

## **ATUALIDADE DE MARX E CRISE DO CAPITALISMO**

### **Entrevista com Geraldo Barbosa, Abril de 2011**

#### **VOZ OPERÁRIA - Qual a importância de Marx na atualidade? Por que é importante ler Marx no século XXI?**

GERALDO BARBOSA<sup>1</sup> – Com o recrudescimento das crises capitalistas em escala mundial – 1997-2003 e a crise em curso que se prolonga de 2008 aos dias atuais - há um inegável renascimento do interesse público pela obra de Karl Marx, mesmo nos países capitalistas desenvolvidos. Um sintoma disto aparece mesmo na mídia burguesa: em 2003, a revista francesa *Nouvel Observateur* dedicou um número especial a Marx, com o provocante título "O pensador do terceiro milênio?"; em 2004, na Alemanha, em uma pesquisa organizada pela rede de TV ZDF Marx foi considerado o pensador de maior "relevância atual", com os votos de mais de 500 mil espectadores; e em 2005 milhões de ouvintes de todo o mundo do programa "In Our Time" da rádio BBC elegeram Marx como "o maior filósofo de todos os tempos". Estas são apenas manifestações empíricas do reconhecimento da relevância da obra de Marx; apesar de - por motivos óbvios ligados aos interesses das classes dominantes - sua obra continuar a ser objeto de intensos ataques, em uma conjuntura de forte ofensiva ideológica conservadora (ainda que travestida com os chavões do "fim das ideologias"). O aspecto essencial, porém, da enorme importância de se estudar Marx hoje é o caráter historicamente necessário das concepções teórico-metodológicas e da estrutura estratégica marxiana para o conhecimento e transformação do mundo atual. O mundo não poderá ser transformado efetivamente se não for conhecido de modo objetivo e submetido a uma crítica racional radical. O pensamento teórico de Marx é uma resposta da razão científico-filosófica (baseada em uma concepção do real dialético-materialista, intrinsecamente histórica e totalizadora) à fermentação revolucionária da sociedade posta pelo pólo proletário da luta de classes. O seu legado teórico não pode ser desligado de sua participação ativa no movimento socialista proletário, orientado para a superação prática-revolucionária do domínio do capital e para a construção de uma "sociedade humana"; pois, como Marx escreve no *Prefácio de 1859 à Para a Crítica da Economia Política*, a atual história dos homens ainda é a "pré-história da sociedade humana" [MEW, Band. 13: 9]<sup>1</sup>. Há um debate sobre as fontes e as partes do sistema marxiano, mas poderíamos destacar esquematicamente sua articulação em torno de um tripé de pilares fundamentais: 1) a ontologia e o método dialético-materialista, que lhe permite superar a separação alienada entre a filosofia a ciência e entre teoria e prática; 2) uma "ciência social histórica" sintética que tem por base a crítica da filosofia tradicional (idealista ou materialista contemplativa, fechada em si mesma e alienada da prática material) e a crítica da economia política (a mais típica ciência da "riqueza" burguesa); com a formulação da teoria da alienação, a transformação crítica da teoria do valor trabalho e a reprodução teórica desmistificadora da categoria capital (explicitando suas contradições, a exploração do trabalho, a produção de mais-valia, as leis de movimento e as crises do modo de produção capitalista, etc.); e 3) a perspectiva da possibilidade e necessidade prática da revolução proletária para superar de modo prático-positivo a auto-alienação do trabalho, a vigência do domínio do capital e a existência alienada dos antagonismos de classe e da dominação de classe. A crítica das formas de consciência alienada se integra na crítica radical da realidade alienada e viabiliza um programa prático de superação positiva desta, mediante a construção do socialismo.

#### **VO - Isto não é uma utopia?**

GB - Diferentemente dos utopistas, o socialismo proletário que tem em Marx seu maior teórico não é mais o projeto de uma sociedade pré-fabricada perfeita tirada da imaginação pura; mas um movimento revolucionário real com um programa prático de emancipação humana, capaz de negar praticamente o capitalismo e o capital e construir positivamente o socialismo. Aí entra o

---

<sup>1</sup> Geraldo Barbosa é membro da Direção Nacional da Corrente Comunista Luiz Carlos Prestes

realismo aprofundado da ontologia dialético-materialista de Marx. Ele recupera criticamente o “núcleo racional” que existe dentro do “envoltório místico” da filosofia hegeliana: o método e a ontologia dialética e mais tudo o que Marx tomou criticamente de Hegel, corrigiu e desenvolveu, numa síntese original. Marx se reconhece, no Posfácio da 2ª edição de 1873 de *O Capital*, como “discípulo” deste “grande pensador”, pois Hegel foi o primeiro a expor de modo amplo e consciente “as formas gerais do movimento dialético” do ser. Marx diz que em sua “forma mistificada” a dialética esteve na moda, porque “parecia tornar sublime o existente”, mas em sua “figura racional” a dialética é um “horror” para a burguesia, porque no conhecimento positivo do existente ela inclui também a compreensão da “sua negação, da sua necessária desaparecimento”, porque apreende “cada forma atual no fluxo do movimento” e “é em sua essência crítica e revolucionária” [*Das Kapital Ester Band*, MEW Bd. 23, SS. 27-28; trad., Abril Cultural, 1983 ss. I/1, pp. 20-21]. Já aos 26 anos, quando do seu exílio em Paris, nos Manuscritos de 1844, Marx faz um balanço da “filosofia de Hegel como um todo”. Ele diz que Hegel descobriu a “essência do trabalho” concebendo o homem objetivado “o homem efetivo como o resultado de seu *próprio trabalho*” (MEGA Bd. 2, SS. 404-405; trad. p. 123)<sup>ii</sup>. Em contraste com as ontologias religiosas tradicionais, Hegel parte “de baixo”, do aspecto mais simples, até chegar às objetivações mais complexas da cultura humana, concebendo o homem como criador de si mesmo. No entanto, Hegel homogeneiza a realidade de modo idealista, logicista, apriorista (além de introduzir misticamente um finalismo inflado, uma teleologia embutida em uma lógica que existiria misteriosamente antes da natureza e da sociedade). Como idealista Hegel só conhece o “trabalho espiritual abstrato” e não vê os aspectos negativos do trabalho na sociedade burguesa. Seu erro é identificar a objetivação [*Vergegenständlichung*] e a exteriorização [*Entäuserung*] da consciência (inerente a qualquer trabalho e a qualquer praxis efetiva) com a alienação [*Entfremdung*]; por isto ele quer superar a objetivação, julga que a alienação só poderia ser superada no pensamento (na filosofia) e não no ser. Ora, isto seria uma falsa “superação” da alienação, que deixa a existência real do indivíduo tão alienada como antes. Marx distingue entre a objetivação no trabalho como tal e a alienação humana que se manifesta na forma especificamente capitalista de trabalho: busca a superação real da alienação, através da supressão prático-revolucionária das relações sociais alienadas capitalistas. Para isto é indispensável um conhecimento crítico objetivo da realidade social, que não pode ser deduzido de uma lógica apriorista como em Hegel, mas deve ser a reconstrução teórica da realidade que apreende não “a coisa da lógica”, mas “a lógica da coisa” [MEW Bd. 1.; 216]. Para Marx, as relações recíprocas entre entes objetivos são a forma originária de qualquer ontologia real: “um ente não objetivo é um não ente” [MEGA 2: 408-409; trad.: 127]. Todo ente objetivo é sempre uma totalidade complexa em devir e é sempre parte (movente e movida) de uma totalidade mais complexa. Tanto o ser social, quanto o seu trabalho e a natureza são objetivos, não há nada de alienado na objetividade. O ser social não é um ser sobrenatural nem meramente espiritual, o ser humano é parte da natureza, mas é um ser “humanamente natural e naturalmente humano”. O ser humano é um “ser automegador da natureza”: o trabalho como atividade produtiva material é o mediador entre o ser humano e a natureza extra-humana (o ser inorgânico - a esfera mineral - e o ser orgânico - os vegetais e animais). Com o desenvolvimento da indústria (em sentido amplo) vai se formando uma natureza humanizada (a “natureza antropológica”), onde há uma progressiva socialização do ser humano com o “recuo das barreiras naturais”, com a produção de necessidades cada vez mais socializadas e capacidades humanas para satisfazê-las (o que forma a base do desenvolvimento, sempre concreto e limitado, da liberdade humana). O animal tornado homem através do trabalho é um ser que responde. O trabalho surge como uma resposta para atender necessidades; mas o ser social generaliza; ele transforma em perguntas suas necessidades e suas possibilidades de satisfazê-las, enriquece com esta consciência o complexo de trabalho, que transforma tanto a natureza quanto o próprio ser humano. O trabalho do ser social é dotado de consciência e intencionalidade, transforma suas relações essenciais e suas capacidades (diferentemente da atividade vital dos outros animais, como as formigas abelhas e castores, que é restrita por sua programação biológica). Marx observa que o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele contrói a casa na mente antes de transformá-la em realidade; o produto do trabalho já está na “imaginação do trabalhador” (isto é, no plano ideal, como projeto consciente) antes de efetivar-se [Cf. *DKI*, MEW Bd. 23: 192-193; trad. I/1: 149-

150]. A consciência foi um produto tardio da evolução do ser orgânico material; mas o materialista Marx atribui à consciência um papel decisivo na distinção entre ser social e ser orgânico e atribui a ela uma força real, porque ao conhecer a realidade torna possível intervir nesta realidade para modificá-la. O trabalho, como atividade orientada para o fim de produzir valores de uso, é uma mediação de primeira ordem universal, insuperável, do intercâmbio do ser humano com a natureza em qualquer sociedade possível [Cf. *Ibid.*: 198; trad. 153]. Não é a externalização e a objetivação da posição teleológica consciente inerente a qualquer trabalho (e a qualquer praxis material) que está na origem da alienação (como em Hegel), mas o surgimento de certas *mediações de segunda ordem historicamente específicas e superáveis* (a propriedade privada, a mercadoria, o dinheiro, o capital). Estas se sobrepõem à atividade produtiva em si e são responsáveis pela auto-alienação do trabalho (este produz não só os bens, mas também as relações sociais de produção, que quando alienadas estão na base das outras modalidades de alienação da praxis, das instituições e das formas de consciência social). As mediações alienadas são responsáveis pelo estanhamento da automediação produtiva: os trabalhadores se alienam dos objetos de seu trabalho e de sua própria atividade produtiva; os seres humanos se alienam da natureza - inclusive da sua própria “natureza antropológica” (dentro e fora do ser humano) - se alienam dos outros homens (proletários e burgueses são antagônicos) e se alienam do seu “ser genérico” (de seu ser como membro da espécie humana) ou da sociedade, que é o que de mais rico há no ser humano (pois este não é um indivíduo abstrato fechado em si, o indivíduo humano concreto, real e ativo, se constitui essencialmente pelo “conjunto de suas relações sociais”). No cap. I de *O Capital*, Marx explica o “segredo do fetichismo mercadoria” pelo fato de que a produção de valor de uso passa a ser mediado pela produção de valor de troca, a produção torna-se subordinada a um conjunto de relações sociais alienadas. Ele escreve no cap. XXI do Livro I de *O Capital* que quando o trabalhador assalariado entra no processo de trabalho “seu próprio trabalho já está alienado dele [*selbst entfremdt*] pela venda da força de trabalho, é apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital”, assim o trabalhador “produz constantemente riqueza material objetiva, mas na forma de capital, de um poder alienado que o domina” [*Ibid.*: 596; trad. I/II: 156]. As relações de produção capitalistas se tornaram cada vez mais destrutivas e regressivas socialmente; hoje a própria sobrevivência da humanidade está ameaçada pelas contradições do capital que provoca crises cada vez mais longas e graves, desemprego estrutural, crise ecológica e a perversa escalada de guerras imperialistas (tais como as recentes agressões estadunidenses na Iugoslávia, Afeganistão, Iraque e agora Líbia).

**VO - No entanto, o capitalismo não continuou desenvolvendo as forças produtivas em escala muito maior do que na época de Marx? Com o desenvolvimento das forças produtivas no socialismo a destruição ecológica não continuaria?**

GB - Há uma tendência causal objetiva que se verificou no processo histórico ao desenvolvimento da produtividade do trabalho, ao recuo das “barreiras naturais” e ao surgimento de sociedades cada vez mais integradas. O ser social produz forças produtivas cada vez mais poderosas e relações sociais cada vez mais socializadas. O desenvolvimento do capital comercial criou o mercado mundial, mas é só sob o modo de produção especificamente capitalista (consolidado com a grande indústria mecanizada como sua base técnica) que se deflagra um vertiginoso revolucionamento constante das forças produtivas (comparativamente os modos de produção pré-capitalistas eram conservadores). Por outro lado, sob o domínio do capital o progresso dos poderes e capacidades humanas e a crescente sociabilidade tornam-se forças e relações mais alienadas do que nunca. Marx ressalta, nos *Grundrisse*, a contraditoriedade do processo em que o capitalismo ampliou “o grau e a universalidade das capacidades humanas”, mas também a “universalidade da alienação”. Ele escreve sobre a necessidade de superar as “ridículas” unilateralidades complementares do romantismo (com elementos utópico-regressivos) e do utilitarismo com sua apologia vulgar do progresso capitalista: tanto dos que tem “nostalgia da plenitude primitiva”, quanto que acreditam “que é preciso se deter neste esvaziamento completo” [Berlin, S. 79; México, vol. I, p. 90]<sup>iii</sup>. Marx - preocupado em lutar pela efetiva liberdade dos seres humanos (entendida como um controle significativo das relações interindividuais pelos próprios indivíduos) - não compartilha da

“concepção abstrata habitual de progresso” [Id.: 30; trad.: 31]. Contrariando o economicismo tecnicista, Marx considera que se na imaginação os indivíduos parecem mais livres sob o domínio da burguesia do que antes é porque suas condições parecem acidentais (sem o domínio político claro que havia no feudalismo); mas na real são menos livres porque estão mais sujeitos ao domínio das coisas, que escapam ao nosso controle e nos dominam. Esta crítica da economia política é concebida na mesma perspectiva da crítica marxiana ao finalismo inflado e místico de Hegel (que também adota o “ponto de vista da economia política”), como se “a história” tivesse uma finalidade astuciosa do tipo “providência divina” que manipula os homens como marionetes: a história é uma abstração se não for relacionada com um ser objetivo. A história do ser humano, como ser automegador da natureza, é a história dos indivíduos humanos transformando praticamente a realidade em busca dos seus objetivos. Os seres humanos no trabalho têm que escolher entre alternativas concretas em circunstâncias objetivas que vem do passado, a partir das forças produtivas criadas por uma atividade anterior e pelas relações sociais que os homens contraem e formam a estrutura econômica da sociedade (que tem uma legalidade objetiva, causal e não finalista, mas posta pela praxis humana, mediante uma dialética de causalidade e teleologia, diferentemente das relações naturais que são meramente causais). A praxis que reproduz a sociedade como totalidade também implica escolhas entre alternativas e uma dialética entre atos teleológicos dos indivíduos e conexões causais objetivas, em interação com complexos de relações objetivas, instituições, tradições culturais, etc. O problema é que esta realidade social objetiva, até o presente, não foi o resultado de uma vontade ou um plano coletivo, e pior, engendraram “necessidades históricas” alienadas, como a necessidade do capitalista de explorar o trabalho (sob pena de ruína) e a necessidade coercitiva dos proletários venderem sua força de trabalho (sob pena de ficarem na miséria). Mas, como Marx escreve nos *Grundrisse*, o “processo” de “alienação, do ponto de vista do trabalho” e de “apropriação do trabalho alheio, do ponto de vista do capital” foi uma “necessidade histórica” para o desenvolvimento das forças produtivas em certa época; mas “não é de modo algum uma necessidade absoluta da produção como tal” e sim uma “necessidade em desaparecimento” [Id. S. 716; trad. v. II, p. 395]. Uma “necessidade histórica” [*historische Notwendigkeit*] não só significa que os fenômenos sociais são estabelecidos em uma época histórica objetiva (que não pode ser desconsiderada); mas por ser histórica ela é uma “necessidade em desaparecimento”, assim como todas as fases particulares da história humana desaparecem necessariamente (enquanto os homens existirem não haverá “fim da história”). Marx considera que é possível um progresso concretamente humanizador, que tem como base materialista a articulação do aumento da produtividade do trabalho com a satisfação de necessidades humanas racionais (e não artificiais e alienadas) e o desenvolvimento das capacidades e da personalidade autônoma dos indivíduos. Ele afirma em uma bela passagem dos *Grundrisse*: “Os indivíduos universalmente desenvolvidos cujas relações sociais, enquanto relações que lhes são próprias e comuns, são submetidas ao seu próprio controle comunitário, não são um produto da natureza, mas sim da história” [Id.: 79; trad., v. I: 89-90). Marx se coloca do ponto de vista da superação das contradições antagônicas que observa. Como a ação humana sempre tem um objetivo, é objetivamente possível o ser humano introduzir na história uma teleologia emancipadora – mediante a prática revolucionária - que oriente a luta coletiva do ser social por sua humanidade e liberdade; e viabilize a construção de relações sociais adequadas à nossa natureza de seres dotados de consciência e intencionalidade. A libertação dos sentidos, capacidades e poderes humanos da alienação é possível, mas exige a superação do capital. Para tanto não basta a “liquidação do Estado burguês”, a “expropriação dos expropriadores”, a “quebra da hegemonia burguesa sobre a cultura” e nem é suficiente a criação de uma efetiva democracia socialista. Estas transformações radicais são necessárias, mas insuficientes: são pré-requisitos políticos e culturais de uma emancipação que passa pela criação de novas relações sociais efetivamente socialistas. Em contraposição à “pré-história” (caracterizada pela sujeição dos homens às relações de produção alienadas) com a construção do socialismo teremos o início da “verdadeira história” da “sociedade humana”, em que os homens se tornam pela primeira vez efetivamente em controladores racionais da natureza porque e na mediada em que se fazem controladores racionais de sua própria organização social. Marx e Engels destacam o modo qualitativamente novo que a expansão das forças produtivas assume depois do revolucionamento socialista da

sociedade: sem esta revolução a sociedade permanecerá exposta a irrupção copiosa, mas desordenada, irracional e até autodestrutiva das forças produtivas sob o domínio do capital. Eles comparam a sociedade burguesa ao “aprendiz de feiticeiro”; pois o próprio incremento da ciência aplicada à produção e o progresso tecnológico, quando submetidos às leis cegas do domínio do capital, desencadeiam forças exorbitantes e incontoláveis, que submetem o ser humano ao domínio das coisas. Enquanto o controle sobre a natureza não for regulado por uma “associação de produtores livres” através de um planejamento socialista, as forças alienadas que nós produzimos atuarão apesar de nós, contra nós e nos dominarão. O “homem socializado” deve “regular racionalmente seu metabolismo com a natureza, trazendo-o para o seu controle comunitário”, sem desperdiçar forças e de um modo adequado ao nosso caráter histórico-social, de seres dotados de consciência e intencionalidade, que desenvolvem necessidades sociais humanizadas e capacidades para satisfazê-las [Cf. *Das Kapital*, Dritter Band, MEW 25, S. 828; trad. III/2, p. 273]. O planejamento democraticamente centralizado, articulando a auto-gestão dos trabalhadores desde a base até os níveis mais altos, efetivará o controle socialista (coletivo, democrático, igualitário, racional, lúcido e livre) sobre a produção da riqueza, sobre as relações sociais de produção e sobre a reprodução social como totalidade. É certo que não é possível superar a alienação *de uma só vez*. A própria categoria dialética *superação* (*Aufhebung*) implica não uma supressão total (e muito menos definitiva ou permanente) de qualquer forma de alienação, mas uma desalienação progressiva com a “preservação” de alguns dos seus “momentos”. A questão é que com o capitalismo não só são reproduzidas as contradições alienadas; ocorre uma agudização cada vez mais perigosa destas contradições e antagonismos incontoláveis sob as condições de dominação do capital. Mantida esta dominação ocorre uma *maximização da tendência à alienação*, a tal ponto que ameaça a própria sobrevivência da humanidade. A concepção de Marx da superação socialista da alienação implica não só uma inversão da tendência – transformando a tendência ameaçadoramente crescente da alienação em uma tendência decrescente – como a sucessão de conquistas sociais (das quais a seguinte é qualitativamente menos impregnada de alienação que a precedente) permitirá atividades humanas com um caráter substancialmente diferente, auto-realizadoras. Com o avanço da transição do capitalismo para o socialismo será possível a extinção progressiva do elemento coercitivo de dominação de classe das instituições, o desenvolvimento de uma ética humanista concreta e o surgimento de uma sociedade em que “cada um poderá contribuir de acordo com suas capacidades”, como Marx afirma na *Crítica ao Programa de Gotha* [1875, MEW Bd. 19]. Com o desenvolvimento socialista do planejamento democrático da produção dos bens necessários através da avaliação dos seus valores de uso, combinada com uma igualdade substantiva - “a cada um de acordo com as suas necessidades” [Ibid.] – os “produtores associados” poderão identificar-se sem reservas com os objetivos e as exigências operantes, humanamente recompensadoras, da reprodução de suas condições materiais de existência. Quero destacar que Marx e Engels, desde seus trabalhos juvenis até a velhice, sempre sublinharam os efeitos destrutivos devastadores da expansão da produção capitalista sobre a natureza e teorizaram sobre a gênese e superação da alienação e “falha metabólica” na relação do homem com a natureza. No cap. XIII do *O Capital* I Marx diz que “todo avanço da agricultura capitalista é um avanço da arte de roubar o trabalhador e também o solo” e leva em longo prazo à “ruína das fontes permanentes de fertilidade” do solo. E no Livro III ele refere-se explicitamente à obrigação dos seres humanos de garantir as condições ecológicas da vida e “legá-la melhorada às gerações seguintes” [MEW Bd. 23: 529-530, trad. I/II:102; Bd. 25: 784, trad. III/II: 239]. Bellamy Foster, que virá fazer uma palestra no EBEM, escreveu um livro excelente sobre *A Ecologia de Marx*<sup>iv</sup>. É claro que hoje as contradições entre o crescimento a todo custo da produção subordinada ao capital e a concomitante destruição ambiental adquiriram dimensões colossais e muito mais agudas do que no tempo de Marx. Agrava-se a contradição entre produção capitalista destrutiva e desperdício dos recursos naturais (com a “taxa decrescente de utilização” dos bens de subsistência e produção) e do trabalho humano (com o desemprego estrutural crônico tornando “súperfluas”, em proporções crescentes, milhões de pessoas). Mészáros mostra no seu livro *Para Além do Capital* – principalmente no capítulo que tem o sugestivo título “A Ativação dos Limites Absolutos do Capital” – que a crise ecológica é parte integrante da crise estrutural do capital, manifesta desde o início da década de

‘70. Diferente das crises conjunturais “normais” do capitalismo (em que as flutuações cíclicas eram marcadas por depressões seguidas de vigorosas retomadas do avanço econômico), a crise estrutural (sem eliminar os ciclos) caracteriza-se pela ativação de um conjunto de contradições e limites que não podem ser superados pelo próprio sistema<sup>v</sup>. O desafio histórico da reestruturação e reorientação do movimento socialista não pode então ser posta de modo complacente como “uma questão para o futuro”, porque ela é uma necessidade objetiva da nossa época histórica. A transição ao socialismo precisa incluir não só um planejamento democrático em que o povo decida as prioridades de investimento para atender suas necessidades reais – e não as leis de mercado ou uma burocracia – como também uma política ecológica socialista, que leve em conta a temporalidade longa dos ciclos naturais, defenda o equilíbrio ecológico; revertendo a destuição e poluição do meio ambiente, com a revitalização das áreas desertificadas, etc. Deve-se ressaltar também, a este propósito, que a soberania dos produtores associados e emancipados não é só um problema de vontade e de poder, mas também inseparavelmente de conhecimento; daí a necessidade de desenvolvimento da ciência, da educação e da teoria da transição socialista.

**VO - Muitos Autores ligados ao neopositivismo, ao neoliberalismo e ao pós-modernismo produziram toda uma literatura sobre o caráter “inútil” e “metafísico” do método dialético de Marx, desqualificando sua teoria como coisa que não tem aplicabilidade alguma. Karl Popper, por exemplo, nega a natureza científica da exposição de Marx em *O Capital* sobre as leis do capitalismo; chamando-as de “profecias incondicionais”, que não poderiam ser “refutadas” experimentalmente como as hipóteses da “ciência positiva”. Qual o estatuto de cientificidade das teorias de Marx?**

GB - Para responder esta pergunta é necessário reconduzir o contraste entre o pensamento de Marx e as tendências citada (neopositivismo, neoliberalismo, pós-modernismo) à sua base real; de modo a compreender o movimento dialético das idéias como uma gênese concreta. Já na sua época Marx analisou a dissolução da economia política clássica (como seu historiador e crítico) após as revoluções europeias de 1848: com a consolidação do poder burguês nos principais países ocidentais, têm início a decadência ideológica da burguesia. No Posfácio de *O Capital* de 1873, Marx denuncia que no lugar da análise científica objetiva dos clássicos (Smith e Ricardo como seus maiores representantes) passa a predominar as intenções apologéticas da “espadacharia mercenária” dos “sicofantas” que não querem mais saber se um conhecimento é ou não verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial para o capital [Cf. MEW 23: 21; trad.: 17]. A categoria *decadência ideológica* expressa o contexto em que a burguesia passa a deprimir sua revolução para organizar sua dominação diante da pressão proletária; mas não implica em reação generalizada e incapacidade de promover reformas após a virada histórica de 1848, nem em negar a capacidade dos intelectuais burgueses continuarem a produzir conhecimentos válidos; e muito menos desconsidera a necessidade do marxismo realizar um constante confronto crítico compreensivo e uma interlocução com os “adversários” teóricos e com as ideologias mais sofisticadas das classes dominantes. O caráter decadente da grande virada política e ideológica de ‘48 tem suas raízes – como Marx indica no ensaio sobre o *18 Brumário* [Cf. MEW Bd. 8, S. 153; Col. Os Pensadores, 1978, p. 360] – em que quando a revolução troca de mãos a burguesia adquire uma clara noção de que “todas as armas que forjara contra o feudalismo” e “todos os meios de cultura que criara” se voltam contra ela. O iluminismo crítico - de Diderot e Rousseau, de Goethe e Hegel, de Smith e Ricardo (ou ainda, Lavoisier e Mandeléiev, Liebig e Darwin) - é substituído pela marcha triunfal do positivismo. A miséria da razão positivista é complementada pelo irracionalismo filosófico, que sempre se ligou aos problemas que derivam dos limites do pensamento puramente intelectual, que recusa a razão dialética. As categorias de razão objetiva e totalidade ontológica contraditória são abandonadas, junto com a fuga do materialismo e da dialética espontânea dos representantes do período ascendente “heróico” da evolução da burguesia. São substituídos pela noção de todo orgânico (subjetivizado, esvaziado de movimento e de superação histórica) e pelas sementes da “destruição da razão” (que crescem no período monopolista-imperialista e vão desabrochar em ideologias fascistas no entre guerras). O pensamento já não é fecundado pelas contradições da evolução social, torna-se resignado ou desesperado, radicalizando uma impositação

antontológica. O positivismo (como qualquer pensamento metafísico-intelectivo) é incapaz de apanhar conceitualmente a unidade dialética entre opostos; ele fica preso à separação rígida (artificial e antidialética) entre filosofia e ciência, análise e síntese, indução e dedução, fatos e valores, “estrutura” e “processo”, “sistema” e “ação”, necessidade e liberdade, meios e fins, teoria e prática. Com a ascensão do neopositivismo no século XX qualquer colocação ontológica passa a ser sumariamente desqualificada como “não científica”. Ele leva ao extremo a velha tendência epistemologista de descartar a validade de qualquer conhecimento ontológico (que remete à inquisição e ao processo do Cardeal Belarmino contra o caráter racionalista ontológico da ciência de Galileu). Lênin em 1908 no seu *Materialismo e Empiriocriticismo* [OC, vol. 18]<sup>vi</sup> já apontava pioneiramente o caráter reacionário do neopositivismo nascente – de Mach, Avenarius e Poincaré – que se apossa da herança do idealismo subjetivo no combate a “presunção materialista” de explicar o mundo por si mesmo; erigindo em seu lugar a “construção do mundo” como produto da subjetividade cognoscente, enquanto a realidade em si permaneceria um fantasma inalcançável, um além de todo conhecimento (a existência das coisas fora de nós seria admitida somente pela fé, como no bispo Berkeley). Lukács no seu livro *A Destruição da Razão*<sup>vii</sup> critica a radicalização da fragmentação das ciências sociais positivistas, o corte entre as relações sociais e econômicas. A sociologia positivista prescinde da análise econômica, que é remetida a outra ciência especializada, a economia (não mais economia política); ambas formalizam ao extremo seu objeto e se desligam da história. Depois cada gavetinha em que o positivismo vai arquivar seus “dados” passa a ter sua ciência especializada, instaurada por uma definição epistemológica de seu “objeto”, depurado de contradições, num agnosticismo que oculta os nexos essenciais do real. O neopositivismo é tão extremista na sua pretensão de excluir do campo do conhecimento toda visão de mundo, toda ontologia, que cria um pretense “campo epistemológico neutro”, nem materialista nem idealista, mas o “constructo” de um “campo científico puro”, através da matematização generalizada e da regulamentação linguística da ciência. Tal visão se expande para uma semiologização generalizada, com a eliminação da própria distinção entre signo e realidade, o signo passa a ser visto como o único real. Estou escrevendo um ensaio sobre *Marxismo e Neopositivismo* e posso afirmar que a leitura atenta dos escritos representativos desta tradição – programa nada agradável – revela um estreitamento da concepção de “prática” em que a questão da verdade é deixada de lado. Enquanto o pensamento dialético-materialista busca integrar os resultados da praxis, corretamente generalizados, na totalidade do saber até então obtido, para a correção e ampliação veraz da concepção humana do mundo; o neopositivismo proclama a superioridade por princípio da manipulação sobre toda tentativa de conhecer a realidade concreta. As leis científicas não são consideradas nem como relações reais e nem mesmo como deriváveis da experiência, mas como simples *convenções* para a sistematização dos dados empíricos. Schilick escreve – em um ensaio que pode ser considerado o manifesto do neopositivismo do Círculo de Viena – que é ilusória a pretensão de conhecer o conteúdo dos fenômenos: “todo conhecimento só é tal em virtude da sua forma (...) só ela é importante”, resta a reflexão sobre “toda a linguagem possível”<sup>viii</sup>. Quando Carnap aborda a “questão da unidade das ciências” a concebe como “um problema de lógica e não de ontologia”, relativo à “afinidade lógica entre as terminologias” dos “diversos ramos da ciência”; e por isto ele acredita que “a psicologia e a ciência social” podem no futuro ser “derivadas da física e da biologia”<sup>ix</sup>. A questão da superação das fronteiras artificiais entre as ciências acadêmicas, iluminando mais e mais as ricas ligações entre os complexos reais, é uma necessidade real. No entanto, o novo tipo de universalidade da ciência deve levar em conta a identidade e não identidade que caracteriza o ser inorgânico e o ser orgânico (pois as legalidades dos seres vivos surgiram de um salto ontológico-histórico e não podem ser reduzidas às causalidades físico-químicas) e a unidade e diferença entre estes e o ser social (em que a objetividade e legalidade das relações são postas por uma dialética de teleologia e causalidade e não fruto de uma mera interação entre cadeias causais, como na natureza extra-humana). Uma clara visão crítico-ontológica dos complexos estudados ofereceria uma bússola segura, permitindo um retorno a realidade existente em si (fora da consciência) para a descoberta das interações reais (indiferentemente de como os complexos de fenômenos são classificados pela divisão de trabalho acadêmica). Carnap age como sumo-sacerdote da homogeneização logicista (reduzivamente “naturalista”) do

mundo, visando à manipulação de todo “objeto de conhecimento” (independentemente de como os próprios seres reais se constituem). Ele é representativo da confiança do “gerente” empenhado em manipular no futuro “todo o mercado”, hoje apenas parcialmente manipulado. O baixo clero é formado por “técnicos” supespecializados e cegos para o contexto global. O resultado é o mesmo: o inteiro “sistema do saber” é rebaixado a instrumento de manipulação geral dos “dados” utilizáveis na praxis imediata. A racionalidade subjetivista não se preocupa com qualquer problema da realidade existente em-si, de algo objetivamente racional: visa só o que é instrumental para os objetivos manipulatórios. O neopositivismo reforça a manipulação formalista, fornecendo-lhe uma fundamentação filosófica. Liga-se à crença da onipotência da técnica, que é uma forma específica de ideologia burguesa do capitalismo monopolista. É um método estreitamente ligado à burocratização da praxis: trata tudo segundo regras abstratas e parciais formalistas, aceitando os fins imediatistas, sem os submeter a uma justificação racional. O funcionamento da ciência positivista - apesar da idealização de seu caráter “autônomo” e pretensamente neutro - passa a se subordinar como simples meio para fins externos alienados; com seu desenvolvimento fragmentado e compartimentalizado ela não pode realizar uma reflexão racional totalizante sobre finalidades gerais, que tem que ser impostas de fora. Depois da segunda guerra mundial tal concepção torna-se instrumental para a transformação da ciência em geral em “ciência aplicada” do complexo militar-industrial. As formulações das elites (políticas, militares e econômicas) do capital monopolista atual são guiadas pelo método de pensamento neopositivista; e é daí que deriva a aparente “onipotência” manipulatória deste método. O confronto com a realidade já começa a evidenciar a real impotência e a miséria da “razão neopositivista”: surge uma crise aberta, que provocará grandes abalos, não só econômicos e políticos, mas também culturais. Aqueles germes (“transgênicos”) que associam a racionalidade tecnocrática com o irracionalismo vão frutificar nas ideologias da direita radical atual, como o chamado “neoliberalismo” (na realidade uma ideologia pseudoliberal, neoconservadora e propto-fascista). Uso esta palavra entre aspas, porque ela é mistificadora, ainda que reflita um problema real que deve ser compreendido em seu contexto adequado. Os “neoliberais” promovem pela enésima vez o “enterro do marxismo”, o que se tornou uma indústria fúnebre bastante lucrativa. O fantasma do falso morto continua a assustar os que vivem da exploração capitalista, enquanto as práticas liberais de fato morreram. Até mesmo um economista burguês como Keynes escreve “*The End of Laissez-Faire*”<sup>x</sup>, reconhecendo a seu modo o desaparecimento do liberalismo junto com o capitalismo concorrencial, na fase particular do capitalismo que Lênin caracterizou como imperialismo, ou fase monopolista do capitalismo [OC 27: 313-449, esp. cap. VII]. A retórica neoliberal “demoniza o Estado”, mas a o que ocorre na realidade (na política orientada pelo “fundamentalismo de mercado” dos teólogos neoliberais) é um reforço da intervenção estatal a serviço dos monopólios capitalistas. Há um Estado máximo para o capital e mínimo para os trabalhadores; ou melhor, há uma ofensiva para eliminar garantias sociais, direitos democráticos e serviços públicos conquistados pelo movimento proletário e popular; combinada com o aumento da intervenção do Estado em prol dos interesses monopolistas e imperialistas: apoio à acumulação e centralização de capital; transferência da poupança nacional para o capital financeiro (medida – sempre temporária - de estabilização); privatizações e desnacionalizações nos países dependentes, enquanto se protege os mercados e se consolida as tecnoestruturas da oligarquia financeira nos países imperialistas; “desregulamentação” do mercado financeiro e de controles públicos sobre o grande capital enquanto se reforça a proteção legal das *patentes*, “regulação” (econômica, política, diplomática) e cobertura militar dos interesses monopolistas-imperialistas. As abstratas reflexões lógicas dos neopositivistas oferecem um fundamento (pretensamente antiideológico) para ideologias da direita radical, baseadas em rasteiras visões do homem (individualista-possessivo, atomizado, competitivo e calculista) e da sociedade (como agregado contingente, baseado na “natural” e “imutável” desigualdade entre os homens, meio para o indivíduo realizar seu interesse meramente privado, o que é idealizado como sendo a expressão da “liberdade”, definida em função do mercado). A visão deformada do sujeito cognoscente do neopositivismo e o anti-humanismo de Nietzsche e Heidegger estão na base novo conservadorismo pós-moderno (cuja retórica por vezes rebelde confunde os incautos). Assim como os neopositivistas, os pós-modernos desconsideram totalmente a riqueza categorial legada pela filosofia clássica

(riqueza esta que decerto deve requer um tratamento crítico) e degradam a estrutura categorial do real a um “pseudoproblema”. Em uma perspectiva crítico-materialista deve-se distinguir sempre entre a estrutura categorial do real e o seu reflexo (isto é, a sua reconstrução ideal) na lógica e na ciência. As categorias de nosso pensamento têm por base a relação sensível do homem com a realidade; mas o conhecimento aprofundado é mediado por categorias anteriormente elaboradas. As diversas formas de conhecimento podem ser elaboradas mediante certas regras e procedimentos formais; o caráter ativo do sujeito cognoscente é mais conciente na dialética do que nas metafísicas intelectivas (empirismo e racionalismo dogmático). Hegel tem razão fala do caráter abstrato do imediato e também quando diz (nas suas *Lições sobre História da Filosofia*) que “o historiador que pretende manter-se numa atitude receptiva, entregando-se aos meros dados, não é na realidade passivo no seu pensar; traz consigo suas categorias e vê através delas o que existe”, pois “o verdadeiro não se encontra na superfície visível” e a razão “deve empregar a reflexão”<sup>xi</sup>. O próprio Lênin aprova as formulações de Hegel sobre o papel mediador da práxis como “um silogismo lógico”, invertendo-as numa perspectiva ontológico-materialista: “a prática do homem, repetindo-se bilhões de vezes, se consolida na consciência do homem por meio das figuras da lógica”; somente mediante esta repetição bilhões de vezes “estas figuras” puderam obter a “estabilidade de axiomas” [OC 29:195]. Os neopositivistas e pós-modernos, no entanto, passam ao largo da dialética da imediaticidade e mediação e cultuam a singularidade (como “dado empírico imediato” e como eu abstrato, “transcendental” ou “sensível”) deslocando a totalidade e a universalidade como criações suspeitas da “razão moderna” (acusada de ser “totalitária” ou até, *horrible dictu*, “coletivista” e “socializante”). Ignoram ambos, que tanto o singular quanto o universal são categorias mediatizadas entre si pelo particular como determinações reflexivas (no ser e no pensamento) e que para conhecer o singular se faz necessária uma atividade mental do sujeito, tal como ocorre para o universal. A sensibilidade pós-moderna valoriza unilateralmente o fragmentário, o singular, o descontínuo, o efêmero, o “molecular”, a “micro-política”; e estigmatiza a distinção racional clássica entre aparência e essência. O pós-modernismo se apresenta como uma alternativa ao neopositivismo, mais extremada no seu relativismo irracionalista e, sobretudo, mais pessimista. No entanto são concepções unilaterais complementares: a apologia direta e a apologia indireta do capitalismo. A apologética direta (positivista) apresenta o capitalismo como o melhor dos mundos possíveis, como uma culminação da história da humanidade, uma sociedade sem contradições que apenas deve ser melhorada “pouco a pouco”. O apologista indireto (irracionalista) assinala os aspectos negativos do capitalismo, se espanta com contradições e dilemas que ele considera insuperáveis (pois seriam propriedades da “condição humana” e não do capitalismo) de modo que a luta contra estas iniquidades é condenada ao fracasso e seu “inconformismo” condenado à impotência. A base desta complementaridade entre frações ideológicas está na combinação contraditória de racionalidade formal- parcial e irracionalidade total na própria estrutura sócio-econômica (e que aparece também na mercantilização e organização empresarial das atividades culturais). A combinação híbrida de organização tecno-burocrática e anarquia de mercado aparece no fato de que as medidas microeconômicas dos empresários (baseados em “cálculos racionais” da busca do lucro máximo) levam a resultados macroeconômicos que se antagonizam com elas. Toda tentativa feita pelo empresário para aumentar “sua” taxa de lucro investindo em máquinas e tecnologia poupadora de trabalho (embora lhe permita um superlucro efêmero, pois suas unidades mercadorias têm um valor, e o que interessa para ele, um preço de custo de produção mais baixo do que as dos concorrentes) leva com ao aumento da composição orgânica de capital e à queda média da taxa de lucros (ao resultado oposto do que era pretendido). Todo *boom* de investimentos leva à supercapacitação e à superprodução. Todo *boom* especulativo leva às catástrofes financeiras. Neste ambiente cultural – em que a ideologia dominante gera expectativas incoerentes, alienadas entre si, que tem como expressões mais sofisticadas o neopositivismo e o pós-modernismo - não é surpreendente que se difundam obstáculos para a compreensão do universo teórico de Marx, que busca orientar uma práxis mais ampla, acima da imediaticidade da manipulação. O célebre enunciado de Marx – “toda ciência seria supérflua se a aparência e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (DK III, S. 825; trad. III/2, p. 271) - tem uma validade ontológica geral ( se refere tanto à natureza quanto à sociedade). Não é

casual, no entanto que ela tenha sido escrita no contexto da crítica a economia vulgar, que (como o neopositivismo) se vangloria com as aparências deixando de lado a essência do real. A sociedade capitalista é particularmente opaca e torna indispensável um método capaz de desvendar a aparência para revelar o movimento essencial e então demonstrar porque essa realidade se reveste de tal aparência. Todos os enunciados teóricos concretos de Marx são ontológicos, são afirmações sobre algum tipo de ser. Esta tese é demonstrada, de modo magistral, nas obras do velho Lukács, especialmente na sua monumental *Ontologia do Ser Social*, (cerca de 1500 páginas impressas) que foi complementada pelos *Polegômenos* (mais cerca de 400 pp.), este recentemente publicado na íntegra no Brasil<sup>xii</sup>. Lukács mostra que Marx funda um novo tipo de cientificidade em geral (que integra criticamente a filosofia) e uma nova ontologia. Ele busca restaurar a ontologia marxiana, que descobre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social (a unidade do mundo está em sua materialidade), mas ao mesmo tempo, apreende a dialética de identidade e não identidade entre a ontologia do ser social e a ontologia da natureza (o ser orgânico e o ser inorgânico). Esta ontologia dialético-materialista forma o estofado de uma estrutura de conhecimento totalizante; que não só organiza, mas também constitui toda reprodução ideal de um fato ou conexão concreta singular; tendo em vista a totalidade (o complexo de complexos real) em que se insere e a totalidade do ser social que lhe dá significado. Trata-se de uma ontologia crítica que não se põe acima dos fenômenos considerados, mas pelo contrário busca se por - de modo crítico e autocrítico - no máximo nível de consciência para poder captar o ente na concretude de seu modo de ser, que lhe é próprio e específico. Para Marx as categorias não são puras idéias que surgem da razão pura (nem meras formas de juízos aplicados a fenômenos), mas sim formas moventes e movidas dos próprios complexos materiais reais: “as categorias são formas do ser, determinações da existência” [*Grundrisse*: 26; trad. I: 27]. Marx não aplicou nenhum conceito ou lógica apriorista à realidade, mas - como Lênin destaca nos seus *Cadernos Filosóficos* [OC., vol. 29: 300] - reconstruiu teoricamente “a lógica do capital”. Marx expõe, em *O Capital*, a determinação da gênese ontológica de cada uma das categorias fundamentais constitutivas do capital em geral e do modo de produção capitalista como totalidade; usando o método dialético-materialista, no qual como diz Lênin, “cada passo da análise é submetido ao controle e à prova, seja pelos fatos, seja pela prática” [Ibid.: 303]. Isto significa não só que em todo andamento da análise, em cada um dos seus estágios, o pensamento lógico (necessariamente homogeneizante) deve ser submetido a uma correção ontológica ininterrupta, levando em conta a multidimensionalidade das categorias reais e que a realidade em si é necessariamente heterogênea. Isto significa também, que a reprodução teórica bem sucedida da totalidade concreta deve se confirmar na prática. O que significa, ainda, que a teoria revolucionária deve se desenvolver em uma viva interação com os movimentos e as forças revolucionárias que operam efetivamente contra a ordem burguesa. Há unidade dialética (não uma identidade) entre teoria e prática: é na prática - absorvida, testada, corrigida e desenvolvida pelo movimento de massas revolucionário - que a teoria pode se realizar como teoria revolucionária concreta efetiva (e não só potencial). Marx não escreve um manual para orientar investimentos de especuladores da bolsa, nem para ajudar tecnocratas a aplicar qualquer “engenharia social gradativa, por partes” como recurso manipulatório para administrar a ordem vigente. Ele expõe as contradições do capital e as leis de movimento do modo de produção capitalista. Suas predições sobre as tendências estruturais de desenvolvimento do terrível potencial da ordem burguesa foram notavelmente confirmadas pela história: as leis de acumulação de capital, a concentração e centralização do capital gerando a consolidação dos monopólios, o aumento acelerado da produtividade e da intensidade do trabalho, a transformação da maioria da população economicamente ativa em proletários que vendem sua força de trabalho, a produção progressiva da população excedente e do “exército industrial de reserva”, o progresso tecnológico acelerado e o aumento da composição orgânica do capital, o aumento da taxa de exploração (mais-valia) e o declínio da taxa de lucro, o caráter anárquico da produção capitalista (com contradições cada vez mais agudas entre a produção por um lado e controle, consumo e circulação, por outro), as dificuldades crescentes para a valorização, a reiteração das crises periódicas e seu tendencial agravamento, o papel do capital portador de juros e do capital fictício no qual “a relação capitalista atinge a forma mais reificada, mais fetichista (*fetischartigste form*)” [DK, III, Kap. XXIV], a continua reprodução da

pobreza relativa, a inevitável luta de classes entre o capital e o trabalho, a necessidade (prática e objetiva) e a possibilidade histórica do proletariado dirigir intentos revolucionários para superar o capitalismo. Não é o lugar aqui para me alongar na crítica da filosofia da ciência de Sir Karl Popper. Ele mantém as premissas neopositivistas de que “causas” e “leis” são meras construções lógicas que não se referam à realidade em si, mas recusa o “princípio da verificação” das hipóteses científicas por via indutiva do empirismo lógico (Shilick, Carnap, Heichenbach) como critério para distinguir a ciência da pseudociência. Popper propõe um esquema de procedimentos dedutivos que oriente a refutação das teorias: “deve ser tomado como critério de demarcação não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade*”<sup>xiii</sup>. Em escritos no contexto da guerra fria, Popper ataca o marxismo como um mito inimigo da “sociedade aberta” (que para ele e seus amigos “neoliberais” tem que ficar dentro dos muros do capitalismo) e como “profecia historicista”. A leitura destes livros demonstra a profunda incompetência de Popper para compreender o pensamento dialético em geral e uma total incompreensão, em particular, acerca das concepções teóricas e do dinamismo interno da estrutura de pensamento de Marx. Quem não consegue compreender não é capaz de uma crítica efetiva, é incapaz de superar ou ir além. Em *Conjecturas e Refutações* - onde defende o método que prevê a cada falsificação empírica singular ou a cada incoerência lógica uma recusa de todo o conjunto de hipóteses teóricas e sua substituição por conjecturas novas – Popper volta a atacar Marx como um religioso que deifica a história e apresenta “profecias como as do velho testamento” e não “predições científicas”, porque estas teriam que ser “condicionais”, do tipo: “determinadas alterações (por exemplo, a mudança da temperatura da água numa chaleira) serão acompanhadas por outras modificações (como a fervura da água)”<sup>xiv</sup>. Aí temos a reafirmação da concepção neopositivista de ciência - restrita a “sistemas estacionários e recorrentes” - que desqualifica qualquer lei histórica (inclusive as da teoria da evolução de Darwin) e sequer compreende o conhecimento dialético da história concreta (em que o complexo é reconstruído na sua manifestação atual, gênese e devir tendencial). Já a aplicação do modelo popperiano de “refutações” é unilateralmente descontinuista (remete à metafísica de Hume) e impossibilitaria todo progresso efetivo na sistematização do conhecimento; pois uma teoria científica deve ser julgada pela fertilidade a longo prazo do núcleo duro de seu programa de investigação, mais do que pela refutação de algum erro factual ou inconsistência singular. Ainda assim, deve-se dizer que as leis histórico-ontológicas expostas nas obras de Marx são sempre condicionadas: são ligações internas e necessárias dos complexos fenômenos, mas sua necessidade é tendencial e histórica; desde sua obra juvenil sobre Epicuro, Marx afirma a objetividade do acaso e recusa qualquer dogmatismo racionalista; para ele a necessidade existe só na forma “se é isto, então será aquilo”. Seria algo bastante simples “refutar” as teorias de Marx se a experiência histórica concreta mostrasse, por exemplo, que: na medida em que se desenvolve a indústria capitalista ela depende menos da tecnologia e o capital fica menos concentrado e centralizado; que a parte do salário destinada a adquirir mercadorias diminui e aumenta a parte do salário destinada a adquirir os próprios meios de produção, permitindo que mais e mais trabalhadores se tornem donos das fábricas; se com o desenvolvimento do capitalismo diminuíssem as desigualdades sociais; se, além disso, transcorressem décadas sem crises econômicas e desaparecessem as contradições entre capital e trabalho. Então as predições de Marx estariam refutadas. É evidente que não foi esta a história real do capitalismo desde 1867, pelo contrário, as leis tendenciais de movimento que Marx descobriu estão sendo comprovadas pela experiência histórica. Até a ONU reconhece que o 1% mais rico do mundo abocanha tanta renda quanto os 60% mais pobre; e que a desigualdade é crescente, pois a proporção da diferença de renda entre os 25% mais ricos e os 25% mais pobres aumentou de 30 para 1 em 1960 para 74 para 1 em 1999 e estima que será de cerca de 100 para 1 em 2019. Isto não ocorre por falta de recursos econômicos, mas pelas incuráveis deficiências estruturais do capitalismo. É claro que ao longo de quase um século e meio o capitalismo passou por profundas transformações, complexificando suas estruturas e adquirindo novas determinações. Lenin mostrou no seu “ensaio popular” sobre *O Imperialismo* que este é uma fase histórica nova, uma superação dialética do estágio anterior. As relações essenciais do modo de produção capitalista expostos por Marx são repostos, mas Lenin mostra – fiel à dialética materialista e contra qualquer visão linear-abstrata do desenvolvimento histórico – que “o capitalismo só se transformou em imperialismo” quando chegou a “um

determinado grau, muito elevado do seu desenvolvimento, quando algumas das características fundamentais do capitalismo começaram a transformar-se no seu oposto” [OC, v. 27: 404-05]. Não se trata de uma evolução gradual, mas de um desenvolvimento contraditório mediante a “*transformação em seu contrário*”, pois “a livre concorrência é a característica fundamental do capitalismo e da produção mercantil em geral; o monopólio é precisamente o contrário da livre concorrência, mas esta começou a transformar-se em monopólio” [Ibid.]. Lênin mostra que essa nova fase não atenua mais agrava as contradições do capitalismo e que surgem novas forças sociais e políticas que podem unir-se ao proletariado na luta antiimperialista. Lenin já havia desenvolvido a categoria hegemonia, defendendo a formação de um bloco proletário-camponês na formação social russa; agora se ampliam as forças que podem ser aglutinadas em torno do proletariado na formação de blocos revolucionários: a luta de libertação nacional dos povos oprimidos em países coloniais e semicoloniais e o conjunto das forças antimonopolistas e antiimperialistas nos países de capitalismo dependente do imperialismo. O marxismo criador necessita hoje avançar nos estudos sobre a história real do desenvolvimento do modo de produção capitalista, descobrindo “por que?” e “como?” suas contradições internas se desenvolveram neste último século. É também indispensável desenvolver a teoria da transição socialista a partir da análise crítica da crise das pioneiras e difíceis experiências revolucionárias pós-capitalistas que surgiram no século XX. Já há importantes estudos sobre tais questões abrangentes e, na minha avaliação, as melhores análises marxistas (isto é, que recuperam as concepções teórico-metodológicas e a programática de Marx) tem se mostrado muito superiores aquelas que se apresentam como alternativas ou contrárias ao marxismo. É importante ter claro também que o modo de produção capitalista não se desenvolveu no vácuo histórico, mas no âmbito de formações sociais caracterizadas por estruturas sócio-econômicas e complexos políticos e ideio-culturais com diferenças muito importantes entre si. A revolução proletária é internacionalista, mas há um desenvolvimento desigual (não só econômico, mas também político, cultural, etc.) entre as formações sociais dos vários países: as revoluções proletárias devem desenvolver estratégias adequadas às especificidades nacionais; o que exige um imenso esforço teórico e prático-político, organizacional, etc. Trata-se de resgatar a perspectiva teórico-metodológica de Marx para estudar aquilo que ele não pôde observar e explicar, multiplicando investigações originais de modo a pôr o marxismo em dia com as realidades históricas do presente em processo; ou para retomar a frase em que Lênin destaca o essencial do estilo de trabalho de Marx: “fazer a análise concreta de situações concretas” [OC 31: 135]. Há um gigantesco trabalho teórico e prático a realizar para levar adiante o desenvolvimento criativo da revolução teórica que Marx iniciou, tornando-a apta a fundir-se com novas revoluções sociais.

<sup>i</sup> MEW – MARX-ENGELS-WERKE, Dietz Verlag, Berlin, 1990 (9ª. Auflage, 1ª Aufl. 1956).

<sup>ii</sup> MARX, Karl - “Ökonomisch-philosophische Manuskripte” [esc. Paris. 1844, pub. Moskva 1932], In: Marx und Engels Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin, 1975, Bd. 2.; Manuscritos Econômico-Filosóficos, trad. bras. de Jesus Ranieri, Boitempo, SP, 2004.

<sup>iii</sup> MARX, K. – Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf), 1857-1858, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskva, Dietz Verlag, Berlin, 1974 (3ª Auflage, 1ª 1939); trad. esp. de M. Murrms y P. Scaron, Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858, 3 v., Siglo Veintiuno, México, 1987 (18ª ed., 1ª 1971).

<sup>iv</sup> FOSTER, John Bellamy – Marx’s Ecology: Materialism and Nature, Monthly Review Press, New York, 2000; trad. Mª T. Machado, Civilização Brasileira, RJ, 2005.

<sup>v</sup> MESZÁROS, Istvan - Beyond Capital, Merlin Press, London, 1995; trad. bras. de P. Castanheira e S. Lessa, Boitempo, SP, 2002.

<sup>vi</sup> LENIN, V. I. - Obras Completas en 55 vols., Progreso, Moscú, 1981 ss., traducción al español.

<sup>vii</sup> LUKÁCS, Györg - Die Zerstörung der Vernunft [Berlin 1953 und Budapest 1959], In: Georg Lukács Werke [abrev. GLW], Band. 9, Luchterhand Verlag, Frankfurt am Mein, 1986, Sechster Kapitel; Asalto a la Razón, trad. de Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1967, cap. 6.

---

<sup>viii</sup> SCHILICK, Moritz – “El Viraje de la Filosofía” [Wien, 1930], In: Ayer, A. J. (comp.) – El Positivismo Lógico [Chicago 1959], trad. L. Aldama et al., Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (3ª ed., 1ª 1965).

<sup>ix</sup> Carnap, Rudolf – “Logical Foundations of the Science”, In: International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1955, p. 49 e 59.

<sup>x</sup> KEYNES, John M. – “The End of Laissez-Faire” [1926], In Essays in Persuasion, W. W. Norton & Co., London, 1963 (1ª pub. 1932).

<sup>xi</sup> HEGEL, Georg W.F. – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte [*post mortem*, Berlin 1837], In: Hegel’s Werke in 20 Bänden, Herausgegeben [abrev. Hrsg.] von E. Moldenhauer und K. Michel, Suhrkamp, F., 1986, Bd. 12, S. 21, trad. de M. Rodrigues e H. Harden, Filosofia da História, Ed UnB, Brasília, 1995, p. 18.

<sup>xii</sup> LUKÁCS, Györg - Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Hrsg. von Frank Benseler, In: GLW, “Ester Teil: Die gegenwärtige Problemlage”, Bd. 13, SS. 325-692 und “Zweiter Teil: Die wichtigsten Problemkomplexe”, Bd. 14, 763 SS; trad. integral italiana de Alberto Scarponi: Per una Ontologia dell’Essere Sociale, Riuniti, Roma, 1976 (v. I 411 pp. + “Introduzione” de A. Scarponi XVI pp) e 1981 (II\* e II\*\* 813 pp.). Id. Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins – Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie, Werke Bd. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt am Mein, 1986, SS. 7-324; trad. bras. de Lya Luft e R. Nascimento, Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social – Questões de Princípio para uma Ontologia Hoje Tornada Possível, Boitempo SP, 2010 (415 pp. Introdução de Nicolas Tertulian).

<sup>xiii</sup> POPPER, Karl – The Logic of Scientific Discovery, Hutchinson, London, 1972 (3ª ed., 1ª 1959), p. 40; trad. bras. de O. S. da Motta L. Hegenberg, Cultrix, SP, 1975, p. 42. O livro retoma teses que foram expostas pela primeira vez em Logik der Forschung [Lógica da Investigação], Julius Springer Verlag, Wien, 1934, (ao qual até agora não tive acesso).

<sup>xiv</sup> POPPER, Karl – Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, London, 1972 (4ª ed., 1ª 1963), esp. cap. 16, cit. p. 339; trad. bras. de Sérgio Bath: Conjecturas e Refutações, Ed. da UnB, Brasília, 1982 (2ª ed., 1ª 1972), p. 370; os outros livros evocados são: Id. The Open Society and Its Enemies, 2 v., Routledge and Kegan Paul, London, 1966 (5ª ed., 1ª 1945); trad. de M. Amado, A Sociedade Aberta e seus Inimigos, Itatiaia/Edusp, Belo Horizonte/SP, 1974; Id. The Poverty of Historicism, Routledge and Kegan Paul, London, 1957; trad. de O. S. da Motta L. Hegenberg, A Miséria do Historicismo, Cultix/Edusp, SP, 1980.