe operária parece ter desaparecido com muito menos convicção do que Lorde Lucan.90

Também não se pode esquecer a imensa população favelada do mundo, que cresce a uma velocidade extraordinária. Se os moradores de favelas já não constituem a maioria da população urbana mundial, isso acontecerá em breve. Esses homens e mulheres não fazem parte da classe operária no sentido clássico do termo, mas também não se situam totalmente fora do processo produtivo. A tendência é que entrem e saiam dele, trabalhando, quase sempre, na prestação ocasional de serviços, sem proteção, contratos, direitos, regras ou poder de barganha e auferindo baixas remunerações. Aí se incluem mascates, tratantes,

operários da indústria de roupas, vendedores de comida e bebida, prostitutas, trabalhadores infantis, puxadores de riquixás, empregados domésticos e pequenos empreendedores autônomos. O próprio Marx distingue as diferentes camadas de desempregados, e o que tem a dizer a respeito dos desempregados "flutuantes" ou trabalhadores ocasionais de seu tempo, que para ele faziam parte da classe operária, soa muito semelhante à condição de muitos moradores das atuais favelas. Se não são explorados em sua rotina, com certeza são economicamente oprimidos. Tomados em conjunto, formam o grupo social que cresce com maior velocidade na Terra. Ao mesmo tempo que constituem alvos fáceis para os movimentos religiosos de direita, também são capazes de promover atos impressionantes de resistência política. Na América Latina, essa economia informal hoje emprega mais da metade da força de trabalho. Esses indivíduos constituem um proletariado informal que se mostrou capaz de organização política, e, caso chegassem a se revoltar contra as condições miseráveis em que vivem, não há dúvida de que o sistema capitalista mundial seria sacudido até as raízes.

Marx achava que a concentração dos trabalhadores em fábricas era uma precondição para sua emancipação política. Ao juntar fisicamente os operários em prol de seus propósitos e interesses, o capitalismo criou as condições para que eles pudessem se organizar politicamente, o que não era bem o que os governantes do sistema tinham em mente. O capitalismo não pode sobreviver sem uma classe operária, enquanto a classe operária é capaz de florescer de forma bem mais livre sem o capitalismo. Aqueles que moram nas favelas das megacidades do mundo não estão organizados do ponto de vista da produção, mas não existe motivo para supor que esse seja o único lugar onde os miseráveis da Terra possam conspirar para transformar a própria situação. Como o proletariado clássico, eles existem como uma coletividade e têm o interesse mais forte possível na morte da ordem mundial atual e nada a perder, exceto seus grilhões.[91]

O sumiço da classe operária, assim, tem sido muito exagerado por seus observadores. Existem os que falam numa guinada nos círculos radicais, deixando a classe de lado e passando à raça, ao gênero e ao pós-colonialismo. Examinaremos isso mais à frente. Nesse ínterim, é preciso observar que apenas aqueles para os quais classe é uma questão de proprietários de fábrica enfatiotados e operários de macacão poderiam abraçar uma noção tão simplória. Convencidos de que a classe está tão morta quanto a Guerra Fria, eles agora se voltam para a cultura, a identidade, a etnia e a sexualidade. No mundo de hoje, porém, essas coisas estão tão entrelaçadas com a classe social como sempre estiveram.

Capítulo VIII

> Os marxistas advogam a ação política violenta. Rejeitam um curso ajuizado de reforma moderada, gradativa, optando, ao invés, pelo caos sangrento da revolução. Um pequeno bando de insurgentes se rebelará, derrubará o Estado e imporá sua vontade sobre a maioria. Esse é um dos vários sentidos em que o marxismo e a democracia estão em pé de guerra. Como desprezam a moral como mera ideologia, os marxistas não se preocupam muito com o caos em que sua política mergulharia a população. O fim justifica os meios, independentemente de quantas vidas se percam no processo.

A ideia de revolução costuma evocar imagens de violência e caos. Nisso, ela pode ser contrastada com a reforma social, na qual costumamos pensar como algo pacífico, moderado e gradual. Trata-se, entretanto, de um contraste falso. Muitas reformas nada tiveram de pacíficas. Tomemos o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, que nada tinha de revolucionário e nem por isso deixou de envolver morte, espancamentos, linchamentos e repressão brutal. Na América Latina sob domínio colonial dos séculos XVIII e XIX, toda tentativa de reforma liberal gerava violento conflito social.

Algumas revoluções, em compensação, foram relativamente pacíficas. Existem revoluções aveludadas, assim como revoluções violentas. Não houve muitas mortes na rebelião de Dublin de 1916, que resultou na independência parcial da Irlanda. Curiosamente, pouco sangue foi derramado na revolução bolchevista de 1917. A tomada de pontos-chave em Moscou foi realizada sem ter sido disparado um único tiro. O

governo, nas palavras de Isaac Deutscher, “foi derrubado com um mero empurrãozinho”,92 tamanho o apoio dado pelo povo aos insurgentes. Quando o sistema soviético desabou, cerca de setenta anos depois, essa espraiada massa continental, com uma história feroz de conflito, ruiu sem grande derramamento de sangue, como acontecera no dia de sua fundação.

É verdade que uma sangrenta guerra civil eclodiu na esteira da revolução bolchevista, mas isso se deu em virtude do fato de que a nova ordem social sofreu um violento ataque das forças de direita, bem como de invasores estrangeiros. As forças britânica e francesa apoiaram as forças brancas contrarrevolucionárias com unhas e dentes.

Para o marxismo, uma revolução não se caracteriza pelo volume de violência que envolve. Também não é uma sublevação total. A Rússia não acordou na manhã seguinte à revolução bolchevista para descobrir que todas as relações de mercado haviam sido abolidas e todas as indústrias, privatizadas. Ao contrário, os mercados e a propriedade privada sobreviveram por um período considerável após a tomada do poder pelos bolchevistas, que, de modo geral, abordaram tal desmantelamento em um espírito gradualista. A ala esquerdista do partido assumiu uma linha similar com relação aos camponeses. Não se pensou em pô-los à força em fazendas coletivas. O processo, ao contrário, foi gradual e consensual.

As revoluções costumam passar bastante tempo amadurecendo e podem levar séculos para alcançar suas metas. As classes médias da Europa não aboliram o feudalismo da noite para o dia. Tomar o poder político é uma tarefa de curto prazo; transformar os costumes, as instituições e os hábitos sentimentais de uma sociedade leva muito mais tempo. Pode-se socializar a indústria por decreto governamental, mas a legislação sozinha é incapaz de produzir homens e mulheres com sentimentos e comportamento diferentes dos de seus avós. Isso envolve um processo demorado de educação e mudança cultural.

Os que duvidam da viabilidade de tal mudança deveriam olhar com atenção para si mesmos, pois somos, na Grã-Bretanha moderna, o produto de uma longa revolução, uma revolução que se completou no século XVII, e o principal sinal de seu sucesso é que a maioria de nós não se dá conta disso. As revoluções bem-sucedidas são aquelas que conseguem apagar todos os vestígios de si mesmas. Assim, fazem com que a situação que criam pareça totalmente natural. Nisso se assemelham um pouco ao nascimento de uma criança. Para funcionar como seres humanos "normais", precisamos nos esquecer da angústia e do terror de nosso nascimento. As origens são, em geral, traumáticas, tanto as dos indivíduos quanto as dos Estados políticos. Marx nos recorda em *O capital* que o Estado britânico moderno, construído em cima da exploração intensiva dos camponeses transformados em proletários, veio à luz deitando sangue e terra por todos os poros. Essa é uma das razões por que ele teria se horrorizado se observasse a urbanização forçada dos camponeses russos promovida por Stálin. A maioria dos Estados políticos surgiu por meio de revolução, invasão, ocupação, usurpação (no caso de sociedades como a dos Estados Unidos) e extermínio. Os Estados bem-sucedidos são os que conseguiram apagar essa história sangrenta da mente de seus cidadãos. Os Estados cujas origens injustas são recentes demais para que isso seja possível — Israel e a Irlanda do Norte, por exemplo — provavelmente sofrerão muitos conflitos políticos.

Se somos, nós mesmos, os produtos de uma revolução extremamente bem-sucedida, esse fato, em si, é uma resposta à acusação conservadora de que toda revolução acaba fracassando, revertendo ao status quo anterior, tornando as coisas mil vezes piores ou devorando seus próprios filhos. Talvez eu não tenha lido o anúncio nos jornais, mas a França aparentemente não reinstalou a aristocracia feudal no poder, nem a Alemanha fez isso com os aristocratas proprietários de terras, os Junkers. A Grã-Bretanha, é verdade, tem mais remanescentes feudais do que a maioria das nações modernas, da Câmara dos Lordes ao Black

Rod,[93] mas isso se deve em grande parte ao fato de que essas instituições se revelaram úteis às classes médias governantes. Como a monarquia, elas geram o tipo de mística que supostamente mantém a massa do povo convenientemente intimidada e reverencial. O fato de a maioria do povo britânico não achar que o príncipe Andrew transpire um sedutor ar de mistério e enigma sugere que talvez haja meios mais confiáveis de reforçar o próprio poder.

A maioria dos indivíduos no Ocidente hoje não pestanejaria em se declarar contra a revolução. Isso provavelmente significa que esses indivíduos são contra algumas revoluções e a favor de outras. As revoluções dos outros, como a comida dos outros nos restaurantes, costumam ser mais atraentes do que as nossas. A maioria dessas pessoas sem dúvida aprovaria a revolução que destronasse o poder britânico na América no fim do século XVIII ou o fato de que as nações colonizadas, da Irlanda e da Índia ao Quênia e à Malásia, finalmente conquistassem a independência. É improvável que muitas delas tenham chorado lágrimas amargas pelo fim do bloco soviético. Revoltas de escravos, de Espártaco aos estados do sul dos Estados Unidos, estão propensas a ganhar aprovação. No entanto, todas essas insurreições envolveram violência — em alguns casos, mais violência do que a da revolução bolchevista. Será que não seria mais honesto confessar, então, que é a revolução socialista que provoca objeção, e não a revolução em si?

Existe, é claro, uma pequena minoria, conhecida como pacifista, que rejeita todo tipo de violência. Sua coragem e sua firmeza de princípios, em geral diante do insulto público, devem ser bastante admiradas. Mas os pacifistas não são apenas pessoas que abominam a violência. Com exceção de parco punhado de sádicos e psicopatas, quase todos a abominam. Para valer a pena como interlocutor de uma discussão, o pacifismo precisa ser mais do que uma declaração pia de que a guerra é repulsiva. Casos com os quais quase todo mundo concordaria são chatos, por mais sólidos que possam ser. O único pacifista com quem vale a pena discutir é aquele que rejeita a violência de forma absoluta, e isso

significa rejeitar não só guerras revolucionárias, mas se recusar a empurrar pela janela um assassino em fuga, apenas para lhe dar um susto — não necessariamente para matá-lo — quando ele está prestes a apontar a metralhadora para uma sala de aula cheia de crianças. Qualquer um que numa situação assim deixasse de agir dessa forma teria um bocado de explicações a dar na reunião seguinte de pais e mestres. Em um sentido estrito do termo, o pacifismo é altamente imoral. Quase todos concordam com a necessidade de usar a violência em circunstâncias extremas e excepcionais. A Carta das Nações Unidas permite a resistência armada a um poder ocupante. Acontece apenas que esse tipo de agressão tem de obedecer a algumas condições rígidas. Ele precisa ser, primordialmente, defensivo, precisa ser o último recurso depois de tudo o mais haver sido tentado e ter fracassado, precisa ser o único meio de desfazer algum mal grave, deve ser proporcional e ter uma chance razoável de sucesso, não pode envolver matança de civis inocentes e daí por diante.

Em sua breve, porém sangrenta, carreira, o marxismo abrangeu um terrível volume de violência. Tanto Stálin quanto Mao foram assassinos de massa numa escala quase inimaginável. No entanto, como já vimos, pouquíssimos marxistas hoje tentariam defender esses crimes abomináveis, enquanto muitos não marxistas defenderiam, digamos, a destruição de Dresden ou Hiroshima. Já argumentei que os marxistas apresentaram explicações bem mais persuasivas do que qualquer outra corrente de pensamento sobre o motivo de terem acontecido as atrocidades de homens como Stálin e, consequentemente, sobre a maneira como é possível evitar que voltem a acontecer. Mas o que dizer dos crimes do capitalismo? O que dizer do atroz banho de sangue conhecido como Primeira Guerra Mundial, no qual o embate de nações imperais famintas de território mandou para a morte fútil soldados da classe operária? A história do capitalismo é, entre outras coisas, uma história de guerra global, exploração colonial, genocídio e surtos de fome evitáveis. Se uma versão distorcida do marxismo deu à luz o Estado

stalinista, uma mutação extrema do capitalismo produziu o Estado fascista. Se um milhão de homens e mulheres pereceram na Grande Fome irlandesa da década de 1840, foi, em grande parte, porque o governo britânico da época insistiu em obedecer às regras do livre mercado em sua lamentável política de benefícios. Vimos que Marx escreve com uma indignação malcontida em *O capital* a respeito do processo sanguinário, prolongado, pelo qual os camponeses ingleses foram expulsos da terra. É essa história de expropriação violenta que está por trás da tranquilidade da paisagem rural inglesa. Comparado a esse episódio horrendo, que se estendeu por um longo período de tempo, um acontecimento como a Revolução Cubana foi uma festa.

Para os marxistas, o antagonismo está embutido na natureza do capitalismo. Isso é válido não apenas com relação ao conflito de classes que envolve, mas também às guerras a que dá origem, quando as nações capitalistas disputam os recursos globais ou as esferas de influência imperial. Ao contrário, uma das metas mais urgentes do movimento socialista internacional tem sido a paz. Quando chegaram ao poder, os bolchevistas tiraram a Rússia da carnificina da Primeira Guerra Mundial. Os socialistas, com seu ódio ao militarismo e ao chauvinismo, tiveram um papel importante na maioria dos movimentos pela paz ao longo de toda a história moderna. O movimento da classe operária nunca teve a ver com violência, mas, sim, com o término dela.

Os marxistas também têm sido tradicionalmente hostis ao que chamam de "aventureirismo", termo que para eles significa jogar um pequeno bando de revolucionários contra as forças colossais do Estado. A revolução bolchevista foi feita não por um círculo secreto de conspiradores, mas por indivíduos ostensivamente eleitos nas instituições populares e representativas conhecidas como sovietes. Resoluto, Marx torceu o nariz contra rebeliões tragicômicas levadas a cabo por militantes mal-encarados brandindo forcados contra tanques. Em sua opinião, revoluções bem-sucedidas exigem certas precondições materiais. Não se trata apenas de uma questão de vontade férrea e

grande dose de coragem. Qualquer pessoa está propensa a render muito mais em meio a uma crise séria, na qual a classe governante esteja fraca e dividida, e as forças socialistas, robustas e bem-organizadas, do que quando o governo se encontra a pleno vapor, e a oposição, temerosa e fragmentada. Nesse sentido, existe uma relação entre o materialismo de Marx — sua insistência em analisar as forças materiais em ação na sociedade — e a questão da violência revolucionária.

A maioria dos protestos da classe operária na Grã-Bretanha, dos cartistas às Marchas da Fome da década de 1930, foi pacífica. No todo, os movimentos da classe operária recorreram à violência tão somente quando provocados, em épocas de necessidade avassaladora ou quando as táticas pacíficas nitidamente falhavam. Quase o mesmo se aplica às *sufragettes*. A relutância da massa operária ao derramamento de sangue sempre contrastou, de forma reveladora, com a disposição de seus patrões de brandir o chicote e o revólver. Igualmente, elas não tinham à disposição nada parecido com os formidáveis recursos militares do Estado capitalista. Em várias partes do mundo hoje, um Estado repressivo, preparado para apontar suas armas contra grevistas e manifestantes pacíficos, tornou-se lugar-comum. Como escreveu o filósofo alemão Walter Benjamin, a revolução não é um trem desgovernado, mas, sim, o uso do freio de emergência. É o capitalismo que está fora de controle, impelido pela anarquia das forças de mercado, e o socialismo é que tenta recuperar algum domínio coletivo sobre essa besta predadora.

Se as revoluções socialistas quase sempre envolveram violência, é basicamente porque as classes proprietárias raramente se dispõem a abrir mão de seus privilégios sem lutar. Ainda assim, existem fundamentos razoáveis para se esperar que tal uso da força possa ser reduzido ao mínimo, já que para o marxismo uma revolução não significa o mesmo que um golpe de Estado ou um surto de insatisfação espontânea. As revoluções não são apenas tentativas de derrubar um Estado. Um golpe militar de direita pode fazer isso, mas não se trata aí

do que os marxistas consideram uma revolução. No sentido mais pleno, as revoluções acontecem apenas quando uma classe social derruba o governo de outra e o substitui pelo próprio poder.

No caso da revolução socialista, isso significa que a classe operária organizada, ao lado de seus vários aliados, assume o poder da burguesia ou classe média capitalista. Marx, porém, considerava a classe operária de longe a classe mais volumosa na sociedade capitalista. Assim, estamos falando aqui das ações de uma maioria, não de um pequeno bando de rebeldes. Como o socialismo tem a ver com autogoverno popular, ninguém pode fazer uma revolução socialista em prol de outrem, assim como ninguém pode se tornar um perito em pôquer em prol de outrem. Como G.K. Chesterton escreve, essa autodeterminação popular é "algo análogo a escrever as próprias cartas de amor ou assoar o próprio nariz. São atos que queremos que um homem faça por si mesmo, ainda que malfeitos".94 Meu camareiro pode ser um bocado mais competente para assoar meu nariz do que eu mesmo, mas convém à minha dignidade que eu o faça por conta própria, nem que seja (se eu for o príncipe Charles) de vez em quando. A revolução não pode ser entregue a um terceiro por uma vanguarda fortemente unida de conspiradores. Nem, como insistia Lênin, pode ser levada para o exterior e imposta sob a mira de baionetas, como fez Stálin na Europa Oriental. É preciso estar ativamente envolvido em seus preparativos, ao contrário do tipo de artista que manda seus assistentes pescarem um tubarão para ele (sem dúvida o mesmo logo estará acontecendo com os romancistas). Somente então aqueles que um dia foram relativamente impotentes terão a experiência, o *know-how* e a segurança para promover a reforma da sociedade. As revoluções socialistas só podem ser revoluções democráticas. A minoria não democrática é a classe governante. E as grandes massas que tais insurreições precisam abarcar por sua natureza são o baluarte mais confiável contra a força excessiva. Nesse sentido, as revoluções que têm chance de obter sucesso são também as com maior probabilidade de empregar menos violência.

Isso não equivale a dizer que as revoluções não possam provocar um rebote sangrento dos governos em pânico preparados para reagir com um banho de sangue. No entanto, mesmo os Estados autocráticos precisam contar com certa dose de consentimento pacífico por parte de seus governados, por mais relutante e temporário que ele seja. Não se pode governar adequadamente uma nação que, além de viver sempre insatisfeita, se recuse a conceder a mais ínfima parcela de credulidade ao governo. Pode-se encarcerar parte dos indivíduos por certo tempo, mas não todos os indivíduos o tempo todo. É possível, para tais Estados desacreditados, permanecer no poder durante períodos bastante longos. Tomemos, por exemplo, o caso dos regimes atuais em Burma ou no Zimbábue. No fim, contudo, pode ficar claro até para os tiranos que seu destino está selado. Por mais cruel e homicida que tenha sido o sistema do apartheid na África do Sul, ele acabou reconhecendo que não dava mais para continuar. O mesmo pode ser dito das ditaduras na Polônia, na Alemanha Oriental, na Romênia e em outras nações sob controle soviético no fim da década de 1980. Isso também vale hoje para muitos sindicalistas do Ulster, que, depois de anos de derramamento de sangue, foram forçados a reconhecer que a exclusão que promoviam dos cidadãos católicos simplesmente não é mais viável.

Por que, no entanto, os marxistas recorrem à revolução em lugar de recorrer à democracia parlamentar e à reforma social? A resposta é que eles não fazem isso, ao menos não inteiramente. Apenas os chamados ultradireitistas o fazem.[95] Um dos primeiros decretos dos bolchevistas quando ascenderam ao poder na Rússia foi abolir a pena de morte. Ser um reformista ou um revolucionário não equivale a torcer para o Everton ou o Arsenal. A maioria dos revolucionários também é defensora da reforma. Não qualquer velha reforma, nem o reformismo como panaceia política. Os revolucionários, porém, não esperam que a mudança socialista surja em disparada, assim como isso não aconteceu com a mudança feudal ou capitalista. O que os difere dos reformistas

propriamente ditos não é, digamos, sua recusa a lutar contra o fechamento de hospitais porque isso distrai a atenção da Revolução macroimportante, mas o fato de que eles encaram tais reformas a partir de uma perspectiva mais demorada, mais radical. A reforma é vital, mas, cedo ou tarde, esbarrar-se-á num ponto em que o sistema se recuse a ceder. Para o marxismo isso é conhecido como relações sociais de produção, ou, numa linguagem técnica menos educada, uma classe dominante que controla os recursos materiais e reluta ostensivamente a entregá-los. Só então se impõe uma escolha decisiva entre reforma e revolução. No fim, como observou o historiador socialista R.H. Tawney, pode-se descascar uma cebola camada a camada, mas não se pode descarnar um tigre garra a garra. Descascar uma cebola, porém, faz com que a reforma soe fácil demais. A maioria das reformas que encaramos hoje como aspectos preciosos da sociedade liberal — sufrágio universal, livre instrução universal, liberdade de imprensa, sindicatos e congêneres — foi obtida pela luta popular ante a resistência feroz da classe governante.

Ao mesmo tempo, os revolucionários também não rejeitam necessariamente a democracia parlamentar. Se ela pode contribuir para a consecução de suas metas, ótimo. Os marxistas, porém, têm reservas quanto à democracia parlamentar — não por ela ser democrática, mas por não ser democrática o suficiente. Os parlamentos são instituições às quais as pessoas comuns são persuadidas a delegar seu poder de forma permanente e sobre as quais têm pouquíssimo controle. A revolução é, em geral, considerada o oposto da democracia, obra de minorias sinistras e clandestinas determinadas a subverter a vontade da maioria. Como um processo pelo qual homens e mulheres assumem o poder sobre as próprias existências por meio de conselhos e assembleias populares, a revolução é bem mais democrática do que qualquer coisa em oferta no momento. Os bolchevistas tinham um histórico impressionante de controvérsia aberta dentro de suas fileiras, e a ideia de que devessem governar o país como o único partido político não fazia parte de seu

programa original. Além disso, como veremos mais à frente, os parlamentos são parte de um Estado em atividade, em grande parte, para assegurar a soberania do capital sobre o trabalho. Essa não é apenas a opinião de marxistas. Como escreveu um comentarista do século XVII, o parlamento inglês é o baluarte da propriedade".96 No fim, como afirma Marx, o parlamento ou o Estado representa menos as pessoas comuns do que os interesses da propriedade privada. Cícero, como vimos, concorda enfaticamente. Nenhum parlamento numa ordem capitalista ousaria confrontar o extraordinário poder de tais interesses adquiridos. Se ameaçasse interferir com eles de forma radical demais, logo lhe mostrariam a porta de saída. Por isso, seria de estranhar que os socialistas encarassem essas câmaras de debate como um meio vital de promoção de sua causa, em lugar de um de vários meios.

O próprio Marx parece ter acreditado que em países como a Inglaterra, a Holanda e os Estados Unidos os socialistas pudessem alcançar seus objetivos por meios pacíficos. Ele não descartava o parlamento nem a reforma social e também achava que um partido socialista só poderia assumir o poder com o apoio de uma maioria da classe operária. Era um defensor entusiasmado dos órgãos reformistas, como os partidos políticos da classe operária, os sindicatos, as associações culturais e os jornais políticos. Também defendeu medidas reformistas específicas, como a extensão de licenças e o encurtamento da jornada de trabalho. Na verdade, a certa altura, chegou a imaginar de forma bastante otimista que o sufrágio universal sabotaria o governo capitalista. Seu colaborador Engels também atribuía um bocado de importância à mudança social pacífica e aguardava ansiosamente uma revolução não violenta.

Um dos problemas das revoluções socialistas é que são as mais propensas a eclodir em lugares onde são mais difíceis de manter. Lênin comentou sobre a ironia no caso da rebelião bolchevista. Homens e mulheres que são cruelmente oprimidos e quase famintos podem sentir que nada têm a perder promovendo uma revolução. Entretanto, como

vimos, as condições sociais retrógradas que os impelem à revolta são o pior lugar possível para se começar a construção do socialismo. Talvez seja mais fácil nessas condições derrubar o Estado, mas não é preciso entregar os recursos que haveriam de permitir a construção de uma alternativa viável. O povo que está contente com suas condições provavelmente não promoverá revoluções, mas também não o farão aqueles que se sentem carentes de esperança. A má notícia para os socialistas é que homens e mulheres relutarão ao extremo em transformar a própria situação enquanto ainda houver algo para eles nessa situação.

Os marxistas às vezes são escarnecidos em virtude de suposta apatia política da classe operária. Pessoas comuns podem muito bem ser indiferentes à política cotidiana de um Estado que, em sua opinião, é indiferente a elas. Uma vez, porém, que esse Estado tente fechar seus hospitais, transferir para a Irlanda a fábrica em que trabalham ou construir um aeroporto em seus quintais, é bem provável que elas sejam impelidas a agir. Também vale a pena enfatizar que certo tipo de apatia pode ser totalmente racional. Desde que um sistema social ainda dê a seus cidadãos alguma ínfima gratificação, não chega a ser irracional que estes se apeguem ao que têm em vez de dar um salto perigoso para um futuro desconhecido. Conservadorismo desse tipo não merece ser escarnecido.

De todo modo, a maioria das pessoas está preocupada demais em se manter à tona-d'água para se incomodar com visões do futuro. É compreensível que o tumulto social não seja uma causa que homens e mulheres, de maneira geral, estejam ansiosos para abraçar. Decerto não a abraçariam motivados apenas pelo fato de o socialismo parecer uma boa ideia. É quando as privações impostas pelo status quo começam a superar as dificuldades da mudança radical que um salto para o futuro passa a soar como uma perspectiva razoável. As revoluções costumam eclodir quando praticamente qualquer alternativa parece preferível ao presente. Nessa situação, não se rebelar seria irracional. O capitalismo

não pode reclamar quando, depois de recorrer durante séculos à supremacia do interesse próprio, seus mercenários reconhecem que este próprio demanda tentar algo diferente para variar.

A reforma e a social-democracia sem dúvida podem subornar a revolução. O próprio Marx viveu o suficiente para testemunhar o início desse processo na Grã-Bretanha vitoriana, porém não o bastante para registrar seu impacto pleno. Se uma sociedade classista é capaz de atirar migalhas e sobras suficientes para seus subalternos provavelmente ficará a salvo momentaneamente. Uma vez que deixe de fazê-lo, é bem possível (embora nem de longe inevitável) que os que pertencem ao polo perdedor acabem tentando assumir o poder. Por que haveria de ser diferente? O que poderia ser pior do que ficar sem qualquer migalha ou sobra? A essa altura, apostar em um futuro alternativo passa a ser uma decisão eminentemente racional. E, embora a razão nos seres humanos não seja absoluta, ela é forte o suficiente para saber quando a troca do presente pelo futuro é quase certamente vantajosa.

Os que perguntam o que haverá de derrubar o capitalismo costumam se esquecer de que, em certo sentido, isso é desnecessário. O capitalismo é perfeitamente capaz de desmoronar sob o peso das próprias contradições sem sequer um microempurrão de seus oponentes. Ele já chegou bem perto disso alguns anos atrás. O resultado de uma implosão por atacado do sistema, porém, será muito provavelmente a barbárie, e não o socialismo, caso não haja uma força política organizada disponível para fornecer uma alternativa. Um motivo urgente por que precisamos de tal organização, portanto, é que, se houver uma crise portentosa do capitalismo, menos indivíduos serão prejudicados, e um novo sistema que beneficie a todos poderá brotar das ruínas.

Capítulo IX

> O marxismo acredita em um Estado todo-poderoso. Tendo abolido a propriedade privada, os revolucionários socialistas governarão por meio de um poder despótico, e esse poder porá fim à liberdade individual. Isso se verifica onde quer que o marxismo tenha sido posto em prática; não há motivo para esperar que seja diferente no futuro. Faz parte da lógica do marxismo que os indivíduos cedam ao partido, o partido ceda ao Estado, e o Estado, a um monstruoso ditador. A democracia liberal talvez não seja perfeita, mas é infinitamente preferível a ser trancado em um hospital psiquiátrico por ousar criticar um governo animalescamente autoritário.

Marx era um oponente implacável do Estado. Na verdade, é sabido que esperava ansioso por um tempo em que o Estado murcharia de vez. Seus críticos talvez considerem tal esperança absurdamente utópica, mas não podem condená-lo, ao mesmo tempo, em virtude do fanatismo por um governo despótico.

Marx não estava sendo absurdamente utópico. O que ele esperava que murchasse de todo na sociedade comunista não era o Estado no sentido de uma administração central. Qualquer cultura moderna complexa exigiria esse tanto. Na verdade, com isso em mente, Marx escreve no terceiro volume de *O capital* sobre "atividades comuns brotando da natureza de todas as comunidades". O Estado como corpo administrativo continuaria a existir. Era o Estado como instrumento da violência que Marx esperava ver pelas costas. Conforme diz no *Manifesto comunista,* o poder público sob o comunismo perderia seu caráter

político. Contra os anarquistas de sua época, Marx insiste em que apenas nesse sentido o Estado sumiria de vista. O que precisava desaparecer era um tipo específico de poder, que alicerçava o governo de uma classe social dominante sobre o restante da sociedade. Os parques nacionais e as autoescolas continuariam a existir.

Marx encara o Estado com um realismo frio. Não se tratava, é claro, de um órgão politicamente neutro, escrupulosamente igualitário em seu tratamento dos interesses sociais conflitantes, nem de uma entidade desapaixonada com relação ao conflito entre trabalho e capital. Aos Estados não compete deflagrar revoluções contra a propriedade. Eles existem, entre outras coisas, para defender a ordem social corrente contra aqueles que buscam transformá-la. Se essa ordem é inerentemente injusta, nesse ponto o Estado também é injusto. É precisamente isso que Marx quer ver chegar ao fim, não os teatros nacionais ou os laboratórios da polícia.

Não há nada de sombriamente conspiratório na ideia de que o Estado é tendencioso. Qualquer um que pense assim não tomou parte num protesto político nos últimos tempos. O Estado liberal se posiciona com neutralidade entre o capitalismo e seus críticos até estes parecerem estar vencendo. Então, ele entra em cena com suas mangueiras-d'água e seus esquadrões paramilitares e, se estes falharem, com seus tanques. Ninguém duvida de que o Estado possa ser violento, mas o que Marx faz é dar um novo tipo de resposta à pergunta de a quem tal violência, afinal, serve. Fantasiosa é a crença no desinteresse do Estado, e não a proposta de que talvez um dia possamos viver sem sua agressão automática. Sob certos aspectos, até o Estado deixou de crer em seu próprio desinteresse. A política que surra trabalhadores grevistas ou manifestantes pacíficos nem se dá mais ao trabalho de fingir ser neutra. Os governos, sobretudo os trabalhistas, não se preocupam em esconder sua hostilidade ao movimento operário. Como comenta Jacques Rancière,

> a tese um dia escandalosa de Marx de que os governos não passam de representantes comerciais do capital internacional é hoje um fato óbvio sobre o qual "liberais" e "socialistas" concordam. A identificação absoluta da política com a administração do capital não é mais o segredo vergonhoso escondido sob as "formas" da democracia, mas a verdade abertamente declarada pela qual nossos governos adquirem legitimidade.[97]

Isso não sugere que possamos descartar a polícia, os tribunais, as prisões nem mesmo os esquadrões paramilitares. Os últimos, por exemplo, podem se revelar necessários se um bando de terroristas munidos de armas químicas ou nucleares estiver à solta, e a espécie mais idealista do esquerdismo faria bem em reconhecer tal fato. Nem toda violência estatal tem como finalidade proteger o status quo. O próprio Marx faz uma distinção no terceiro volume de *O capital* entre as funções do Estado especificamente relativas a classe e as neutras nesse sentido. Policiais que evitam que canalhas racistas surrem uma jovem asiática até a morte não estão agindo como representantes do capitalismo. Tratamento diferenciado para mulheres que foram estupradas não é exemplo sinistro de repressão estatal. Detetives que apreendem computadores abarrotados de pornografia infantil não estão violando brutalmente os direitos humanos. Enquanto houver liberdade humana, haverá abusos dela, e alguns desses abusos serão hediondos o bastante para que seus perpetradores precisem ser trancafiados em prol da segurança dos demais cidadãos. As prisões não são apenas lugares para punir os socialmente desprovidos, embora sem dúvida também o sejam.

Não existem indícios de que Marx teria rejeitado qualquer dessas afirmações. Ele acreditava que o Estado pudesse ser uma força poderosa em prol do bem. Por esse motivo, defendeu com veemência uma legislação para melhorar as condições sociais na Inglaterra vitoriana. Não há nada de repressivo quanto a gerir orfanatos para crianças

abandonadas ou assegurar que todos dirijam na mesma mão da rua. O que Marx rejeitava era o mito sentimental do Estado como uma fonte de harmonia, pacificamente unindo diferentes grupos e classes. Para ele, o Estado era mais uma fonte de divisão do que de concórdia. Buscava, sim, manter a sociedade unida, mas, basicamente, para satisfazer os interesses da classe governante. Por baixo de sua aparente imparcialidade residia uma forte parcialidade. A instituição do Estado

> impunha novos grilhões aos pobres e conferia novos poderes aos ricos [...] fixada, para sempre, nas leis de propriedade e desigualdade; convertendo a usurpação esperta em direito inalienável; e, em prol de um punhado de homens ambiciosos, submetendo toda a humanidade ao trabalho, à servidão e ao sofrimento perpétuos.

Essas palavras não são de Marx, mas (como já vimos) de Jean-Jacques Rousseau, em sua obra *Discurso sobre a desigualdade*. Marx não foi nenhum excêntrico solitário que viu uma relação entre o poder estatal e o privilégio de classe. É verdade que nem sempre ele nutriu tais opiniões. Como um jovem discípulo de Hegel, falou do Estado em termos altamente positivos, mas isso foi antes de se tornar marxista. E, mesmo quando se tornou marxista, insistia em que não era adepto dessa teoria.

Os que falam de harmonia e consenso deveriam acautelar-se do que se pode chamar de visão industrial castiça da realidade. A ideia, grosso modo, é que existem patrões gananciosos de um lado e operários beligerantes do outro, enquanto no centro, como a própria encarnação da razão, igualdade e moderação, fica o capelão decente, de mente liberal e fala macia, que tenta unir as duas partes de forma altruísta. Mas por que deveria o centro ser o lugar mais adequado para estar? Por que costumamos nos ver no meio e os outros nos extremos? Afinal, a moderação de alguém é o extremismo de outrem. Os indivíduos não saem por aí chamando a si mesmos de fanáticos, assim como também

não saem por aí chamando a si mesmos de perebentos. Será que também se tentaria reconciliar escravos e feitores ou convencer povos indígenas a reclamar apenas moderadamente daqueles que conspiram para exterminá-los? Qual é o meio-termo entre o racismo e o antirracismo?

Se Marx não tinha tempo para o Estado, em parte era porque ele o encarava como uma espécie de poder alienado. Era como se essa entidade augusta tivesse confiscado os talentos de homens e mulheres para determinar a própria existência e agora estivesse fazendo isso em nome deles e, igualmente, chamando, de forma imprudente, esse processo de "democracia". O próprio Marx começou sua carreira como um democrata radical e acabou como um democrata revolucionário, ao perceber quanta transformação a genuína democracia acarretaria. É como democrata que ele desafia a sublime autoridade do Estado. Ao mesmo tempo, é um crente entusiasta na soberania popular para se contentar com a sua pálida sombra, conhecida como democracia parlamentar. Não se opõe, em princípio, aos parlamentos, assim como não se opunha Lênin, mas vê a democracia como algo precioso demais para ser entregue tão somente aos parlamentos. Ela precisava ser local, popular e disseminada por todas as instituições da sociedade civil. Precisava se estender tanto à vida econômica quanto à vida política. Precisava significar genuíno autogoverno, não um governo entregue a uma elite política. O Estado que Marx aprovava era o domínio dos cidadãos sobre si, não o domínio de uma minoria sobre uma maioria.

O Estado, achava Marx, se distanciara da sociedade. Havia uma contradição nítida entre ambos. Éramos, por exemplo, abstratamente iguais como cidadãos dentro do Estado, mas dramaticamente desiguais na existência social cotidiana. A existência social era lacerada por conflitos, mas o Estado projetava uma imagem dela como um todo sem costuras. O Estado se via moldando de cima a sociedade, mas, na verdade, era um produto dela. A sociedade não advinha do Estado, ao contrário, o Estado era um parasita da sociedade. Todo o cenário estava do avesso. Como observa um comentarista, "a democracia e o

capitalismo foram virados de cabeça para baixo" — ou seja, em vez de as instituições políticas regerem o capitalismo, o capitalismo as regia. O autor do comentário é Robert Reich, um ex-secretário [ministro] do Trabalho norte-americano, sobre o qual não costumam recair suspeitas de que seja marxista. O objetivo de Marx era acabar com esse abismo entre Estado e sociedade, política e vida cotidiana, fundindo o primeiro na última. Era isso que ele chamava de democracia. Homens e mulheres tinham de reivindicar em suas vidas cotidianas os poderes que o Estado lhes confiscara. O socialismo é a completude da democracia, não sua negação. É difícil ver por que tantos defensores da democracia encontram motivos para levantar objeções a tal visão.

É lugar-comum entre os marxistas que o poder real hoje se encontra nas mãos dos bancos, das corporações e das instituições financeiras, cujos administradores jamais foram eleitos por quem quer que seja e cujas decisões podem afetar a vida de milhões. De longe, o poder político é o servo obediente dos Mestres do Universo. Os governos podem repreendê-los de quando em vez, ou até enquadrá-los nas leis contra comportamento antissocial, mas, se tentarem acabar com eles, correrão o sério risco de acabar presos por suas próprias forças de segurança. No máximo, o Estado pode nutrir a esperança de sanar parte dos danos humanos que o sistema presente causa e o faz em parte impelido por questões humanitárias e em parte para restaurar a credibilidade arranhada do sistema. É isso que conhecemos como social-democracia. Em termos gerais, o fato de a política estar sujeita à economia é o motivo pelo qual o Estado como o conhecemos não pode ser simplesmente sequestrado para fins socialistas. Marx escreve em *A guerra civil na França* que a classe operária não pode simplesmente pôr as mãos na maquinaria pouco original do Estado e utilizá-la para seus próprios propósitos, porque tal maquinaria já tem embutida uma predisposição ao status quo. Sua versão anêmica, lamentavelmente empobrecida, de democracia convém aos interesses antidemocráticos que atualmente têm as rédeas nas mãos.

O principal modelo de Marx de autogoverno popular era a Comuna de Paris de 1871, quando, durante um punhado de meses tumultuados, os operários da capital francesa tomaram as rédeas do próprio destino. A Comuna, como descreve Marx em *A guerra civil na França*, consistia de vereadores, em sua maioria operários, eleitos pelo voto popular e passíveis de cassação por parte de seus eleitores. O serviço público tinha de ser desempenhado mediante salários pagos a operários, o Exército permanente foi abolido, e a polícia prestava contas à Comuna. Os poderes anteriormente exercidos pelo Estado francês foram assumidos pelos membros da Comuna. Os padres foram banidos da vida pública, enquanto as instituições educacionais foram abertas aos cidadãos comuns e liberadas da interferência tanto da Igreja quanto do Estado. Magistrados, juízes e funcionários públicos deveriam ser eleitos, prestando contas ao povo e sujeitos à cassação. A Comuna também pretendia abolir a propriedade privada em nome da produção cooperativa.

"Em lugar de decidir uma vez a cada três ou seis anos que membro da classe dominante haveria de representar mal o povo no parlamento", escreve Marx, "o objetivo do sufrágio universal seria servir ao povo, constituído em Comunas." A Comuna, prossegue ele, "era um governo essencialmente da classe operária [...] a forma política finalmente descoberta sob a qual promover a emancipação econômica do trabalho".98 Embora não poupasse críticas a esse empreendimento malfadado (observando, por exemplo, que a maioria dos membros da Comuna não era socialista), ele encontrou ali muitos dos elementos de uma política socialista. E foi da prática da classe operária, não de algum quadro-negro teórico, que esse cenário brotou. Por um momento breve, fascinante, o Estado deixou de ser um poder alienado e assumiu a forma de autogoverno popular.

Naqueles poucos meses em Paris se deu o que Marx descreve como a "ditadura do proletariado". Poucas de suas expressões conhecidas tiveram o condão de congelar tanto o sangue nas veias de seus críticos.

No entanto, o que ele quer dizer com o termo de conotação sinistra nada mais é do que democracia popular. A ditadura do proletariado significava simplesmente o governo da maioria. De todo modo, a palavra "ditadura" na época de Marx não sugeria necessariamente o que sugere hoje. Significava uma violação extrajudicial de uma constituição política. Auguste Blanqui, parceiro de luta política de Marx, um homem que teve a honra de ser encarcerado por todos os governos franceses de 1815 a 1880, cunhou a expressão "ditadura do proletariado" para rotular o governo em nome da gente comum; o próprio Marx usou-a para se referir ao governo da gente comum. Blanqui foi eleito presidente da Comuna de Paris, mas teve de se contentar com o papel de figura de fachada. Como sempre, estava preso.

Há momentos em que Marx escreve como se o Estado fosse apenas um instrumento direto da classe governante. Em seus escritos históricos, porém, costuma ser bem mais nuançado. A tarefa do Estado político não é apenas servir aos interesses imediatos da classe governante. Ele também precisa atuar para preservar a coesão social, e, embora essas duas metas sejam, basicamente, coincidentes, pode haver um conflito agudo entre elas a curto ou médio prazo. Ademais, o Estado sob o capitalismo tem mais independência das relações de classe do que, digamos, sob o feudalismo. O senhor feudal é ao mesmo tempo uma figura política e econômica, enquanto no capitalismo essas funções são, em geral, distintas. O seu membro do parlamento não costuma ser seu empregador. Isso significa que a aparência do Estado capitalista de estar acima das relações de classe não é *apenas* aparência. A extensão da independência do Estado de interesses materiais depende das condições históricas mutáveis. Marx aparentemente argumenta que, no chamado modo asiático de produção — envolvendo, como envolve, grandes obras de irrigação que apenas o Estado é capaz de desenvolver —, o Estado é de fato a força social dominante. Os chamados marxistas vulgares costumam assumir uma relação um-para-um entre o Estado e a classe

economicamente soberana, e existem ocasiões em que esse é mesmo o caso. Existem ocasiões em que a classe proprietária administra diretamente o Estado. George Bush e seus companheiros do petróleo são um exemplo. Uma das conquistas mais notáveis de Bush, em outras palavras, foi provar que o marxismo vulgar estava certo. Ele também parece ter se esforçado para fazer o sistema capitalista mostrar seus piores aspectos, mais um fato que nos leva a cogitar se Bush não estaria secretamente trabalhando para os norte-coreanos.

As relações em questão, porém, costumam ser mais complexas do que o governo Bush poderia sugerir (quase tudo na existência humana é mais complexo do que ele costumava sugerir). Há períodos, por exemplo, em que uma classe domina em nome de outra. Na Inglaterra do século XIX, conforme observou o próprio Marx, a aristocracia Whig[99] ainda era a classe política governante, enquanto a classe média industrial cada vez mais se tornava a classe econômica dominante, e a primeira, grosso modo, representava os interesses da última. Marx também argumentou que Luís Bonaparte governou a França no interesse do capitalismo financeiro enquanto se apresentava como um representante do campesinato pequeno proprietário. De forma similar, os nazistas governaram no interesse do alto capitalismo, mas o fizeram por meio de uma ideologia nitidamente classe média baixa em aparência. Assim puderam fulminar os parasitas da classe alta e os ricos ociosos de maneira passível de ser considerada genuinamente radical pelos politicamente incautos. Aliás, estes nem estavam de todo equivocados nesse aspecto. O fascismo é, de fato, uma forma de radicalismo. Ele não tem tempo para a civilização classe média liberal. Só que se trata de um radicalismo de direita, e não de esquerda.

Ao contrário de muitíssimos liberais, Marx não era alérgico ao poder como tal. Dificilmente interessa aos impotentes ouvir que todo poder é desagradável, sobretudo da boca dos que já têm poder para dar e vender. Aqueles para os quais a palavra "poder" sempre soa de forma derrogatória são afortunados. Poder, quando se trata de emancipação

humana, não deve ser confundido com tirania. O slogan "Black Power" é bem mais débil do que o grito "Abaixo o poder". Só saberíamos, porém, se tal poder é de fato emancipador se ele conseguisse transformar não apenas o cenário político atual como também o próprio significado de poder. O socialismo não abrange a substituição de um conjunto de governantes por outro. Falando da Comuna de Paris, Marx observa que "não foi uma revolução para transferir [o Estado] de uma fração da classe governante para outra, mas uma Revolução para desmontar essa hedionda maquinaria de domínio classista".100

O socialismo envolve uma mudança na noção de soberania. Existe apenas uma leve semelhança entre o que significa hoje a palavra "poder" em Londres e o que significava em Paris em 1871. A forma mais frutífera de poder é o poder do indivíduo sobre si, e democracia significa o exercício coletivo dessa capacidade. Foi o Iluminismo que insistiu no conceito de que a única forma de soberania que justificava nossa submissão era aquela criada por nós mesmos. Tal autodeterminação é o significado mais precioso de liberdade e, embora os seres humanos possam abusar de sua liberdade, eles não são plenamente humanos sem ela. Estão fadados a tomar decisões impensadas ou irracionais de tempos em tempos — decisões que um autocrata sagaz poderia muito bem não tomar. No entanto, a menos que essas decisões sejam *suas*, provavelmente haverá algo vazio e não autêntico nelas, por mais sagazes que sejam.

Assim, o poder sobrevive do presente capitalista ao futuro socialista — porém não na mesma forma. A ideia, em si, de poder sofre uma revolução. O mesmo é válido em relação ao Estado. Em um sentido do termo "Estado", "socialismo estatal" tem tanto de oximoro quanto "as teorias epistemológicas de Tiger Woods". Em outro sentido, contudo, o termo possui alguma força. Para Marx, ainda existe um Estado sob o regime socialista; somente além do socialismo, no comunismo, o Estado coercitivo dará lugar a um corpo administrativo. Não se trata, porém, de um Estado que reconheceríamos facilmente como tal. É como se alguém

apontasse para uma rede descentralizada de comunidades autogovernadas, regidas com flexibilidade por uma administração central eleita de forma democrática, e anunciasse: "*Ali* está o Estado!", quando a expectativa era de algo muito mais imponente e monumental — algo, por exemplo, na linha de Westminster, Whitehall e do misteriosamente enigmático príncipe Andrew.

Parte da briga de Marx com os anarquistas girou em torno da pergunta sobre quão fundamental é o poder, afinal. Ele é, decididamente, o fator mais importante? Não na opinião de Marx. Para ele, o poder político tinha de ser inserido em um contexto histórico mais amplo. Seria preciso perguntar a que interesses materiais ele servia e, em sua opinião, se eram esses interesses a raiz do poder. Se criticava os conservadores que idealizavam o Estado, Marx também se mostrava impaciente com os anarquistas, que superestimavam sua importância. Marx se recusa a "objetificar" o poder, separando-o de seu contexto social e tratando-o como algo em si mesmo. Sem dúvida, essa é uma das forças de sua obra. No entanto, porém, como quase sempre acontece com as forças, essa vem acompanhada de um ponto cego. O que Marx deixa escapar a respeito do poder é o que seus compatriotas Nietzsche e Freud reconheciam de formas impressionantemente distintas. O poder pode não ser algo em si, mas existe um elemento nele que se deleita no domínio apenas pelo domínio em si — que se deleita em flexionar os músculos sem qualquer propósito específico e é sempre desmedido em relação aos objetivos práticos aos quais está atrelado. Shakespeare se deu conta disso quando escreveu sobre o relacionamento de Prospero e Ariel em *A tempestade*. Ariel é o representante obediente do poder de Prospero, mas está ansioso para escapar a essa soberania e simplesmente agir por conta própria. Num espírito esportivo, brincalhão, quer apenas aproveitar seus poderes mágicos como fins em si mesmos, e não vê-los presos aos propósitos estratégicos de seu amo. Ver o poder como um mero instrumento é passar por cima desse aspecto vital, e fazê-lo pode

equivaler a deixar de entender por que o poder deve ser tão incrivelmente coercitivo como o é.

Capítulo X

> Todos os movimentos radicais mais interessantes das últimas quatro décadas brotaram de fora do marxismo. O feminismo, o ambientalismo, as políticas gays e étnicas, os direitos dos animais, a antiglobalização, o movimento pela paz: todos eles substituíram um compromisso antiquado com a luta de classes e representam novas formas de ativismo político que deixaram o marxismo para trás. A contribuição do marxismo foi marginal e em nada inspiradora. Existe ainda uma esquerda política, mas que é apropriada a um mundo pós-classes, pós-industrial.

Uma das correntes políticas atuais mais florescentes é conhecida como movimento anticapitalista, motivo pelo qual é difícil dizer que houve uma ruptura decisiva com o marxismo. Por mais crítico das ideias marxistas que esse movimento possa ser, a guinada do marxismo para o anticapitalismo dificilmente é grande. Na verdade, nas interações com outras tendências radicais o marxismo tem tido seu crédito. Vejamos, por exemplo, sua relação com o movimento feminista, que, sem dúvida, se mostrou conflituosa algumas vezes. Alguns marxistas do sexo masculino desdenhosamente deixaram de lado toda a questão da sexualidade ou tentaram se apropriar das políticas feministas em proveito próprio. Existe muita coisa na tradição marxista que, na melhor das hipóteses, revela uma cegueira complacente quanto ao gênero e, na pior, uma postura odiosamente patriarcal. No entanto, isso está longe de ser a história toda, como algumas feministas separatistas nas décadas de 1970 e 1980 quiseram supor em proveito próprio. Muitos marxistas do

sexo masculino aprenderam lições duradouras com o feminismo, tanto em termos pessoais quanto políticos. E o marxismo, por sua vez, deu uma contribuição de peso ao pensamento e à prática feministas.

Algumas décadas atrás, quando o diálogo marxista-feminista se encontrava mais dinâmico do que nunca, todo um conjunto de questões vitais foi levantado.[101] Qual era a visão marxista do trabalho doméstico, que o próprio Marx em boa parte havia ignorado? As mulheres constituíam uma classe social no sentido marxista da expressão? Como uma teoria bastante preocupada com a produção industrial encararia a criação de filhos, a sexualidade, a família? Seria a família um fator central para a sociedade capitalista ou o capitalismo tocaria como gado os indivíduos para barracas comunitárias se isso lhe parecesse mais lucrativo e pouco arriscado? (No *Manifesto comunista* a família de classe média é atacada, postura que Engels, emérito namorador, ansioso para conseguir uma unidade dialética de teoria e prática, adotou com fanatismo em sua vida privada.) Poderia haver liberdade para as mulheres sem a derrocada da sociedade classista? Quais seriam as relações entre o capitalismo e o patriarcado, tendo em vista que o último é bem mais antigo do que o primeiro? Algumas feministas marxistas defendiam a tese de que a opressão feminina só poderia cessar com a queda do capitalismo. Outras, talvez de forma mais plausível, afirmavam que o capitalismo poderia abrir mão desse modo de opressão e ainda assim sobreviver. Segundo essa visão, nada existe na natureza do capitalismo que exija a submissão das mulheres. As duas histórias, porém, a do patriarcado e a da sociedade classista, estão de tal maneira interligadas na prática que seria difícil imaginar a derrubada de um sem que grandes ondas de choque se abatessem sobre a outra.

Muito da obra de Marx é cega à questão de gênero — embora isso possa ser eventualmente explicado pelo fato de que o capitalismo também o seja, ao menos em certos aspectos. Já observamos a relativa indiferença do sistema a gênero, etnia, pedigree social e congêneres quando se trata de quem ele pode explorar ou a quem ele pode vender

suas mercadorias. Se o operário de Marx é eternamente homem, contudo, isso se deve ao fato de que Marx era um patriarca vitoriano antiquado, e não apenas à natureza do capitalismo. Ainda assim, ele encara as relações sexualmente reprodutivas como de primordial importância e, em *A ideologia alemã*, chega a afirmar que, antes de tudo, a família é a única relação social. Quando se trata da produção da vida em si — "tanto da do indivíduo por meio do trabalho quanto a da nova vida por meio da procriação" —, as duas grandes narrativas históricas de produção sexual e material, sem as quais a história humana rapidamente chegaria ao fim, são vistas por Marx como intimamente interligadas. O que homens e mulheres criam de forma mais notável são outros homens e mulheres. Ao fazê-lo, geram a mão de obra de que qualquer sistema social necessita para se sustentar. Tanto a reprodução sexual quanto a material têm histórias distintas, que não devem ser fundidas. No entanto, ambas são pontos seculares de conflito e injustiça, e suas respectivas vítimas, portanto, detêm um interesse conjunto na emancipação política.

Engels, que praticava solidariedade tanto sexual quanto política com o proletariado — teve uma amante da classe operária —, considerava a emancipação das mulheres inseparável do fim da sociedade classista (como sua amante também era irlandesa, ele também acrescentava uma dimensão anticolonialista ao relacionamento de ambos). Sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é um trabalho impressionante de antropologia social, cheio de falhas, mas repleto de boas intenções, que, embora jamais desafiador da divisão convencional sexo-trabalho, encara a opressão das mulheres pelos homens como "a primeira sujeição de classe". Os bolchevistas levaram a chamada questão feminina igualmente a sério: a revolta que viria a derrubar o czar foi detonada com protestos de massa no Dia Internacional da Mulher em 1917. Uma vez no poder, o partido atribuiu alta prioridade à igualdade para as mulheres e criou o Secretariado Internacional da Mulher. Esse Secretariado, por sua vez, convocou o Primeiro Congresso Internacional

de Mulheres Operárias, ao qual compareceram delegados de vinte países, cujo apelo "Às mulheres operárias do mundo" pressupunha que as metas do comunismo e da liberação feminina estivessem intimamente ligadas.

"Até o ressurgimento dos movimentos femininos na década de 1960", escreve Robert J.C. Young, "é impressionante constatar como apenas os homens das searas socialista ou comunista encaravam a questão da igualdade feminina como intrínseca a outras formas de libertação política."[102] No início do século XX, o movimento comunista era a única esfera em que a questão de gênero, ao lado das questões de nacionalismo e colonialismo, surgia e era debatida de forma sistemática. "O comunismo", prossegue Young, "foi o primeiro, e único, programa político a admitir a inter-relação dessas formas distintas de dominação e exploração [classe, gênero e colonialismo] e a necessidade de abolir todas elas como base fundamental para a consecução da libertação de cada uma".[103] A maioria das chamadas sociedades socialistas pressionou pelo progresso substancial da questão dos direitos das mulheres, e muitas delas lidaram com a "questão feminina" com louvável seriedade bem antes que o Ocidente a abordasse com ardor. Quando se trata de problemas de gênero e sexualidade, o histórico atual do comunismo tem falhas graves, mas continua válido dizer, como argumentou Michèle Barrett, que "afora o pensamento feminista não existe tradição de análise crítica da opressão à mulher que se compare à atenção incisiva dada à questão por sucessivos pensadores marxistas".[104]

Se o marxismo tem sido um resoluto defensor dos direitos das mulheres, ele também tem sido o mais fanático advogado dos movimentos anticolonialistas do mundo. Ao longo da primeira metade do século XX, ele foi a inspiração primordial por trás de tais movimentos. Os marxistas, assim, foram vanguardistas quanto às três maiores lutas políticas da Idade Moderna: a resistência ao colonialismo, a emancipação das mulheres e a luta contra o fascismo. Para a maioria

dos grandes teóricos de primeira geração das guerras anticolonialistas, o marxismo forneceu o ponto de partida indispensável. Nas décadas de 1920 e 1930, praticamente os únicos homens e as únicas mulheres que pregavam a igualdade racial eram comunistas. A maior parte do nacionalismo africano após a Segunda Guerra Mundial, de Nkrumah e Fanon em diante, se apoiava em alguma versão do marxismo ou do socialismo. A maioria dos partidos comunistas asiáticos incorporou o nacionalismo em suas plataformas. Como escreve Jules Townshend:

> Enquanto as classes operárias, com as notáveis exceções da francesa e da italiana, pareciam estar em relativa hibernação nos países capitalistas avançados [na década de 1960], os camponeses, ao lado das *inteligentsias*, da Ásia, da África e da América Latina faziam revoluções, ou criavam sociedades, em nome do socialismo. Da Ásia vieram a inspiração da Revolução Cultural de Mao em 1966 na China e a resistência do vietcongue de Ho Chi Minh aos americanos no Vietnã; da África, as visões socialistas e emancipadoras de Nyerere, da Tanzânia, Nkrumah, de Gana, Cabral, da Guiné-Bissau, e Franz Fanon, da Argélia; e da América Latina, a Revolução Cubana de Fidel Castro e Che Guevara.[105]

Da Malásia ao Caribe, da Irlanda à Argélia, o nacionalismo revolucionário obrigou o marxismo a se repensar. Ao mesmo tempo, o marxismo buscava oferecer aos movimentos de libertação do Terceiro Mundo algo mais construtivo do que substituir o governo de uma classe capitalista baseada no exterior por uma classe capitalista de base nativa. Ele também olhou além do fetiche da nação para uma visão mais internacionalista. Se o marxismo emprestou seu apoio a movimentos de libertação nacional no chamado Terceiro Mundo, fez isso ao mesmo tempo que insistia no fato de que as perspectivas desses deveriam ser

socialistas-internacionalistas, e não nacionalistas-burguesas. Quase sempre tal insistência caiu em ouvidos moucos.

Ao chegar ao poder, os bolchevistas proclamaram o direito de autodeterminação dos povos coloniais. O movimento comunista mundial viria a contribuir muito para a tradução desse sentimento na prática. A despeito de sua atitude crítica quanto ao nacionalismo, Lênin fora o primeiro grande teórico político a entender a importância dos movimentos de libertação nacional. Ele também insistia ante o nacionalismo romântico na ideia de que a libertação nacional era uma questão de democracia radical, e não um sentimento chauvinista. Em uma combinação de poder nunca vista, o marxismo então se tornou ao mesmo tempo um defensor do anticolonialismo e um crítico da ideologia nacionalista. Como diz Kevin Anderson:

> mais de três décadas antes que a Índia conquistasse sua independência e mais de quatro décadas antes que os movimentos de libertação africanos surgissem, no início da década de 1960, [Lênin] já teorizava que os movimentos nacionais anti-imperialistas eram um fator de peso na política global".[106]

"Todos os Partidos Comunistas", escreveu ele em 1920, "deveriam prestar ajuda direta aos movimentos revolucionários entre as nações dependentes e desprivilegiadas (por exemplo, a Irlanda, os negros americanos etc.) e nas colônias."[107] Ele atacou o que chamava de "grande chauvinismo russo" dentro do Partido Comunista soviético, postura que não o impediu de endossar a anexação da Ucrânia e, mais tarde, a absorção, a força, da Geórgia. Alguns outros bolchevistas, inclusive Trótski e Rosa Luxemburgo, demonstravam forte hostilidade ao nacionalismo.

O próprio Marx era, de certa forma, mais ambíguo quanto à política anticolonialista. No início da carreira, tinha propensão a apoiar a luta

contra o poder colonial apenas quando ela parecia capaz de promover o objetivo da revolução socialista. Certas nacionalidades, declarou escandalosamente, eram "não históricas" e fadadas à extinção. Em um único gesto eurocêntrico, tchecos, eslovenos, ucranianos e outros foram insolentemente relegados à urna de cinzas da história. A certa altura, Engels apoiou com fanatismo a colonização da Argélia e a conquista norte-americana do México, enquanto Marx tinha um respeito escasso pelo grande libertador latino-americano Simón Bolívar. A Índia, observa ele, não podia se gabar de qualquer história própria, e sua sujeição aos britânicos sem querer havia criado as condições para a revolução socialista no subcontinente. Não é o tipo de conversa que daria a alguém um 10 nos cursos de pós-colonialismo de Canterbury à Califórnia.

Se Marx pode falar positivamente sobre o colonialismo, não é porque lhe agrade a perspectiva de uma nação pisoteando outra, mas porque ele vê tal opressão, por mais vil e degradante que a considerasse, ligada à chegada da modernidade capitalista ao mundo "subdesenvolvido". Isso, por sua vez, era visto por ele não só como a concessão de determinados benefícios a esse mundo, mas também como algo fadado a preparar o caminho para o socialismo. Já discutimos os prós e os contras de tal pensamento "teleológico".

A sugestão de que o colonialismo possa ter seus aspectos progressistas costuma entalar na garganta da maioria dos escritores pós-coloniais do Ocidente, temerosos de que confessar algo tão politicamente incorreto possa vender o passe para o racismo e o etnocentrismo. No entanto, isso não deixa de ser uma espécie de lugar-comum entre, digamos, os historiadores indianos e irlandeses.[108] Como um fenômeno tão incrivelmente complexo como o colonialismo, estendendo-se sobre um leque de regiões e durante séculos, poderia não ter produzido um único efeito positivo? Na Irlanda do século XIX, o governo britânico gerou fome, violência, privação, supremacia racial e opressão religiosa. Também levou em sua esteira um bocado de erudição, linguagem, instrução, democracia limitada, tecnologia, comunicações e

instituições civis que permitiram que o movimento nacionalista se organizasse e acabasse tomando o poder. Esses eram bens valiosos, bem como promotores de uma causa política meritória.

Enquanto um número elevado de irlandeses ansiava por entrar na era moderna por meio do domínio do inglês, alguns românticos irlandeses da classe alta paternalizavam com veemência a ideia de que não se falasse senão a língua nativa. Encontramos preconceito similar em alguns escritores pós-colonialistas de hoje, para os quais a modernidade capitalista lembraria uma catástrofe inqualificável. Não é uma opinião partilhada por muitos povos pós-colonialistas, cuja causa esses escritores defendem. Naturalmente seria preferível para os irlandeses adentrar a democracia (e um dia a prosperidade) de algum modo menos dramático. Os irlandeses jamais deveriam ter sido reduzidos à indignidade de súditos coloniais, para começo de conversa. Tendo em vista, porém, que o foram, revelou-se possível tirar algo de bom de tal condição.

Marx, então, talvez tenha detectado alguma tendência "progressista" no colonialismo, o que não o impediu, contudo, de denunciar a "barbaridade" do governo colonial na Índia e em outros lugares ou de comemorar a grande rebelião indiana de 1857. As supostas atrocidades dos insurgentes de 1857, comentou ele, foram um mero reflexo da conduta predatória da própria Inglaterra no país. O imperialismo britânico na Índia, longe de constituir um benigno processo civilizador, foi "um processo sangrento de enorme força".109 A Índia desnudou a "profunda hipocrisia e a barbárie inerentes à civilização burguesa", que assumia uma pose respeitável em casa, mas saía nua no exterior.110 Aijaz Ahmad afirma que nenhum reformista indiano influente do século XIX assumiu uma posição tão nítida quanto a de Marx sobre a questão da independência nacional indiana.111

Marx também desmentiu sua visão antiga da conquista do México, assim que Engels fez o mesmo com a da expropriação da Argélia pela França. Engels refletiu amargamente que esta não havia desencadeado nada além de banho de sangue, rapinagem, violência e a "arrogância

desavergonhada" dos colonizadores quanto à "raça inferior" dos nativos. Somente um movimento revolucionário, insistiu ele, mudaria a situação. Marx defendeu o movimento de libertação nacional chinês de sua época contra o que ele chamava, desdenhosamente, de colonialistas "civilizacionistas". Acabou, em outras palavras, compensando seu chauvinismo de antes ao apoiar as lutas por libertação das nações colonizadas, fossem elas "não históricas" ou não. Convencido de que qualquer nação que oprima outra forja seus próprios grilhões, Marx encarava a independência da Irlanda como uma precondição para a revolução socialista na Inglaterra. O conflito da classe operária com seus patrões, escreve ele no *Manifesto comunista,* a princípio toma a forma de luta nacional.

Para a tradição que acabei de esboçar, questões de cultura, gênero, língua, estranheza, diferença, identidade e etnia eram inseparáveis das de poder estatal, desigualdade material, exploração do trabalho, pilhagem imperial, resistência política de massa e transformação revolucionária. Se alguém subtraísse a última da primeira, porém, teria algo parecido com boa parte da teoria pós-colonialista atual. Existe uma noção simplória no exterior de que em algum momento por volta de 1980 um marxismo desacreditado cedeu lugar a um pós-colonialismo politicamente mais relevante. Isso, na verdade, envolve o que os filósofos chamam de erro de categoria, algo como tentar comparar um arganaz com o conceito de matrimônio. O marxismo é um movimento político de massa disseminado por continentes e durante séculos, um credo pelo qual inúmeros homens e mulheres lutaram e às vezes morreram. O pós-colonialismo é uma língua acadêmica muito pouco falada fora de algumas centenas de universidades e às vezes tão ininteligível para o ocidental médio quanto o suaíli.

Como teoria, o pós-colonialismo surgiu no fim do século XX, por volta da época em que as lutas por libertação nacional haviam, mais ou menos, encerrado seu ciclo. A obra fundadora da corrente, *Orientalismo*,

de Edward Said, apareceu em meados da década de 1970, precisamente quando uma grave crise do capitalismo estava reduzindo o espírito revolucionário no Ocidente. Talvez seja significativo o fato de o livro de Said ser fortemente antimarxista. O pós-colonialismo, embora preserve aquele legado revolucionário em certo sentido, representa a transformação deste em outra coisa. Trata-se de um discurso pós-revolucionário compatível com um mundo pós-revolucionário. Na melhor das hipóteses, produziu obras de raros insights e rara originalidade. Na pior, representa pouco mais do que o departamento de relações exteriores do pós-modernismo.

Assim, não é como se classe tivesse agora de ceder lugar a gênero, identidade e etnia. O conflito entre as corporações transnacionais e os operários malpagos, pertencentes a minorias étnicas e, em geral, ao sexo feminino do sul do globo, *é* uma questão de classe, no sentido marxista do termo. Não que um foco "eurocêntrico" sobre, digamos, os mineiros de carvão ocidentais estivesse hoje superado por perspectivas menos provincianas. O fator classe sempre foi um fenômeno internacional. Marx gostava de pensar na classe operária como apátrida, mas essa é uma característica do capitalismo. Num certo sentido do termo, a globalização é notícia estagnada, como é possível depreender de uma rápida leitura do *Manifesto comunista*. As mulheres sempre constituíram uma grande parcela da força de trabalho, e sempre foi difícil separar opressão racial de exploração econômica. Os chamados novos movimentos sociais não são, em sua maioria, novidade alguma. E a noção de que tenham "assumido o lugar" de um marxismo obcecado, antipluralista, ignora o fato de que eles e o marxismo atuaram numa aliança frutífera durante um considerável período de tempo.

Os pós-modernistas têm por vezes acusado o marxismo de ser eurocêntrico, tentando impor seus próprios valores brancos, racionalistas e ocidentais em setores bem diversos do planeta. Marx decerto era um europeu, como se intui facilmente de seu interesse fervoroso na emancipação política. Tradições emancipadoras de

pensamento marcam a história da Europa, assim como a prática da escravidão. A Europa é o lar tanto da democracia quanto dos campos de extermínio. Se inclui o genocídio no Congo, também abarca os membros da Comuna de Paris e as sufragettes. Significa tanto o socialismo quanto o fascismo, Sófocles e Arnold Schwarzenegger, direitos civis e mísseis Cruise, um legado de feminismo e uma herança de fome. Outras partes do globo são igualmente marcadas por uma mistura de práticas esclarecidas e opressivas. Apenas aqueles que de forma simplória veem a Europa como totalmente negativa e as "margens" pós-coloniais como puramente positivas são capazes de ignorar tal fato. Algumas dessas pessoas chegam a se denominar pluralistas e em sua maioria são europeus corroídos de culpa, e não pós-colonialistas com implicância contra a Europa. Sua culpa quase nunca se estende ao racismo implícito nesse desdém pela Europa.

Não há dúvida de que a obra de Marx é limitada pelas condições sociais do autor. Se seu pensamento é válido, dificilmente poderia ser de outra forma. Marx foi um intelectual europeu de classe média. No entanto, não muitos intelectuais europeus de classe média clamavam pela derrubada do império ou pela emancipação dos trabalhadores das fábricas. Na verdade, um grande número de intelectuais coloniais não fez isso. Ademais, parece um tantinho paternalizador sugerir que todo o grupo corajoso de líderes anticolonialistas que abraçou as ideias de Marx, de James Connolly a C.L.R. James, fosse composto apenas de vítimas iludidas do Iluminismo ocidental. Essa portentosa campanha por liberdade, razão e progresso, que brotou do coração da classe média europeia do século XVIII, foi ao mesmo tempo uma cativante libertação da tirania e uma forma sutil de despotismo em si mesma. Coube a Marx, sobretudo, nos fazer cientes dessa contradição. Ele defendia os grandes ideais burgueses de liberdade, razão e progresso, mas queria saber por que estes costumavam se trair sempre que eram postos em prática. Marx foi, assim, um crítico do Iluminismo — mas, como todas as formas mais

eficazes de crítica, a dele vinha de dentro. Marx foi, ao mesmo tempo, seu forte apologista e feroz antagonista.

Os que buscam a emancipação política não se podem dar o luxo de ser exigentes demais quanto ao pedigree dos que lhes estendem a mão. Fidel Castro não virou as costas à revolução socialista porque Marx era um burguês alemão. Os radicais asiáticos e africanos têm sido teimosamente indiferentes ao fato de Trótski ter sido um judeu russo. São, em geral, os liberais da classe média que se aborrecem com o hábito de "patronizar" operários com sermões, digamos, sobre o multiculturalismo ou William Morris. Os próprios operários costumam ser livres de tais neuroses e aceitam, felizes, qualquer apoio que lhes pareça útil. Isso ficou provado no mundo colonial por meio daqueles que descobriram a liberdade política com Marx. Este era europeu, mas foi na Ásia que suas ideias fincaram raízes em primeiro lugar e foi no chamado Terceiro Mundo que floresceram com maior vigor. A maioria das chamadas sociedades marxistas não é europeia. De todo modo, teorias nunca são simplesmente adotadas e concretizadas por grandes massas de indivíduos, mas, sim, ativamente refeitas no processo. Sem dúvida, essa tem sido a história do anticolonialismo marxista.

Os críticos de Marx vez por outra observaram um chamado viés prometiano em sua obra — uma crença na soberania do homem sobre a natureza, ao lado de uma fé no progresso humano ilimitado. Existe tal corrente em seus escritos, como seria de esperar de um intelectual europeu do século XIX. Havia pouca preocupação com sacolas de plástico e emissões de carbono por volta de 1860. Além disso, a natureza às vezes precisa ser subjugada. A menos que partamos para construir uma enorme barreira de quebra-mares com grande rapidez, correremos o risco de perder Bangladesh. A vacina contra o tifo é um exercício da soberania humana sobre a natureza, bem como as pontes e a neurocirurgia. Ordenhar vacas e construir cidades significa atrelar a natureza a nossos propósitos. A ideia de que jamais deveríamos tentar

extrair o melhor da natureza é tolice sentimental. Ainda assim, mesmo que precisemos vez por outra fazer isso, só é possível fazê-lo por meio daquela harmonia sensível com seu funcionamento interno conhecida como ciência.

O próprio Marx encara esse sentimentalismo ("uma atitude infantil com a natureza", em suas palavras) como reflexo de uma postura supersticiosa quanto ao mundo natural, em que nos curvamos reverentemente a ele como um poder superior. Essa relação problemática com nosso meio ambiente reaparece nos tempos modernos na forma do que ele chama de fetichismo de commodities. Mais uma vez, nossas vidas são determinadas por poderes alienígenas, pedaços mortos de matéria imbuídos de uma forma tirânica de vida. Acontece apenas que esses poderes naturais já não são duendes da floresta e ninfas aquáticas, mas o movimento das commodities no mercado, sobre o qual temos pouco controle, à semelhança de Ulisses com relação ao deus do mar. Nesse sentido, como em outros, a crítica de Marx à economia capitalista está intimamente ligada à sua preocupação com a natureza.

Desde *A ideologia alemã,* é possível ver Marx incluir fatores geográficos e climáticos na análise social. Toda análise histórica, declara ele, "precisa partir dessas bases naturais e sua modificação no curso da história por meio da ação dos homens".112 Ele escreve em *O capital* sobre "o homem socializado, os produtores associados, regendo racionalmente seu intercâmbio material com a natureza e submetendo-a a um controle comum, em vez de permitir que ela os governe como uma força cega".113 "Intercâmbio" em vez de autoridade, controle racional em lugar de domínio intimidador, é o que está em jogo. De todo modo, o Prometeu de Marx (ele era seu personagem clássico favorito) é menos um defensor veemente da tecnologia do que um rebelde político. Para Marx, como para Dante, Milton, Goethe, Blake, Beethoven e Byron, Prometeu representa revolução, energia criativa e uma revolta contra os deuses.114

A acusação de que Marx não passa de mais um racionalista do Iluminismo disposto a saquear a natureza em nome do homem é totalmente falsa. Poucos pensadores vitorianos prefiguraram de maneira tão impressionante o ambientalismo moderno. Um comentarista da época moderna argumenta que a obra de Marx representa "o insight mais profundo no pensamento social do século XIX e mais ainda no que diz respeito a períodos anteriores, quanto às questões complexas em torno do domínio da natureza".115 Mesmo os fãs mais leais de Marx podem achar tal afirmação um tantinho arrogante, embora ela contenha um fundo de verdade. O jovem Engels chegou perto das opiniões ecológicas de Marx quando escreveu que "fazer da terra um objeto de tráfico — a terra que é tudo para nós, a condição primordial da nossa existência — foi o derradeiro passo para tornar-se objeto de tráfico".116

Que a terra seja a condição primordial da nossa existência — que, se alguém quiser um alicerce para a atividade humana, o melhor é procurar por ele aí — é a reivindicação de Marx em *Crítica ao Programa de Gotha*, no qual ele insiste em que é a natureza, e não o trabalho ou a produção desenvolvidos em isolamento, a raiz da existência humana. Já mais velho, Engels escreve em seu *Dialética da natureza* que

> de forma alguma governamos a natureza como faz um conquistador com um povo estrangeiro, como alguém observando a natureza de fora — mas nós, que temos carne, sangue e cérebro, pertencemos à natureza e existimos em seu meio e todo o nosso domínio sobre ela reside no fato de que temos, sobre todos os outros animais, a vantagem de deter a capacidade de conhecer e aplicar suas leis de forma correta.117

É verdade que Engels também fala, em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, da humanidade como o "senhor real, consciente, da natureza". É igualmente verdade que ele maculou um pouco sua reputação

ambientalista por gostar de caçar raposas, mas não nos esqueçamos de que o fato de ninguém ser perfeito é um pilar do materialismo de Marx.

Comenta Karl Marx:

> Mesmo uma sociedade inteira, uma nação ou até todas as sociedades simultaneamente existentes não são proprietárias do globo. São apenas suas detentoras, usufrutuárias, e como *boni patres familias* (bons pais de família) precisam passá-lo em condições melhores de geração em geração.[118]

Marx está plenamente ciente do conflito entre a exploração capitalista de curto prazo dos recursos naturais e a produção sustentável de prazo mais longo. O avanço econômico, insiste repetidas vezes, tem de ocorrer sem pôr em risco as condições naturais, globais, das quais dependem as futuras gerações. Não existe a menor dúvida de que Marx estaria na linha de frente do movimento ambientalista caso fosse vivo. Como um protoecologista, Marx fala do capitalismo "dilapidando a vitalidade do solo" e trabalhando para boicotar uma agricultura "racional".

"O cultivo racional do solo como propriedade comunitária eterna", escreve em *O capital*, é "uma condição inalienável da existência e reprodução de uma cadeia de sucessivas gerações da raça humana."[119] A agricultura capitalista, pondera ele, floresce apenas por meio do desgaste das "fontes originais de toda a riqueza [...] o solo e seus trabalhadores". Como parte de sua crítica ao capitalismo industrial, Marx discute a eliminação dos resíduos, a destruição das florestas, a poluição dos rios, as toxinas ambientais e a qualidade do ar. Ele achava que a sustentabilidade ecológica teria um papel vital em uma agricultura socialista.[120].

Por trás dessa preocupação com a natureza reside uma visão filosófica. Marx era um naturalista e um materialista para quem homens e mulheres são parte da natureza e se esquecem de sua condição de

criaturas em risco. Ele chega a escrever em *O capital* sobre a natureza como o "corpo" da humanidade, "com o qual [ela] precisa estar em constante intercâmbio". Os instrumentos de produção, comenta, são "uma extensão dos órgãos corporais". O todo da civilização, dos senados aos submarinos, não passa de uma extensão de nossos poderes corporais. Corpo e mundo, sujeito e objeto, deveriam existir em delicado equilíbrio, de modo que nosso meio ambiente possa expressar os significados humanos tanto quanto uma língua. Marx chama o oposto disso de "alienação", na qual somos incapazes de encontrar um reflexo de nós mesmos em um mundo material bruto, perdendo, em consequência, contato com nosso ser mais vital.

Quando essa reciprocidade de ser e natureza se rompe, sobra para nós um mundo capitalista sem sentido, em que a natureza não passa de algo flexível para ser moldada da forma que nos convier. A civilização se torna uma vasta cirurgia plástica. Ao mesmo tempo, o ser se vê divorciado da natureza, de seu próprio corpo e dos corpos dos outros. Marx crê que até nossos sentidos físicos foram "comoditizados" sob o capitalismo, quando o corpo, convertido em um mero instrumento abstrato de produção, se torna incapaz de saborear a própria vida sensual. Apenas por meio do comunismo poderíamos voltar a alimentar nossos corpos. Só então, argumenta ele, poderemos ir além de uma razão brutalmente instrumental e nos deleitar nas dimensões espirituais e estéticas do mundo. Sua obra é "estética" do início ao fim. Ele se queixa no *Grundrisse* de que a natureza sob o capitalismo se tornou puramente um objeto para nos servir e deixou de ser reconhecida como um "poder em si mesma".

Por meio da produção material, a humanidade, na visão de Marx, intermedeia, regula e controla o "metabolismo" entre si mesma e a natureza em um tráfego de mão dupla que está longe de uma supremacia arrogante. E tudo isso — natureza, trabalho, sofrimento, corpo produtivo e suas necessidades — constitui para ele a eterna infraestrutura da história humana, a narrativa que atravessa as culturas

humanas e lhes é subjacente, deixando sua impressão inescapável em todas elas. Como uma troca "metabólica" entre a humanidade e a natureza, o trabalho, para Marx, é uma condição "eterna" que não se altera. O que se altera — o que torna históricos os seres naturais — são as várias formas que nós, humanos, usamos para trabalhar a natureza. A humanidade produz seus meios de subsistência de maneiras diversas. Isso é natural no sentido de ser necessário para a reprodução das espécies. No entanto, também é cultural ou histórico, envolvendo, como envolve, tipos específicos de soberania, conflito e exploração. Não há motivo para supor que aceitar a natureza "eterna" do trabalho nos leve equivocadamente a crer que tais formas sociais também sejam eternas.

Essa "perpétua condição de sujeição à natureza da existência humana", como a chama Marx, pode ser contrastada com a repressão pós-moderna do corpo natural, material, que ela tenta fundir em cultura. A própria palavra "natural" provoca um arrepio politicamente correto. Toda atenção dada à nossa biologia comum se transforma no crime conceitual do "biologismo". O pós-modernismo encara com nervosismo o imutável, que falsamente imagina estar por todo lado junto à reação política. Assim como o corpo humano pouco se alterou no curso de sua evolução, o pensamento pós-moderno só pode lidar com ele como uma "construção cultural". Nenhum pensador foi mais consciente do que Marx quanto à maneira como natureza e corpo são mediados socialmente. E essa mediação é primordialmente conhecida como trabalho, que dá à natureza significado humano. O trabalho é uma atividade significante. Jamais esbarramos em um pedaço bruto de matéria; o mundo material sempre nos chega crivado de significado humano, e mesmo a inexpressividade é um desses significados. Os romances de Thomas Hardy ilustram tal condição de forma soberba.

Marx acreditava que a história da sociedade humana faz parte da história natural. Isso significa, entre outras coisas, que a sociabilidade está embutida no tipo de animais que somos. A cooperação é necessária à nossa sobrevivência material, mas também faz parte de nossa

autorrealização como espécie. Assim, se a natureza, em certo sentido, é uma categoria social, a sociedade também é uma categoria natural. Os pós-modernistas costumam insistir na primeira, mas suprimir a última. Para Marx, a relação entre a natureza e a humanidade não é simétrica. No fim, como ele observa em *A ideologia alemã,* a natureza é que dá as cartas. Para o indivíduo, isso se chama morte. O sonho faustiano de progresso sem limites em um mundo material magicamente reativo ao nosso toque ignora "a prioridade da natureza externa". Hoje, isso não é mais conhecido como sonho faustiano, mas como sonho americano. É uma visão que secretamente odeia o material porque ele bloqueia nosso caminho para o infinito. Essa é a razão por que o mundo material tem de ser vencido pela força ou dissolvido na cultura. O pós-modernismo e o espírito pioneiro são lados da mesma moeda. Nenhum dos dois pode aceitar que são os nossos limites que nos fazem ser quem somos, quase tanto quanto aquela perpétua transgressão deles que conhecemos como história humana.

Os seres humanos para Marx são parte da natureza, embora capazes de se defender dela; e essa separação parcial da natureza é em si parte de sua natureza.[121] A própria tecnologia com a qual trabalhamos a natureza é moldada a partir dela. No entanto, embora Marx veja a natureza e a cultura formando uma unidade complexa, ele se recusa a dissolver uma na outra. Em seus primeiros trabalhos alarmantemente precoces, Marx sonha com uma unidade decisiva entre a natureza e a humanidade. Já no período mais maduro, reconhece que sempre haverá uma tensão ou não identidade entre ambas, e um nome para esse conflito é trabalho. Sem dúvida com certo pesar, ele rejeita a bela fantasia, velha como a própria humanidade, em que uma natureza magnânima gentilmente se curva a nossos desejos:

> Que maravilha esta vida que levo!
> Maçãs maduras me caem à volta.

Os cachos suculentos da videira
Em minha boca espremem seu vinho.
A nectarina e o pêssego
Encontram sozinhos minhas mãos;
Tropeçando em melões ao passar,
Desabo na grama em meio às flores.

(Andrew Marvell, “The Garden”)

Marx crê no que chama de uma “humanização da natureza”, mas a natureza para ele sempre será, de certa forma, recalcitrante com a humanidade, apesar de essa resistência a nossas necessidades poder ser minimizada. E isso tem seu aspecto positivo, já que superar obstáculos faz parte de nossa criatividade. Um mundo mágico também seria um mundo tedioso. Um dia no jardim mágico provavelmente seria suficiente para Marvell desejar não ter saído de Londres.

Será que Marx acreditava em uma expansão sem limites dos poderes humanos de uma forma ofensiva a nossos princípios ecológicos? É verdade que às vezes ele minimiza os limites naturais ao desenvolvimento humano, em parte porque oponentes como Thomas Malthus os supervalorizavam. Ele admite os limites estabelecidos pela natureza sobre a história, mas acha que poderíamos afastá-los bastante. Sem dúvida existe um nítido viés do que poderíamos chamar de otimismo tecnológico — ou mesmo, às vezes, de triunfalismo — em sua obra: uma visão da raça humana levada a galope pelas forças de produção a adentrar um bravo mundo novo. Alguns marxistas posteriores (Trótski foi um deles) levaram isso a um extremo utópico, prevendo um futuro povoado por heróis e gênios.[122] No entanto, como já vimos, também existe outro Marx, que insiste que tal desenvolvimento deve ser compatível com a dignidade e o bem-estar humanos. É o capitalismo que vê a produção como potencialmente infinita e o socialismo que a enquadra no contexto de valores morais e estéticos. Ou, como o próprio

Marx diz no primeiro volume de *O capital*, "sob uma forma apropriada ao desenvolvimento pleno da raça humana".

Admitir os limites naturais, como comenta Ted Benton, é incompatível não com a emancipação política, mas com as versões utópicas dela.[123] Os recursos do mundo não se destinam a fazer com que possamos viver cada vez melhor, mas, sim, com que possamos, todos, viver bem. "A promessa de abundância", escreve G.A. Cohen, "não é um inesgotável fluxo de bens, mas uma abastança produzida com um mínimo de esforço desagradável."[124] O que impede que isso aconteça não é a natureza, mas a política. Para Marx, como vimos, o socialismo exige uma expansão das forças produtivas, mas a tarefa de expandi-las cabe não ao socialismo em si, mas ao capitalismo. O socialismo vem a reboque daquela riqueza material, em lugar de construí-la. Era Stálin, e não Marx, quem via o socialismo como uma questão de desenvolver as forças produtivas. O capitalismo é o aprendiz de feiticeiro: invocou poderes que acabaram lhe escapando por completo ao controle e agora ameaçam nos destruir. A tarefa do socialismo não é esporear tais poderes, mas submetê-los ao controle humano racional.

As duas grandes ameaças à sobrevivência humana que agora nos confrontam são a militar e a ambiental. Provavelmente acabarão convergindo mais e mais no futuro, conforme as lutas por recursos escassos venham a se transformar em conflito armado. Ao longo dos anos, os comunistas se incluíram entre os mais ardorosos defensores da paz, e o motivo para isso é bem-resumido por Ellen Meiksins Wood:

> A mim parece axiomático que a lógica expansionista, competitiva e exploratória da acumulação capitalista no contexto do sistema nação-Estado deva, a prazo mais longo ou mais curto, ser desestabilizadora e que o capitalismo [...] seja e continue a ser no futuro próximo a maior ameaça à paz mundial.[125]

Se quiser entender as causas da agressão global, o movimento pela paz não pode se dar o luxo de ignorar a natureza da besta que a alimenta. E isso significa que ele não pode se dar o luxo de ignorar os insights do marxismo.

O mesmo se aplica aos ambientalistas. Wood argumenta que o capitalismo não pode evitar a devastação ecológica, dada a natureza antissocial de seu impulso para acumular. O sistema pode vir a tolerar a igualdade racial e de gênero, mas não pode, por natureza, alcançar a paz mundial ou respeitar o mundo material. O capitalismo, comenta Wood,

> talvez seja capaz de adotar algum grau de cuidado ecológico, sobretudo porque a tecnologia da proteção ambiental em si é lucrativa, mas a irracionalidade essencial do impulso para acumular capital, que subordina tudo às exigências da autoexpansão do capital e do chamado crescimento, é inevitavelmente hostil ao equilíbrio ecológico.[126]

O velho slogan comunista "Socialismo ou barbárie" sempre pareceu a alguns um tanto apocalíptico demais. Conforme a história se arrasta na direção de uma guerra nuclear e da catástrofe ambiental, é difícil achar que ele seja menos do que a verdade lúcida. Se não agirmos agora, aparentemente o capitalismo será a morte de todos nós.

Conclusão

Então, aí está. Marx depositava uma fé apaixonada no indivíduo e nutria uma profunda desconfiança quanto ao dogma abstrato. Não tinha tempo para o conceito de uma sociedade perfeita, era cauteloso com relação à noção de igualdade e não sonhava com um futuro em que todos vestíssemos macacões com nosso número da Previdência Social impresso nas costas. Ele torcia para ver diversidade, não uniformidade. Também não pregou que homens e mulheres fossem joguetes impotentes da história. Mostrou-se ainda mais hostil ao Estado do que conservadores direitistas e via o socialismo como um aprofundamento da democracia, não como seu inimigo. Seu modelo de uma vida boa se baseava na ideia da autoexpressão artística. Ele acreditava que algumas revoluções podiam ser pacificamente levadas a cabo e de forma alguma se opunha à reforma social. Não se concentrou de forma tacanha na classe de operários braçais nem encarava a sociedade em termos de duas classe nitidamente polarizadas.

Marx não fez da produção material um fetiche. Ao contrário, achava que ela deveria ser abolida na medida do possível. Seu ideal era o lazer, não o trabalho. Se prestou tamanha atenção ao fator econômico, foi a fim de reduzir seu poder sobre a humanidade. Seu materialismo era plenamente compatível com convicções morais e espirituais profundas. Teceu loas à classe média e via o socialismo como o herdeiro de seus grandes legados de liberdade, direitos civis e prosperidade material. Suas noções relativas à natureza e ao meio ambiente foram, em sua maioria, incrivelmente avançadas para a época. Não existiu defensor mais

incondicional da emancipação feminina, da paz mundial, da luta contra o fascismo ou da luta pela liberdade das colônias do que o movimento político ao qual sua obra deu vida.

Será que algum dia houve um pensador tão caricaturado?

Índice

A

Adorno, Theodor
África do Sul, o *apartheid* da
agentes
agricultura racional
Ahmad, Aijaz
Albert, Michael
Alemanha
  a unificação da
  o Partido Nazista na
alienação
ambientalismo
  e os princípios ecológicos
  história natural
  poluição
  proteção ambiental
  soberania do homem sobre a natureza
  sobrevivência
  sustentabilidade
amor
anarquistas
Anderson, Kevin
Anderson, Perry
Antifilósofos
antropologia filosófica
Arendt, Hannah
Argélia, expropriação da Argélia pela França
Aristóteles
arte e literatura
autodeterminação
autorrealização
avareza
aventureirismo

B

Balibar, Etienne
Barrett, Michèle

Benjamin, Walter
Benton, Ted
Black Power
Blanqui, Auguste
Bolívar, Simón
Bonaparte, Luís
Brecht, Bertolt
Burma
Bush, George W.

C

Cabral, Amílcar
Cairnes, John Elliot
  The Slave Power
campesinato, destruição do
capital, formas de
capitalismo
  a ascensão do
  a constante expansão do
  a continuação do
  a crise do
  administração do
  a ética do
  a implosão do
  a liberdade no
  alternativas ao
  a padronização no
  as forças produtivas no
  as possibilidades no
  as relações sociais no
  a transição do feudalismo para o
  avanços promovidos pelo
  como algo fora de controle
  como algo fora de moda
  como algo pluralista
  como ameaça à paz mundial
  e a classe operária
  e a classe social
  e a democracia
  e a disparidade de riqueza,
  e a escassez de recursos
  e a tecnologia
  e o Estado
  e o socialismo
  e o stalinismo
  fetichismo de commodities
  identificado por Marx
  leis naturais do

marxismo como crítica ao
o capital como limite ao
o custo humano do
o excedente gerado pelo
o fetichismo de commodities no
o Homem Econômico no
os crimes do
o sistema em mutação do
Carta das Nações Unidas
Castro, Fidel
Charles, príncipe de Gales
Chesterton, G.K.
China, a Revolução Cultural na
o movimento de libertação nacional
Cícero
civilização
classe governante
o Estado como instrumento da
classe média alta
classe operária
a apatia da
a paz como meta da
a universalidade da
autogerenciamento da
colarinho-branco
como dissolução da sociedade
como elo entre o presente e o futuro
desempregada
e a Comuna de Paris
empregados domésticos
Engels sobre a
e o capitalismo
e o Estado
e o modo de produção
formação da
nada a perder
operários da indústria
o tamanho da
redução (drástica) da
revoluções da
classes médias
a classe média alta
classe média baixa
e a revolução
e a tecnologia
e o materialismo
classe social
camadas de
como alienação

como atitude
como fenômeno internacional
conceito de
e a disparidade de riqueza
e as revoluções
e a tecnologia
e o capitalismo
e o materialismo
e o poder
e os modos de produção
evolução da
superação da
Cohen, G.A.
colonialismo
Comuna de Paris (1871)
comunismo
a exploração no
a satisfação das necessidades de todos no
colapso do
como utopia
e a exploração no
e a igualdade racial
e a paz pretendida pelo
e as questões de gênero
e o nacionalismo
e os indivíduos
o custo humano do
o fim da escassez no
os ganhos do
o uso da riqueza no
participação plena no
primitivo
conhecimento
tácito
Connolly, James
conscientização
e a realidade social
e o materialismo
personificada
conservadorismo
contrato social
Cuba, a revolução de

D

Davis, Mike
Os últimos holocaustos vitorianos
Planeta favela
democracia

a disseminação da
a transformação na
da classe média
e capitalismo
e o socialismo
e revolução
e soberania
e socialismo
e utopia
parlamentar
radical
salvaguardas embutidas na
social
Deutscher, Isaac
Devine, Pat
dinheiro, papéis do
disparidade de riqueza

E

economia, fantasma da
economia participativa
economia planificada
educação e mudança cultural
novas formas de pensamento
emancipação
Empson, William
Engels, Friedrich
A origem da família, da propriedade privada e do Estado
a respeito da mudança social pacífica
a respeito de estratégia militar
a respeito do fator histórico *versus* leis naturais
A situação da classe trabalhadora
Dialética da natureza
Do socialismo utópico ao socialismo científico
e a colonização
e o meio ambiente
sobre a teoria econômica da história
sobre o pluralismo
espiritualidade
Estado
a parcialidade do
apartado da sociedade
autogoverno, sem
como entidade administrativa
como força para o bem
como instrumento da classe governante
como poder alienado
finalidade do

funções do
o mito do
todo-poderoso

F

Fanon, Franz
fascismo
opositores ao
radicalismo do
feminismo
feudalismo
a transição para o capitalismo do
e o Estado
Feuerbach, Ludwig Andreas
Fim da História
Foucault, Michel
Fourier, Charles
Freud, Sigmund
futuro
começo do futuro no presente
como fracasso do presente
fé no
inevitabilidade do
previsão do
visão evolucionista do

G

ganância
Geras, Norman
Giddens, Anthony
globalização
Goldsmith, Oliver
The Deserted Village
Grã-Bretanha
as classes sociais na
condições sociais na era vitoriana na
e a fome irlandesa
e o fim do colonialismo
na Segunda Guerra Mundial
protestos da classe operária na
revoluções na
Gray, John
Greenspan, Alan
Guevara, Che

H

Habermas, Jürgen
Hardy, Thomas
Harman, Chris
harmonia
Harvey, David
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
história
  acontecimentos aleatórios na
  a evolução da
  a grande narrativa da
  alternativa
  a luta de classes na
  a pluralidade de forças na
  as forças produtivas na
  as pressões materiais na
  a teoria de Marx sobre a
  a teoria econômica da
  a teoria teológica da
  a visão iluminista da
  coerência na
  descontinuidades na
  e a natureza humana
  hierarquias na
  o movimento em direção à perfeição
  o progresso moral na
  o sofrimento humano na
  os padrões da
  o uso do termo por Marx
  rompimento com a
  teoria peixinho dourado da
Hitler, Adolf
Ho Chi Minh
Homem Econômico
Homero
Horkheimer, Max
Hume, David
Hunt, Tristram

I

igualdade
Iluminismo
  e a autodeterminação
  o materialismo do
Índia
  a independência da
  como colônia britânica

individualismo
Irlanda
  a Grande Fome da Irlanda
  a independência da
  a rebelião de Dublin ()
  como colônia britânica
  e a Irlanda do Norte
  os sindicalistas de Ulster

J

James, C.L.R.
Jameson, Frederic
Jefferson, Thomas

L

lazer
Lecky, W.E.H.
leis da propriedade
Lênin, V.I.
levantes de escravos
liberdade
  abusos da
  e a autodeterminação
  fim da
  no capitalismo
linguagem
livres mercados
Locke, John
luta de classes
  Benjamin a esse respeito
  divisão na
  e a cultura
  e história
  e o determinismo
  e o modo de produção
  na literatura
  sobre o excedente
Luxemburgo, Rosa

M

Macmurray, John
maldade
Malthus, Thomas
Manchester, Inglaterra
Mann, Thomas

maoismo
Mao Zedong
Marvell, Andrew, *The Garden*
Marx, Eleanor
Marx, Karl
A guerra civil na França
A ideologia alemã
a moralidade de
A sagrada família
as condições sociais de
a visão e o realismo de
base e superestrutura
capitalismo identificado por
Comentários sobre Wagner
como materialista
Crítica ao programa de Gotha
Grundrisse
Manifesto comunista
Manuscritos econômicos e filosóficos
O brumário de Luís Bonaparte
O capital
os escritos de
sobre a felicidade
sobre a história. *Ver* história
sobre a liberdade
sobre os sentidos
Teorias da mais-valia
Teses sobre Feuerbach
marxismo
a luta de classe no. *Ver* luta de classes
as ações políticas violentas do
as forças produtivas no
as interpretações do
a tragédia do
como cego ao gênero
como instrumento para a transformação do mundo
como sonho utópico
crítica do capitalismo no
o custo humano do
o determinismo do
os aspectos característicos do
o sistema em mutação do
relegado ao passado
vulgar
materialismo
a visão democrática do
do Iluminismo
e a conscientização
e a moralidade

e a natureza humana
e a religião
e as classes médias
e a violência
e o pensamento
e utopia
intelectuais *versus* o
nada é perfeito no
o modelo base-superestrutura do
os aspectos concretos e específicos do
México, a conquista do
mídia, de propriedade pública
Mill, John Stuart
Milton, John
Mises, Ludwig von
moralidade
Morris, William
movimento anticapitalista
movimento feminista
movimento pela paz
movimento pelos direitos civis
movimentos anticolonialistas
e o pós-colonialismo
movimentos de libertação africanos
mudança social
mulheres
como força de trabalho
como proletárias
sufragettes

N

nacionalismo
e a linguagem
revolucionário
romântico
natureza
a soberania humana sobre a
e cultura
homens e mulheres como parte da
magnânima
reciprocidade entre o eu e a
natureza humana
e a história
e o materialismo
e o trabalho
nazismo
Nietzsche, Friedrich
Nkrumah, Kwame

Nyerere, Julius

O

Orwell, George
Owen, Robert

P

pacifistas
Paine, Tom, *Os direitos do homem*
paixão
parlamentos
Platão
pluralismo
poder
  a ideia de
  como algo em si mesmo
política, a necessidade humana de
populações faveladas
pós-colonialismo
pós-modernismo
pré-história
Primeira Guerra Mundial
prisão, a vida na
produção
  a ideia de Marx sobre
  as classes sociais na
  as relações sociais da
  autorrealização como forma de
  baseada na necessidade social
  forças de
  material
  modos de
  no modelo base-superestrutura
  no socialismo de mercado
  o significado social na
  pela produção
  relações sociais da
  tecnológica
proletariado
  a ditadura do
  urbano
Proust, Marcel

R

Rancière, Jacques

Reagan, Ronald
Rebelião Indiana ()
Reich, Robert
relações sociais, o uso do termo por Marx
religião
  e a espiritualidade
  e o determinismo
  e o materialismo
revolução
  a reação sangrenta da
  bem-sucedida
  classe operária
  democrática
  desenvolvimento gradual da
  de veludo
  e o nacionalismo
  feita por ultraesquerdistas
  insustentável
  libertação da tirania
  o fim justifica os meios
  os opositores da
  o timing da
  preparando o cenário para a
  reforma social *versus*
  violenta
revolução bolchevista
  ameaças a
  e a classe operária
  e a democracia
  e a paz
  e a questão feminina
  e autocracia
  e o nacionalismo
  guinada gradual da
  salto do feudalismo para o socialismo
Revolução Francesa
romancismo
Rousseau, Jean-Jacques
  Discurso sobre a desigualdade
Rússia
  as comunas camponesas na
  oposição de esquerda na
  os bolchevistas na. *Ver* revolução bolchevista

S

Said, Edward
Saint-Simon, Claude de Rouvroy, duque de
Schmidt, Alfred

sexualidade
Shakespeare, William
  A tempestade
sistema soviético
  a solidariedade no
  o colapso do
Smith, Adam
soberania popular
sobrevivência
  ameaças militares e ambientais à
social-democracia
socialismo
  a falta de liberdade no
  a inevitabilidade do
  alocação de recursos no
  a paz como meta do
  como movimento internacional
  conquistas do
  de mercado
  e a democracia
  e a soberania
  e o capitalismo
  e o destino
  e o Estado
  exigências do
  libertário
  na ordem pluralista
  o autogoverno no
  o custo humano do
  o impacto do
  os ideias do
socialismo estatal
sociedade da informação
stalinismo
Stálin, Josef
sufragettes

T

Tawney, R.H.
tecnologia
Teoria de Tudo
Terceiro Mundo
  movimentos de libertação no
Thatcher, Margareth
Thompson, William
Townshend, Jules
trabalho
  antropologia do

como base da cultura
como base de riqueza
e a práxis
na história
Trótski, Leon
Tucídides

U

utopia
abundância para todos
amor e camaradagem
avançando para a perfeição
como deveríamos viver
comunista
diálogo intelectual sobre a
dos conservadores
e a democracia
e a igualdade
e a inevitabilidade do futuro
e a mudança social
e a natureza humana
e as instituições
e a tecnologia
e o lazer
e o livre mercado
e o materialismo
e o ultraesquerdismo
idealismo
indivíduo *versus* sociedade
o fim da escassez na
o ponto de partida para a
políticas emancipadoras
sociedade acima do interesse próprio
usos do termo
visão e realismo

V

valor de troca
vietcongue
violência
Voltaire

W

Wilde, Oscar
Williams, Raymond

Communications
Cultura e sociedade - 1780-1950
Wittgenstein, Ludwig
Sobre a certeza
Wood, Ellen Meiksins

Y

Young, Robert J.C.

Z

Zimbábue

Editor responsável
Rodrigo Almeida

Produção
Adriana Torres
Ana Carla Sousa

Produção editorial
Luana Luz

Revisão de tradução
Barcímio Amaral

Revisão
Ângelo Lessa
Marília Lamas

Indexação
Rosana Alencar

Diagramação
Trio Studio

Produção de ebook
S2 Books

Notas

1 OSBORNE, Peter, in PANICH, Leo; LEYS, Colin (org.). *The Communist Manifesto Now: Socialist Register*. Nova York: Monthly Review, 1998, p. 190.
2 Citado por BLACKBURN, Robin. "Fin de Siècle: Socialism After the Crash", *New Left Review,* nº 185, jan./fev. de 1991, p. 7.
3 *White-collars*, trabalhadores de escritório, em oposição aos *blue-collars*, colarinhos-azuis dos macacões. (N.T.)
4 Embora alguns marxistas duvidem de quão vitais tenham sido. Por exemplo, CALLINICOS, Alex. *Against Postmodernism: a Marxist critique*. Cambridge: Polity Press, 1989, cap. 5.
5 JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory*. Londres: Verso Books, 2008, p. 514.
6 HUNT, Tristram. "War of the Words", *Guardian*, 9 de maio de 2009.
7 Vide STIGLITZ, Joseph. *Globalisation and Its Discontents* (A globalização e seus malefícios). Londres: Penguin, 2002, p. 5.
8 Citado em ŽIŽEK, Slavoj. *First as Tragedy, Then as Farce* (Primeiro como tragédia, depois como farsa). Londres: Verso Books, 2009, p. 91.
9 DEUTSCHER, Isaac. *The Prophet Armed: Trótski 1879-1921* (Trótski: o profeta armado 1879-1921). Londres: Verso Books, 2003, p. 373.
10 Vide, por exemplo, NOVE, Alec. *The Economics of Feasible Socialism* (A economia do socialismo possível). Londres: G. Allen & Unwin, 1983; SCHWEICKART, David. *Against Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; e OLLMAN, Bertell (org.). *Market Socialism: The Debate Among Socialists*. Nova York e Londres: Routledge, 1998. Uma defesa mais filosófica do socialismo de mercado pode ser encontrada em MILLER, David. *Market, State and Community: The Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
11 HILL, Melvin (org.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nova York: St. Martin's Press, 1979, p. 334-5.
12 Citado por BLACKBURN, Robin, op. cit, p. 29.
13 Vide, por exemplo, DEVINE, Pat. *Democracy and Economic Planning*. Cambridge: Polity Press, 1988; McNALLY, David. *Against the Market*. Londres: Verso Books, 1993; e ALBERT, Michael. *Parecon: Life After Capitalism*. Londres: Verso Books, 2003. Um resumo útil desse caso pode ser encontrado em CALLINICOS, Alex. *An Anti-Capitalist Manifesto*. Cambridge: Polity Press, 2003, cap. 3.
14 Vide MANDEL, Ernest. "The Mith of Market Socialism", *New Left Review*, nº 169 (maio/jun. de 1988), p. 109 ss.
15 DEVINE, Pat, op. cit., p. 253, 265-6.
16 ALBERT, Michael, op. cit., p. 59.
17 WILLIAMS, Raymond. *Communications*. Harmondsworth: Penguin, 1962.
18 Tradução livre de: "The robe that wraps his limbs in silken sloth/ Has robbed the neighbouring fields of half their growth." (N.T.)
19 Tradução livre de: "If every man that now pines with want/ Had but a moderate and beseeming share/ Of that which lewdly pampered luxury/ Now heaps upon some few with vast excess,//

Nature's full blessings would be well dispensed/ In unsuperflous even proportion..." (N.T.)
20 Citado em CALLINICOS, Alex (org.). *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 143.
21 Marx, Karl, prefácio para "A Contribution to the Critique of Political Economy", in *Marx and Engels: Selected Works* (Marx e Engels: obras escolhidas). Londres: Lawrence & Wishart, 1968, p. 182.
22 A defesa mais eficaz dessa teoria pode ser encontrada em COHEN, G.A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Clarendon Press, 1978. Poucas vezes uma ideia equivocada foi tão magnificamente defendida. Para um relato excelente da teoria da história de Marx, ver RIGBY, S.H. *Marxism and History*. Manchester e Nova York: Manchester University Press, 1987, obra que usei como fonte aqui.
23 Citado em CALLINICOS, Alex; HARMON, Chris. *The Changing Working Class*. Londres, Bookmarks, 1983, p. 13.
24 MARX, Karl. *The Holy Family* (A sagrada família). Nova York, 1973, p. 101.
25 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Selected Correspondence*. Moscou: Progress Publishers, 1975, p. 390-1.
26 Ibid., p. 293-4.
27 Um argumento levantado por John Maguire em *Marx's Theory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 123.
28 MARX, Karl. *Capital* (O capital), vol. I. Nova York: International Publishers, 1967, p. 9.
29 Citado em BOTTOMORE, Tom (org.). *A Dictionary of Marxist Thought* (Dicionário do pensamento marxista). Oxford: Blackwell, 1983, p. 140.
30 Citado em MELOTTI, Umberto. *Marxism and the Third World*. Londres, Macmillan, 1972, p. 6.
31 MARX, Karl. *Theories of Surplus Value* (Teorias da mais-valia). Londres: Lawrence & Wishart, 1972a, p. 134.
32 Citado em SCHMIDT, Alfred. *The Concept of Nature in Marx*. Londres: NLB, 1971, p. 36.
33 AHMAD, Aijaz. *Theory: Classes, Nations, Literatures*. Londres: Verso Books, 1992, p. 228.
34 Um dos melhores estudos dos significados mais positivos da ideia pode ser encontrado em JAMESON, Fredric. *Archaeologies of the Future*. Londres: Verso Books, 2005.
35 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *The German Ideology* (A ideologia alemã). Londres: Lawrence and Wishart, 1974.
36 MARX, Karl. *The Civil War in France* (A guerra civil na França). Nova York, 1972, p. 134.
37 Em referência ao ensaio "Esquerdismo, doença infantil do comunismo". (N.T.)
38 WILLIAMS, Raymond. *Culture and Society 1780-1950* (Cultura e sociedade). Harmondsworth: Penguin, 1985, p. 320.
39 GERAS, Norman. *Marx and Human Nature: Refutations of a Legend*. Londres: Verso Editions e NLB, 1983.
40 EAGLETON, Terry. *The Illusions of Postmodernism* (As ilusões do pós-modernismo). Oxford: Blackwell, 1996, p. 47.
41 Vide DOYAL, Len; HARRIS, Roger. "The Practical Foundations of Human Understanding", *New Left Review*, nº 139 (maio/jun. de 1983).
42 Para um contra-argumento, ver EAGLETON, Terry, op. cit.
43 GERAS, Norman. "The Controversy about Marx and Justice", *New Left Review*, nº 150 (mar./abr. de 1985), p. 82.
10. Ibid., p. 52.
44 GRAY, John. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (Falso amanhecer: os equívocos do capitalismo global). Londres: Granta, 2002, p. 12.
45 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, op. cit, 1965, p. 417.

46 ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics* (Dialética negativa). Londres: Routledge, 1966, p. 320.
47 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Discourse on Inequality* (Discurso sobre a desigualdade). Londres: Penguin, 1984, p. 122.
48 CAIRNES, John Elliot. "Mr. Comte and Political Economy", *Fortnight Review*, maio de 1870.
49 LECKY, W.E.H. *Political and Historical Essays*. Londres: Longmans, Green & Co., 1908, p. 11.
50 RIEDMAN, Arthur (org.). *Collected Works of Oliver Goldsmith*. Oxford: Clarendon Press, 1966, vol. 2, p. 338.
51 Nome do antigo partido de tendência conservadora do Reino Unido, que reunia a aristocracia. (N.T.)
52 Para uma excelente discussão sobre esse ponto, ver OSBORNE, Peter. *Marx*. Londres: Granta, 2005, cap. 3.
53 MARX, Karl, op. cit., 1972a, p. 202.
54 MARX, Karl. "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" in *Selected Works of Marx and Engels*. Nova York: International Publishers, 1972b.
55 MARX, Karl. *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin, 1973, p. 110-1.
56 MARX, Karl. *Capital* (O capital), vol. I, p. 85.
57 BALIBAR, Etienne. *The Philosophy of Marx* (A filosofia de Marx). Londres: Verso Books, 1995, p. 2.
58 Citado em SCHMIDT, Alfred, op. cit., 1971, p. 24.
59 Ibid., p. 26.
60 Ibid., p. 25.
61 HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests* (Conhecimento e interesse). Oxford: Polity Press, 1987, p. 35.
62 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, op. cit., 1974, p. 151.
63 Ver CALLINICOS, Alex. *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*. Londres e Sydney: Bookmarks, 1983, p. 31.
64 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, op. cit., 1974, p. 51.
65 [No original, "It is to beg too many questions".] Uma expressão que não significa, é claro, "levantar demasiadas perguntas". Os leitores que assim pensarem deverão consultar o *Oxford English Dictionary.*
66 MACMURRAY, John. *The Self as Agent*. Londres: Faber and Faber, 1957, p. 101.
67 Citado por ELSTER, Jon. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 64.
68 Dois estudos interessantes sobre as relações entre os dois pensadores podem ser encontrados em RUBINSTEIN, David. *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*. Londres, Routledge, 1981; e KITCHING, Gavin; PLEASANTS, Nigel (orgs.). *Marx and Wittgenstein*. Londres, Routledge, 2006.
69 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, op. cit., 1974, p. 47.
70 Em seu *Notes on Wagner* (Comentários sobre Wagner) Marx fala em termos impressionantemente freudianos sobre a primeira identificação pelos seres humanos de objetos no mundo em termos de dor e prazer, e depois o aprendizado da identificação de quais deles satisfazem necessidades. O conhecimento, como acontece com Nietzsche, começa como uma forma de domínio sobre tais objetos. Assim, está associado com o poder tanto por Marx como por Nietzsche.
71 EMPSON, William. *Some Versions of Pastoral*. Londres: Penguin, 1966, p. 114.
72 ADORNO, Theodor. *Prisms* (Prismas). Londres: Neville Spearman, 1967, p. 260.
73 ARENDT, Hannah (org.). *Walter Benjamin: Illuminations*. Londres: Fontana Press, 1973, p. 256-7.
74 MARX, Karl. Prefácio para *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in op. cit., 1968, p.

182.
75 COHEN, G.A. *History, Labour and Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 178.
76 Ver RIGBY, S.H. *Engels and the Formation of Marxism*. Manchester: Manchester University Press, 1992, p. 233.
77 Uma excelente biografia de Marx é a de Francis Wheen. *Karl Marx*. Londres: Fourth Estate, 1999.
78 Ver BEER, Max. *Fifty Years of International Socialism*. Londres: G. Allen & Unwin, 1935, p. 74. Sou grato a Marc Mulholland por essa recomendação.
79 Citado em BOTTOMORE, Tom (org.). *Interpretations of Marx*. Oxford: Blackwell, 1988, p. 275.
80 ANDERSON, Perry. *The Origins of Postmodernity* (As origens da pós-modernidade). Londres: Verso Books, 1998, p. 85.
81 Ver DAVIS, Mike. *Planet of Slums* (Planeta favela). Londres: Verso Books, 2006, p. 25.
82 MARX, Karl. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, in op. cit., 1968, p. 219.
83 Citado em PANITCH, Leo; LEYS, Colin (orgs.). *The Socialist Register*. Nova York: Monthly Review, 1998, p. 68.
84 Recorri, para o relato que se segue (entre outras fontes), a CALLINICOS, Alex; HARMAN, Chris. *The Changing Working Class*. Londres e Melbourne: Bookmarks, 1987; GERMAN, Lindsey. *A Question of Class*. Londres: Bookmarks, 1996; e HARMAN, Chris. "The Workers of the World", *International Socialism*, nº 96 (outono de 2002).
85 TOWNSHEND, Jules. *The Politics of Marxism*. Londres e Nova York: Leicester University Press, 1995, p. 237.
86 Citado por BOTTOMORE, Tom (org.). *Interpretations of Marx*. Oxford: Blackwell, 1988, p. 19.
87 GRAY, John, op. cit., 2002, p. 111.
88 HARMAN, Chris. "The Workers of the World". Para uma situação oposta relativa à classe operária, ver COHEN, G.A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Londres: Harvard University Press, 2000.
89 Ver ANDERSON, Perry. *New Left Review*, nº 48 (nov./dez. de 2007), p. 29.
90 Para esclarecer os leitores pouco familiarizados com a criminalidade da classe alta britânica, Lorde Lucan é ou foi o aristocrata supostamente responsável pelo homicídio de sua *au pair* e desapareceu sem deixar vestígios algumas décadas atrás.
91 Um argumento levantado por Slavoj Žižek em *In Defense of Lost Causes* (Em defesa das causas perdidas). Londres: Verso Books, 2008, p. 425. Um relato soberbo das favelas de hoje pode ser encontrado em DAVIS, Mike, op. cit., 2006.
92 DEUTSCHER, Isaac. *Stálin*. Harmondsworth: Penguin, 1968, p. 171.
93 O Black Rod é um alto funcionário da Câmara dos Lordes, responsável pela segurança, pelo controle do acesso e pela manutenção da ordem na Câmara e em suas instalações. (N.T.)
94 CHESTERTON, G.K. *Orthodoxy* (Ortodoxia). Nova York: Dodd, Mead, 1946, p. 83.
95 Na militante década de 1970, a pureza das crenças de um socialista era às vezes avaliada por sua resposta a perguntas como "Você usaria os tribunais burgueses se seu(sua) companheiro(a) fosse assassinado(a)?" ou "Você escreveria na imprensa burguesa?". Os verdadeiros puristas ou ultraesquerdistas, porém, eram aqueles capazes de responder um inequívoco "não" à pergunta "Você chamaria o corpo de bombeiros burguês?".
96 Citado em HILL, Christopher. *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution* (O eleito de Deus: Cromwell e a revolução inglesa). Londres: Penguin, 1990, p. 137.
97 RANCIÈRE, Jacques. *Dis-agreement* (O desentendimento). Mineápolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 113.
98 MARX, Karl, op. cit., 1972a, p. 213.
99 Nome do antigo partido de tendência liberal do Reino Unido, que reunia os adversários da

aristocracia. (N.T.)
100 Citado em BOTTOMORE, Tom, op. cit., 1988, p. 286.
101 Para sentir um gostinho desses debates, ver MITCHELL, Juliet. *Woman's Estate*. Harmondsworth: Penguin, 1971; ROWBOTHAM, S.; SEGAL, L.; WAINRIGHT, H. *Beyond the Fragments* (Além dos fragmentos). Newcastle e Londres: Merlin Press, 1979; SARGENT, L. (org.) *Women and Revolution*. Montreal: Black Rose Books, 1981; e BARRETT, Michèle. *Women's Oppression Today*, ed. rev. Londres: Verso Books, 1986.
102 YOUNG, Robert J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 372-3.
103 Ibid., p. 142.
104 BARRETT, Michèle, in BOTTOMORE, Tom (org.), op. cit., 1983, p. 190.
105 TOWNSHEND, Jules, op. cit., 1996, p. 142.
106 ANDERSON, Kevin B. "The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics", in BUDGEON, S.; KOUVELAKIS, S.; ŽIŽEK, S. (orgs.) *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*. Londres: Duke University Press, 2007, p. 121.
107 Citado em ibid., p. 133.
108 Para a historiografia indiana, ver AHMAD, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Londres: Verso Books, 1992, cap. 6.
109 Ibid., p. 228.
110 Ibid., p. 235.
111 Ibid., p. 236.
112 MARX; ENGELS, op. cit., 1974, p. 33.
113 MARX, Karl. *Capital* (O capital), vol. III. Nova York: International Publishers, 1967, p. 102.
114 FOSTER, John Bellamy. "Marx and the Environment", in WOOD, E.M.; FOSTER, J.B. (orgs.). *Defense of History*. Nova York: Monthly Review, 1997, p. 150.
115 LEISS, William. *The Domination of Nature*. Boston: Beacon Press, 1974, p. 198.
116 Citado em ibid., p. 153.
117 ENGELS, Friedrich. *The Dialectics of Nature* (A dialética da natureza). Nova York: International Publishers, 1940, p. 291-2.
118 MARX, Karl, op. cit., 1967, p. 218.
119 Ibid., p. 219.
120 Ver BENTON, Ted. "Marxism and Natural Limits", *New Left Review*, nº 178 (nov./dez. de 1989), p. 83.
121 Um relato clássico das ideias de Marx sobre esse assunto pode ser encontrado em SCHMIDT, Alfred. *The Concept of Nature in Marx*. Londres: NLB, 1971.
122 Ver, por exemplo, os parágrafos finais de *Literature and Revolution* (Literatura e revolução), de Trótski.
123 BENTON, op. cit., 1989, p. 78.
124 COHEN, G.A., op. cit., 1978, p. 307.
125 WOOD, Ellen Meiksins. "Capitalism and Human Emancipation", *New Left Review*, nº 67 (jan./fev. de 1988), p. 5.
126 Ibid., p. 5.