



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CESAR MANGOLIN DE BARROS

MARXISMO E HISTÓRIA:
O SENTIDO DE ESSÊNCIA E NECESSIDADE NA OBRA DE
MATURIDADE DE MARX

CAMPINAS

2017

CESAR MANGOLIN DE BARROS

**MARXISMO E HISTÓRIA: O SENTIDO DE ESSÊNCIA E NECESSIDADE
NA OBRA DE MATURIDADE DE MARX**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. João Carlos Kfourí Quartim de Moraes

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO CESAR MANGOLIN DE BARROS, E ORIENTADO PELO PROF. DR. JOÃO CARLOS KFOURI QUARTIM DE MORAES

João Carlos Kfourí de Moraes

CAMPINAS

2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

B278m Barros, Cesar Mangolin de, 1972-
Marxismo e história : o sentido de essência e necessidade na obra de maturidade de Marx / Cesar Mangolin de Barros. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Materialismo histórico. 2. Essência (Filosofia). 3. Necessidade (Filosofia).
4. Acaso. I. Moraes, João Carlos Kfourti Quartim de, 1941-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Marxism and history : the sense of essence and necessity from in works of maturity of Marx

Palavras-chave em inglês:

Historical materialism Essence

(Philosophy) Necessity

(Philosophy) Chance

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

João Carlos Kfourti Quartim de Moraes [Orientador]

Armando Boito Júnior

Sávio Machado Cavalcante

Gustavo Andrés Caponi

Mauro Castelo Branco de Moura

Data de defesa: 09-05-2017

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 09 de maio de 2017, considerou o candidato Cesar Mangolin de Barros aprovado.

Prof. Dr. João Carlos Kfourri Quartim de Moraes (orientador)_____

Prof. Dr. Armando Boito Jr. (UNICAMP) _____

Prof. Dr. Sávio Machado Cavalcante (UNICAMP) _____

Prof. Dr. Gustavo Andrés Caponi (UFSC) _____

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)_____

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Dedico este trabalho:

Aos comunistas do Brasil.

Aos meus pais (Maria Bernadete Mangolin e Edmundo de Barros Filho), que se conheceram na década de 1960, operários da indústria química do ABC paulista e que criaram quatro filhos com todas as dificuldades e contradições próprias do nosso processo histórico recente. Nosso berço proletário tornou o encontro com os escritos de Marx e Engels, ao mesmo tempo, assustadoramente reveladores e muito familiares...

À minha companheira Ruth Previati da Silva e sua (e desde 2004, nossa!) filha Maria Luísa Previati: me ensinaram novas escalas do que chamamos de amor e de solidariedade. Formamos uma comunidade perfeita e, para mim, imprescindível!

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar e especialmente ao camarada, professor e amigo João Quartim de Moraes, que orientou pacientemente este trabalho: indicou os caminhos a seguir, leu, anotou, indicou obras de referência e gastou ainda muitas e muitas horas em conversas pessoalmente, ao telefone ou por correio eletrônico. Um grande privilégio mesmo! Além do grande respeito e admiração que tenho por sua vida de luta e militância comunista. Sinto não estar à altura de corresponder a todas as expectativas e possibilidades do tema e, assim, (e não é mera formalidade) assumo todas as deficiências e insuficiências contidas aqui, com a promessa de continuar a pensar nisso tudo e produzir sobre.

Também agradeço ao professor Armando Boito, que esteve na banca de qualificação e que foi sempre disponível para minhas demandas, além de ser uma referência teórica desde os tempos da graduação. Ao Decio Saes, um bom amigo e que foi meu orientador no mestrado: tive a sorte de ter dois grandes intelectuais brasileiros como orientadores (no mestrado e no doutorado). Dois intelectuais que conheci primeiro através da história recente do Brasil e dos textos por eles produzidos para somente depois conhecê-los pessoalmente. Tenho certeza de que o contato com eles foi o melhor aprendizado desses anos.

Agradeço aos professores Mauro Castelo Branco de Moura, Sávio Cavalcante e Gustavo Caponi por terem aceitado o convite de participação na banca.

Aos lutadores e lutadoras do Brasil e ao aprendizado que tive na militância comunista nessas últimas décadas: não há universidade que ofereça maior qualidade! Mas agradeço sinceramente à Unicamp e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, onde fui acolhido e sempre muito bem tratado. Ainda que tardiamente, é uma grande alegria poder acessar uma universidade pública e do nível da Unicamp.

Por fim, agradeço aos familiares todos, Ruth, Maria Luísa, meus pais, minhas irmãs (Paula e Flávia), cunhados, sobrinhos, amigos: participantes de muitas conversas, das alegrias e das angústias.

“[...] toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”

Karl Marx.

RESUMO

O objetivo do trabalho é discutir o sentido de essência e necessidade a partir das obras de maturidade de Marx e Engels. Para tanto, tratamos da lógica objetiva da história desenvolvida por eles, pensando separadamente os processos de reprodução de um modo de produção e de transição de um modo de produção a outro. No caso da reprodução de um modo de produção, operamos particularmente com os sentidos de essência, fenômeno e aparência. No caso dos processos de transição, discutimos o sentido de necessidade, possibilidade e o papel objetivo do acaso nos processos históricos, criticando e rejeitando tanto a teleologia idealista (presente nas versões economicistas e as centradas numa suposta “essência humana”), quanto a indeterminação radical do devir histórico, presente, por exemplo, no “materialismo do encontro”, do último Althusser.

PALAVRAS-CHAVE: Materialismo Histórico; Essência; Necessidade; Acaso.

ABSTRACT

The objective of the work is to discuss the sense of essence and necessity from the works of maturity of Marx and Engels. For this, we deal with the objective logic of history developed by them, thinking separately of the processes of reproduction of a mode of production and of transition from one mode of production to another. In the case of the reproduction of a mode of production, we operate particularly with the senses of essence, phenomenon and appearance. In the case of transition processes, we discuss the sense of necessity, possibility, and the objective role of chance in historical processes, criticizing and rejecting both idealist teleology (present in the economicist versions and those centered on a supposed "human essence"), as well as indeterminacy radical of the historical becoming, present, for example, in the "materialism of the encounter" of the last Althusser.

KEYWORDS: Historical Materialism; Essence; Necessity; Chance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – O SENTIDO DE ESSÊNCIA NA OBRA DE MATURIDADE DE MARX .	18
I.1. POR QUE NÃO O JOVEM MARX?.....	18
I.1.1. ESSÊNCIA NAS OBRAS DE JUVENTUDE DE MARX	19
I.1.2. O SENTIDO DE ESSÊNCIA NO JOVEM MARX.....	26
I.2. ESSÊNCIA NAS OBRAS DE MATURIDADE DE MARX?.....	27
I.2.1. ESSÊNCIA E FENÔMENO	33
I.2.2. ESSÊNCIA, FENÔMENO E APARÊNCIA.....	34
I.3. ESSÊNCIA, ESTRUTURA E MODO DE PRODUÇÃO.....	36
I.3.1. MODO DE PRODUÇÃO E FORMAÇÃO SOCIAL.....	40
I.3.2. DOIS OBJETOS DISTINTOS: A REPRODUÇÃO E A TRANSIÇÃO	41
I.3.2.1. O MODO DE PRODUÇÃO CONSTITUÍDO.....	42
I.3.2.2. A TRANSIÇÃO DE UM MODO DE PRODUÇÃO A OUTRO.....	42
CAPÍTULO II – NECESSIDADE, ACASO E POSSIBILIDADE	44
II.1. NECESSIDADE E POSSIBILIDADE	44
II.2. ACASO.....	47
II.2.1. CONCEPÇÕES SUBJETIVAS.....	51
II.2.2. CONCEPÇÕES OBJETIVAS.....	52
II.2.3. AS CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E O ACASO.....	54
II.3. POR UMA DEFINIÇÃO MARXISTA DE ACASO	56
II.3.1. A RELAÇÃO ENTRE NECESSIDADE, POSSIBILIDADE E ACASO.....	58
CAPÍTULO III - APARÊNCIA COMO OPOSIÇÃO À ESSÊNCIA	62
III.1. APARÊNCIA E IDEOLOGIA	67

III.2. OS QUATRO PRIMEIROS CAPÍTULOS DE <i>O CAPITAL</i> : DAS RELAÇÕES DE TROCA DE VALORES DE USO AO DINHEIRO COMO FINALIDADE	73
III.3. IDEOLOGIA, ESTRUTURA JURÍCO-POLÍTICA E OS APARELHOS IDEOLÓGICOS..	77
III.3.1. O PAPEL DOS APARELHOS IDEOLÓGICOS	82
CAPÍTULO IV - DUAS QUESTÕES PRELIMINARES: A TELEOLOGIA E A INDETERMINAÇÃO RADICAL	86
IV.1. A TELEOLOGIA.....	87
IV.1.1. DOIS EXEMPLOS DE MARX.....	88
IV.1.2. EXEMPLOS DE ENGELS.....	97
IV.1.3. OS MARXISMOS.....	101
IV.2. ALTHUSSER E O MATERIALISMO DO ENCONTRO	107
CAPÍTULO V – NECESSIDADE, POSSIBILIDADE E ACASO NA TRANSIÇÃO	115
V.1. A DETERMINAÇÃO EM ÚLTIMA INSTÂNCIA DA ESTRUTURA ECONÔMICA E O PAPEL DO DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS E DA LUTA DE CLASSES NA TRANSIÇÃO	116
V.1.1. A DETERMINAÇÃO EM ÚLTIMA INSTÂNCIA DO ECONÔMICO	116
V.1.1.1 NA REPRODUÇÃO	118
V.1.1.2. NA TRANSIÇÃO	124
V.1.2. O DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS.....	129
V.1.3. A LUTA DE CLASSES	136
V.2. TRANSIÇÃO E ACASO	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA TELEOLOGIA MATERIALISTA.....	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	165

INTRODUÇÃO

Marx escreveu que “[...] toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (Marx, 1988, vol. 5, p.253). Não seria demais arriscado afirmar, portanto, que ao desenvolver a ciência da história, ou o materialismo histórico, Marx, como um “homem de ciência” (como disse Engels, 1984i), compreendia como sua atividade ir para além das aparências e descobrir os traços essenciais da dinâmica histórica. No discurso diante do túmulo de Marx, Engels disse ainda que “assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana” e também a “lei específica que move o atual modo de produção capitalista e a sociedade burguesa criada por ele” (Engels, 1984i, p.171-172). Essas duas notáveis descobertas podem ser expressas teoricamente em dois conjuntos de “leis”: um deles, que trata da lógica objetiva da sucessão dos modos de produção ao longo da história; o outro, da reprodução de um modo de produção.

Engels fala de “lei”, mas podemos compreender a partir da introdução à *Dialética da Natureza* (1983, p.27-41) que, para o marxismo, lei não tem o mesmo significado que possuía, por exemplo, para a física de Newton (segundo a qual, com exceção do primeiro impulso criador, todo o resto seria eterno e imutável), ou para o materialismo mecânico e determinista do século XVIII. Essa compreensão de “lei” foi superada ainda pelo idealismo alemão: Kant implodiu a teoria cosmológica perene e imutável de Newton, introduzindo a ideia de que o sistema solar possuía

movimento, tinha sua própria história e que tenderia, inclusive, a perecer (a mesma ideia aparece em Engels, 1983, p.31 e Engels, 1984j, p.137). Hegel, por sua vez, concebeu um sistema objetivo do desenvolvimento da história, da natureza e do espírito como processo, como movimento, como transformação e buscou a conexão íntima desse processo, ainda que na perspectiva da sua filosofia idealista. Engels reconhece o mérito e a importância de Hegel ter colocado em questão e demonstrado “a existência de leis internas que guiam tudo aquilo que a primeira vista se poderia acreditar como obra do cego acaso” (Engels, 1984j, p.137).

Nosso objetivo é discutir o sentido de essência e necessidade *a partir* das obras de maturidade de Marx e Engels. Tal recorte temático, porém, nos coloca diante da lógica objetiva da história desenvolvida por eles, pensando separadamente os processos de reprodução de um modo de produção e de transição de um modo de produção a outro. Dizemos *a partir* (em itálico) das obras de maturidade de Marx e Engels para reforçar que não pretendemos uma leitura extrativa ou depurativa, capaz de eliminar desvios e retirar dali, de forma cristalina, a teoria pura. É a tentativa de compreender *o que está ali* e desenvolver *a partir dali* o tema, procurando manter a fidelidade aos textos, com uma postura crítica e com o auxílio dos desenvolvimentos do próprio marxismo, de outras ciências e também à luz dos acontecimentos históricos.

No primeiro caso, o da reprodução de um modo de produção, operamos particularmente com os sentidos de essência, fenômeno e aparência na referida fase de maturidade de Marx e Engels. Partindo da frase de Marx sobre o papel da ciência, o objetivo do trabalho científico é ir para além da aparência - *erscheinungsform* - e captar a essência - *wesen* -, ou os traços essenciais do processo histórico. Pensamos que a partir da reflexão sobre o sentido de essência e sobre o que Marx chamou aí de aparência podemos tratar de aspectos fundamentais da reprodução. Em nossa compreensão o que Marx chama de essência ou traços essenciais nas obras de maturidade se refere diretamente ao conceito de modo de produção, portanto, um

sentido totalmente diferente daquele que aparece nas obras de juventude. Ir para além da aparência não é simplesmente uma operação do conhecimento. A teoria construída pela economia vulgar, por exemplo, não é a aparência, mas seu efeito. Portanto, aparência precisa ser definida na sua relação com o par essência – fenômeno. A aparência é o ponto de partida da economia vulgar: um conhecimento construído sobre um objeto falso, embora real (com existência material, ou seja, não é uma ilusão, uma fantasia). Em nossa compreensão, aparência significa um aspecto da realidade, um fenômeno, que é tomado como sendo o único traço essencial e determinante da vida social. Aparência seria, então, mais que um problema apenas do processo de conhecimento: seria a base para um conjunto de representações deformadas da própria realidade, o que liga a aparência ao conceito de ideologia.

No caso dos processos de transição, podemos encontrar pelo menos três maneiras de enfrentar o problema da lógica objetiva da história dentro do marxismo: a primeira delas é a que fixa teleologicamente o devir histórico, seja pela sucessão de modos de produção que obedeceria a uma escala ascendente, através de etapas sucessivas e necessárias, rumo a um fim da história, seja pela compreensão desse momento final como a realização de uma suposta essência humana que estaria alienada. A segunda maneira de tratar o problema da transição tende a reduzir os processos de transformação social a um nível extremo de indeterminação, que acaba por lançar no caos o devir histórico. A terceira maneira é a que propomos neste trabalho, que não se resume em tentar encontrar o meio termo entre essas posições aparentemente extremas e opostas, mas procura pensar a lógica objetiva da reprodução e da transição dos modos de produção a partir das obras de maturidade de Marx e Engels, rejeitando a teleologia idealista e discutindo o sentido de necessidade, possibilidade e o papel objetivo do acaso nos processos históricos.

As “leis” próprias da reprodução e da transição não se referem à determinação antecipada do resultado final de qualquer processo, mas à existência objetiva do movimento contraditório, que é tendencial e que abre um determinado

leque de possibilidades que podem ou não se concretizar. Longe do determinismo mecânico, o que temos é a interação de necessidade, possibilidade e acaso. É possível, portanto, pensar a lógica objetiva da transição sem cair, de um lado, na teleologia idealista e, de outro, numa teoria da indeterminação radical do devir histórico.

A organização e divisão do trabalho em cinco capítulos pretendeu encadear os temas da maneira mais clara e objetiva possível.

O primeiro capítulo tem como objetivo definir o sentido de essência nas obras de maturidade de Marx. Foi preciso dividi-lo em duas partes: na primeira, tentamos justificar a exclusão das chamadas obras de juventude de Marx, nas quais encontramos uma concepção de essência totalmente distinta daquela das obras de maturidade. Isso foi feito destacando as referências teóricas do jovem Marx e através da análise de algumas das obras desta fase. A segunda parte está dedicada à discussão do sentido de essência a partir das obras de maturidade. Não há, de maneira explícita, uma definição de essência nesta fase de Marx, ao contrário das obras de juventude, nas quais o tema é mais recorrente. Nossa compreensão é que Marx abandona o antropologismo juvenil e, com ele, a ideia de uma essência humana. Nas obras de maturidade, portanto, não há qualquer concepção metafísica de essência. O que deve ser compreendido pelo termo é a articulação das estruturas que formam um modo de produção específico e determinam seus traços essenciais.

O segundo capítulo procura definir a relação entre necessidade, acaso e possibilidade. O conceito de acaso em particular exigiu um esforço maior para que pudéssemos chegar a uma definição materialista e objetiva.

A oposição entre essência e aparência é o tema do terceiro capítulo. Vamos tratá-la tomando como base o modo de produção capitalista. Em nossa compreensão, o efeito da aparência é uma deformação da essência, ou seja, aparência é um fenômeno que é tomado como sendo a própria essência. Três pontos importantes decorrem daí: primeiro, que o efeito da aparência gera uma deformação da essência, visto que as relações sociais são vividas a partir de representações deturpadas da

própria realidade; segundo, o efeito da aparência pode ser associado ao conceito de ideologia e, portanto, o efeito da aparência auxilia a reprodução do modo de produção; terceiro, o fenômeno tomado como a essência no modo de produção capitalista é a circulação (ou as relações mercantis), que é a base material da construção ideológica.

O quarto e o quinto capítulos têm como centro a relação de oposição e interação entre necessidade, possibilidade e acaso. Utilizamos o capítulo IV para fazermos a crítica da teleologia idealista e também da indeterminação radical do devir histórico. Na primeira parte do capítulo, utilizamos exemplos da presença da teleologia idealista nas obras de maturidade de Marx e Engels e nas correntes economicistas do marxismo. Na segunda parte, a crítica à indeterminação radical do devir histórico foi feita utilizando como base a obra do último Althusser e seu “materialismo do encontro”. No capítulo V discutimos a necessidade e o acaso nos processos de transição de um modo de produção a outro. Para não cairmos nem no fatalismo econômico, nem na indeterminação radical e caótica da realidade, tratamos o que chamamos de abertura de um leque de possibilidades para a transição como resultado da dinâmica da reprodução e de suas contradições derivadas. No capítulo V, portanto, em primeiro lugar, aparece o papel da determinação em última instância da estrutura econômica para, na sequência, tratarmos do desenvolvimento das forças produtivas, da contradição com as relações sociais de produção e do papel da luta de classes. O movimento tendencial próprio da reprodução do modo de produção e suas contradições derivadas abrem possibilidades para a transição, mas não determinam seu resultado final, ou seja, o novo modo de produção. Essa dinâmica nos permite pensar numa teleologia materialista.

As referências bibliográficas principais são as obras de Marx e Engels a partir da década de 1850, mas buscamos fundamentação para a argumentação principalmente em *O Capital*. De acordo com a disposição dos temas, recorreremos ainda às obras de autores marxistas e outros exteriores ao marxismo, seja para

melhor demarcar ou situar nossa compreensão sobre algum conceito – por exemplo, explicitar as variações de essência e de acaso através de alguns exemplos da tradição filosófica -, seja para tomar contribuições que auxiliaram na resolução de parte dos problemas enfrentados. Por exemplo, em torno do conceito de acaso, as contribuições dos materialistas antigos (Epicuro em particular), a teoria da evolução de Charles Darwin e os avanços da pesquisa genética e a discussão atual da biologia sobre os conceitos de função e desenho.

CAPÍTULO I

O SENTIDO DE ESSÊNCIA NA OBRA DE MATURIDADE DE MARX

I.1. POR QUE NÃO O JOVEM MARX?

Concordamos com a tese de Althusser (1967) de um corte epistemológico que separa as obras de juventude de Marx das obras nas quais o materialismo histórico é desenvolvido. Marx não “supera”, no sentido hegeliano, sua problemática anterior: ele rompe com ela e dá início a uma teoria totalmente nova, ou seja, a uma nova ciência (o materialismo histórico) e a uma nova filosofia (o materialismo dialético).

A ruptura que separa as duas fases pode ser estudada analisando a mudança de problemática de um momento a outro, entendida aqui como as questões levantadas pelo autor diante do seu objeto de estudo.

As obras de juventude estão marcadas pela problemática própria do humanismo teórico e, conseqüentemente, pela centralidade do humano, com larga influência da filosofia idealista alemã. Sendo válido tal pressuposto, podemos afirmar que é a busca de uma essência do homem e de sua realização que está em questão. Nas obras de maturidade, o ponto de partida de Marx está na análise das relações econômicas, compreendidas como estrutura determinante das demais em última instância.

Há conceitos distintos para cada fase: nas obras de juventude aparecem como centrais uma ideia de essência humana e os conceitos de alienação, emancipação humana, emancipação política, sociedade civil e sociedade política, um determinado papel atribuído ao Estado etc.; a partir da metade da década de 1840 outros conceitos adquirem importância dentro da produção teórica de Marx e Engels: relações sociais de produção, forças produtivas, modo de produção, luta de classes, formação econômica como processo histórico-natural, os humanos como criaturas e suportes dessas relações, estruturas (econômica, jurídico-política e ideológica), revolução, uma nova concepção do Estado, fetichismo (ideologia), enfim, conceitos novos e distintos do período anterior.

O sentido de essência também será distinto nas duas fases: na juventude, essência aparece como atributo do humano, ainda que alienada. Nas obras de maturidade, o essencial é o resultado da articulação das estruturas, portanto, o próprio modo de produção. Em cada uma das fases temos distintas teorias da história, que por sua vez, determinam práticas políticas também distintas. Vale expor sinteticamente as teses principais dessa fase de juventude de Marx, tendo como centro a ideia de essência humana, para melhor demarcar a distinção apontada até aqui com relação às obras de maturidade.

I.1.1. ESSÊNCIA NAS OBRAS DE JUVENTUDE DE MARX

A essência do homem no jovem Marx aparece de duas maneiras: como liberdade e razão (1840-42) e como ser comunitário (1843-45)

Na primeira fase, a essência do homem é a liberdade e essa liberdade para a qual o humano está voltado é também razão: “A liberdade é a tal ponto a essência do homem que mesmo seus opositores a reconhecem, posto que a combatem” (Marx, 2006, p.42). Assim como a razão, que “sempre existiu, só que nem sempre na forma

racional” (Marx, 2010a, p.71), também a liberdade sempre existiu historicamente, “às vezes como uma prerrogativa particular, outras como um direito geral” (Marx, 2006, p.46). No Estado moderno, espaço da liberdade jurídica, moral e política, liberdade e razão se realizariam no “Estado da natureza humana” (Marx, 1969c, p.199).

“A verdadeira educação ‘pública’ realizada pelo Estado encontra-se na existência racional e pública do Estado; o Estado em si educa seus membros, tornando-os seus membros, convertendo os objetivos do indivíduo em objetivos gerais, o instinto bruto em inclinação moral, independência natural em liberdade espiritual”. (Marx, 1969c, p.193)

Essa concepção leva a uma prática política com objetivo bastante preciso: a emancipação humana, que significa a realização da sua essência, somente poderia ser conquistada através do Estado moderno, na medida em que este cumprisse seu papel histórico. Tal objetivo teria como instrumento privilegiado a crítica ao Estado através da imprensa. Para Marx, a “essência da imprensa livre é a essência característica, razoável e ética da liberdade” (p.51), e conclui mais adiante: “o que é bom para o humano somente pode ser uma realização da liberdade” (Marx, 2006, p.52).

“A imprensa livre é o olhar onipotente do povo, a confiança personalizada do povo nele mesmo, o vínculo articulado que une o indivíduo ao Estado e ao mundo, a cultura incorporada que transforma lutas materiais em lutas intelectuais e idealiza suas formas brutas. [...] A imprensa livre é o espelho intelectual no qual o povo se vê, e a visão de si mesmo é a primeira condição da sabedoria.” (Marx, 2006, p.60)

Segundo Althusser (1967, p.230), para o Marx dessa fase “o homem não é liberdade a não ser como razão. A liberdade humana não é nem o capricho, nem o determinismo do interesse, mas como queriam Kant e Fichte, autonomia, obediência

à lei interior da razão.” Althusser não desenvolve mais claramente as influências de Kant e Fichte às quais se refere em seu texto, mas é possível acrescentar que há uma influência muito mais importante de Fichte que de Kant. Embora o primeiro filósofo receba grande influência do segundo, as questões políticas possuem diferenças sensíveis entre os dois.

Há elementos da teoria de Fichte que são encontrados nas obras do jovem Marx. Embora na segunda fase a referência direta seja Feuerbach e Hegel, é necessário reconhecer a influência de Fichte também sobre esses autores em temas como a essência comunitária do humano, a autoconsciência que deve ser alcançada e somente pode sê-lo na relação com os outros, o par liberdade e razão, o papel dos intelectuais na educação do povo e o papel atribuído ao Estado.

Um aspecto em particular é a associação entre conhecimento e ação prática: “Toda ciência é fundamento da ação; uma ciência vazia, sem nenhuma referência à prática, não há” (Fichte, 1973, p. 173). A consequência dessa afirmação é o papel de “duas categorias sociais fundamentais”: o povo e os teóricos. Para o “primeiro existe somente aquilo que funda imediatamente a ação; aos últimos compete a visão prospectiva: são livres artistas do futuro e de sua história, lúcidos arquitetos do mundo, a partir do primeiro, tomado como matéria sem consciência” (Fichte, 1973, p.173). Impossível não perceber algo similar ao papel atribuído por Marx à filosofia e ao proletariado, na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, como veremos mais abaixo.

De acordo com Dudley (2013, p.140-141).

“O *insight* de Fichte essencialmente culmina com a dedução transcendental da noção aristotélica de que os seres humanos são animais políticos. [...] Uma consequência é o oposto da prioridade que Kant deu à moralidade em vez da política. Para Kant, a liberdade

é uma capacidade metafísica que precisa ser postulada para dar conta de nossa experiência da obrigação moral. [...] Para Fichte, no entanto, a liberdade não é um dado metafísico, mas sim uma condição que somente pode ser desfrutada em comunidades que desenvolvem certas características essenciais”.

Para Kant, a finalidade da política, da religião e da educação é servir e sustentar a moralidade individual; para Fichte, a liberdade individual somente pode ocorrer se todos são livres e isso depende não apenas das questões políticas, mas também das econômicas: “sem um nível apropriado de recursos e oportunidades as pessoas não são livres no sentido pleno” (Dudley, 2013, p.141).

A passagem de Marx à segunda fase é resultado da compreensão de uma contradição entre a essência (razão) e a existência (desrazão) do Estado.

“A razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional. O crítico pode, portanto, tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das próprias formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever ser e seu fim último. Agora, no que se refere à verdadeira vida, justamente o Estado político, em todas as suas formas modernas, inclusive onde ele ainda não está imbuído conscientemente das exigências socialistas, implica as exigências da razão. Mas ele não fica nisso. Ele presume em toda parte que a razão é realidade. Mas igualmente em toda parte, ele incorre na contradição entre sua destinação ideal e seus pressupostos reais.” (Marx, 2010a, 71-72)

Ao longo da história, “séculos de barbárie” (p.66) geraram um “ser humano desumanizado” (p.67) pelo despotismo, cujo “sentimento” da liberdade teria que ser despertado novamente para transformar a sociedade “numa comunidade humana que visa aos seus fins supremos, a saber, num Estado democrático.” (p.65). Marx escreveu a Ruge: a “nossa parte nisso tudo é trazer o velho mundo inteiramente à luz do dia e dar uma conformação positiva ao novo

mundo”. Tratava-se de fazer chegar à luz ou “ao mundo o produto que o presente carrega no seu ventre.” (Marx, 2010a, p.69-70).

É Feuerbach quem vai permitir “pensar essa contradição, mostrando na desrazão a alienação da razão e nessa alienação a história do homem, ou seja, sua realização”. (Althusser, 1967, p. 231).

“A reforma da consciência consiste unicamente no fato de deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, explicando-lhe suas próprias ações. Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião. Portanto, nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. Ficará evidente, então, que o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente. Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da realização das ideias do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência.” (Marx, 2010a, 72-73)

De 1843 a 1845, portanto, a essência desloca-se da liberdade e da razão para o ser comunitário de Feuerbach, que fornece, ainda, um conceito essencial desta fase: a alienação¹. Um ser que somente se realiza nas relações com os outros humanos e com os objetos da sua atividade: “(a natureza exterior ‘humanizada’ pelo trabalho). Ainda aí a essência do homem funda a história e a política”. (Althusser, 1967, p. 232).

Em *A questão Judaica*, de 1843, Marx trata de dois processos distintos de emancipação: a emancipação política e a emancipação humana (cf. Marx, 1969a, p.19,

¹O termo vai aparecer nas obras de maturidade de Marx. Mas particularmente em *O Capital*, alienação vai se referir diretamente ao produto do trabalho que é alienado do produtor e não mais a uma essência humana alienada, concepção que Marx abandona em favor e em decorrência do desenvolvimento do materialismo histórico, em particular, do conceito de modo de produção.

37). Nessa obra, Marx faz a crítica da sociedade burguesa, que realiza a emancipação política, mas mantém o humano dividido entre a sociedade política e a sociedade civil. É esse homem dividido entre a sociedade política e a sociedade civil que deve voltar à sua essência, como ser genérico, pela emancipação humana. A emancipação humana supera o conflito entre a “existência individual sensível e a existência genérica do homem.” (Marx, 1969a, p.63)

“Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em *ser genérico*, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas *forces propres* como forças *sociais* e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força *política*, somente então se processa a emancipação humana”. (Marx, 1969a, p.52)

Cabe notar, no que diz respeito ao conceito de essência, o início da formulação: “Somente quando o homem individual real *recupera em si* o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico”. O que significa o “em si” para nosso tema? Marx considera que o ser genérico (a essência humana) está implícito no homem real, é parte dele, como algo que apenas resta descobrir e libertar. É isso que fundamenta a história e a prática política, que superando o homem individual leva à emancipação humana.

Mas o parágrafo final do texto *A questão Judaica* deixa ainda sem resposta quais são os instrumentos para que o homem individual se converta em ser genérico. Embora esteja subentendida uma operação da consciência, o conteúdo teórico dessa atividade revolucionária ainda não aparece de forma nítida. Isso vai aparecer claramente apenas na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “A emancipação do alemão é a emancipação do homem. O cérebro desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a extinção

do proletariado, nem o proletariado pode ser abolido sem a realização da filosofia” (Marx, 1969b, p. 127).

A revolução, que começa no “cérebro do filósofo” (p.117), pode ser concretizada com o encontro de uma força espiritual (a filosofia) e uma força material (o proletariado). Por concentrar as contradições da sociedade burguesa, o proletariado emerge como única força material revolucionária, que não pode emancipar-se sem emancipar toda a sociedade. O papel da filosofia é desmascarar as formas “não santificadas” da autoalienação. “Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (Marx, 1969b, p.107)².

Marx passa longe de tratar das questões econômicas propriamente, encontro que apenas se realizará, de fato, nos chamados *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ou *Manuscritos de Paris*, de 1844. Neles, Marx reafirma o proletariado como a classe historicamente responsável pela retomada prática de sua essência do homem alienado de “si mesmo” e aponta o comunismo como o resultado dessa retomada:

²Aqui ocorre a influência de Fichte, como mencionamos mais acima, mas a de Feuerbach é escancarada, ainda que alguns autores, como Jesus Ranieri (na introdução aos *Manuscritos de Paris*, Marx, 2010b), ligados às obras de juventude de Marx tentem negá-la, mesmo com a afirmação de Engels, que assume que num certo momento todos eles foram feuerbachianos, no início de *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1974b). Tal polêmica parece ser resolvida se consideramos que não seria necessário apenas repetir Feuerbach para que qualquer autor possa ser considerado feuerbachiano, assim como ser marxista não significa apenas repetir Marx e Engels. O que Marx faz, mantida a mesma problemática de Feuerbach, é estender a crítica que este faz à religião a outras regiões, como ele mesmo escreveu na *Carta a Ruge* (trecho já citado): “Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião” (Marx, 2010a, p. 73). Como diz Althusser “[...] a *Antropologia* de Feuerbach pode vir a ser a problemática não somente da religião (*Essência do cristianismo*), mas também da política (*A questão Judaica*, o *Manuscrito de 43*), até mesmo da história e da economia (o *Manuscrito de 44*), sem deixar, no essencial, de permanecer uma *problemática antropológica*, mesmo quando a letra de Feuerbach já está abandonada e superada” (Althusser, 1967, p. 65). Parece ser exatamente isso que Marx afirma, como mencionado acima, logo no início da *Introdução*: “Na Alemanha, a crítica da religião chegou, no essencial, ao fim. A crítica da religião é a premissa de toda crítica”. (Marx, 1969b, p.105).

essa revolução humana é a solução do conflito e da contradição entre essência e existência. (cf. Marx, 2010b, p.105).³

O trabalho, que aparece como aspecto central da essência humana, representa a realização do homem: de si mesmo e do seu ser genérico. Uma vez alienado, o que o homem perde de si é sua vida genérica, sua essência, portanto. Isso gera o estranhamento (ou não reconhecimento) do homem em diversos aspectos: com relação à natureza; com relação a si mesmo; com relação aos demais homens e o ser genérico (cf. Marx, 2010b, p.84-85). A eliminação da propriedade privada significa, pois, o retorno do homem a sua vida humana (cf. p.106).

I.1.2. O SENTIDO DE ESSÊNCIA NO JOVEM MARX

Podemos afirmar que o sentido de essência nas obras de juventude de Marx está centrado no humano e inserido numa teoria antropológica, historicista e humanista.

A essência, ainda que alienada, é algo que pertence ao homem como gênero, como ser genérico. A história é o processo de objetivação da essência, através de uma determinada prática política. A história e a prática política se resumem à possibilidade ou à necessidade da realização da essência humana, ou seja, do encontro ou reencontro do humano consigo mesmo, com seu ser genérico.

A maneira como utiliza a ideia de essência, enfim, compreendida como a essência humana que deve se realizar historicamente, dá sentido e finalidade à história. Como sua oposição direta aparece o conceito de alienação, que expressa, ao

³Vale observar que o que Marx chama de “comunismo” em 1844 não é a mesma coisa que o próprio Marx da maturidade e a tradição marxista atribuem ao comunismo, como modo de produção, conceito que, aliás, nem havia aparecido nas formulações do período.

mesmo tempo, a existência da essência e sua não realização. É a superação desse impasse que coincide exatamente com a emancipação humana.

A teleologia⁴ na análise da história, ou do processo histórico, é patente e é a base de correntes do marxismo calcadas nos pressupostos teóricos e nas conclusões das obras de juventude de Marx, como a teoria desenvolvida por Lukács (1960). A perspectiva do fim da história e do papel messiânico do proletariado ganhou adeptos e foi, inclusive, estimulada nos textos do próprio Marx e de Engels, principalmente nas obras de transição da fase juvenil para a maturidade, como ocorre no *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848. A história teria um fim inscrito em seu processo, que deveria se realizar objetivamente pelo seu próprio desdobramento e das condições extremas (nesse caso, finais) características da sociedade burguesa, que gera o protagonista da revolução: o proletariado.

Podemos afirmar que Marx abandona esse sentido de essência humana nas obras de maturidade, porque o desenvolvimento do materialismo histórico rompe com esse viés antropológico, com a filosofia que lhe dá suporte e, portanto, com o tratamento teleológico da história e do seu fim, apesar de algumas reminiscências da fase juvenil persistirem nas obras de maturidade, embora sem representar mais o núcleo duro da sua argumentação.

I.2. ESSÊNCIA NAS OBRAS DE MATURIDADE DE MARX?

Não há nas obras de maturidade de Marx uma definição de essência. Podemos, porém, pensar num sentido de essência dessa fase a partir da compreensão do materialismo histórico e do materialismo dialético e com o auxílio de outros pensadores marxistas que acabaram por tratar desse tema diretamente. Essa

⁴No capítulo IV faremos a crítica do que chamamos de uma “teleologia idealista”, presente não apenas em algumas correntes do marxismo, mas inclusive em alguns momentos da obra de maturidade de Marx e Engels.

operação teórica permitirá a utilização de categorias que facilitarão a reflexão sobre a lógica objetiva da história e, portanto, pensar os processos de reprodução de um modo de produção e de transição de um modo de produção a outro. Particularmente categorias como fenômeno, aparência, necessidade e acaso.

Vale adiantar que essência e fenômeno são tratados aqui como uma unidade, visto que o fenômeno é parte da essência e não um elemento accidental que precisa ser posto de lado para que o conhecimento da essência ocorra, conforme a crítica que faz Althusser à teoria do conhecimento empirista. Tanto Althusser (1967a) quanto Saad Filho (2011) criticam a separação entre essência e fenômeno que leva à compreensão da essência como a parte fundamental de qualquer objeto, sendo que tudo o mais aparece como fenômeno – entendido, neste caso, como o que não é essencial. A essência não está “atrás ou sob os fenômenos”, nem sua identificação “demanda a retirada de um véu” (Saad Filho, 2011, p.22).

Portanto, a essência não pode ser a apreensão do que é fundamental de um dado qualquer, despido de sua parte inessencial. Esse equívoco conduz à conclusão de que o conhecimento seria resultado de um processo depurativo da realidade, que levaria o sujeito ao conhecimento da parte essencial do objeto.

“Todo o processo empirista de conhecimento reside, com efeito, na operação do sujeito chamada abstração. Conhecer é abstrair a essência do objeto real, cuja posse por um sujeito se chama então conhecimento. [...] A abstração empirista, que extrai do objeto real dado sua essência, é uma abstração real, que coloca o sujeito de posse da essência real”. (Althusser, 1967a, p.42)

Hegel e seu idealismo objetivo acrescenta ao par essência – fenômeno o movimento dialético e teleológico e, com isso, propõe uma compreensão diferente da encontrada em Kant sobre as coisas em si. O idealismo subjetivo de Kant (1959; 1999)

teria ficado “na metade do caminho, enquanto entendeu o fenômeno apenas no sentido subjetivo, e fixou fora dele a essência abstrata como a coisa em si, inacessível ao nosso conhecimento” (Hegel, 2012, p. 251).

“[...] o homem-em-si é a criança, cuja tarefa consiste em não persistir nesse em-si abstrato e não desenvolvido, mas em tornar-se também para si o que inicialmente é apenas em si, a saber, um ser livre e racional. Igualmente o Estado-em-si é o Estado ainda não desenvolvido, em que as diversas funções políticas, que residem no conceito do Estado, ainda não chegaram à sua constituição [que é] conforme ao conceito”. (Hegel, 2012, p. 244)

Mas, ao contrário do materialismo, Hegel afirma a identidade entre a realidade e o pensamento. Segundo Hegel, a “essência é o conceito enquanto conceito posto”. O ser persiste, mas a essência é o “ser enquanto aparecer em si mesmo”, não sua aparência. A essência “é o ser que foi para dentro de si” (Hegel, 2012, p.222-223).

“‘Todas as coisas têm uma essência’, com isso se declara que elas não são verdadeiramente aquilo como imediatamente se mostram. Também não está tudo resolvido com o simples circular de uma qualidade para outra, do qualitativo para o quantitativo, e vice-versa; mas há nas coisas algo permanente, e este é, antes de tudo, a essência”. (Hegel, 2012, p.223)

As coisas “como imediatamente se mostram” é o que ele chama de aparência. A definição da essência como o que é permanente carrega a ideia do inessencial semelhante ao empirismo, ao qual se refere Althusser, como visto mais

É importante salientar que Hegel também distingue os conceitos de aparência e fenômeno: “A existência, posta em sua contradição, é o fenômeno. Este não se deve confundir com a simples aparência. A aparência é a verdade mais próxima do ser, ou da imediatez.” (Hegel, 2012, p.250)

acima: a essência é o que a coisa é, despida de variações secundárias. Mas Hegel afirma que o inessencial é a compreensão exterior do ser, separado da essência (cf. 2012, p.226) e que, portanto, o

“inessencial está no modo da imediatez. [...] A esfera da essência torna-se, por isso, uma combinação ainda imperfeita da imediatez e da mediação. Nela tudo está posto de modo a referir-se a si e, ao mesmo tempo, a ser ultrapassado. [...] Por conseguinte, é a esfera da contradição posta; contradição que na esfera do ser é somente em si”. (Hegel, 2012, p.226)

O sentido de essência para o Marx da maturidade segue um caminho diferente do empirismo e do idealismo hegeliano. Para Marx, o pensamento é apenas o reflexo na mente do concreto, na forma de concreto pensado, da realidade expressa através de conceitos: abstrações reais que “partem da realidade material e revelam concretos universais” (Saad Filho, 2011, p.22).

“Por conseguinte, essência é, primeiro, uma categoria lógica que fornece as mediações básicas para a reconstrução do concreto no pensamento. Segundo, ela é a fonte real ou atual (em vez de apenas teórica ou ideal) dos particulares. Terceiro, ela é um resultado que emerge historicamente. [...] A análise sistemática da essência e de seu desenvolvimento ilumina as relações entre os particulares, e permite a introdução de conceitos que expressam essas relações, que são necessários para a reconstrução do concreto no pensamento.” (Saad Filho, 2011, p.22)

A realidade objetiva deve estar no processo de conhecimento “continuamente presente como pressuposto da representação” (Marx, 2011, p.55). Mas o processo de conhecimento não está relacionado diretamente à mesma ordem

de aparecimento do objeto real (processo histórico), assim como a sua exposição não obedece à ordem cronológica do objeto real. No *Posfácio* da 2ª edição do *Capital*, Marx distingue o método de exposição do método de pesquisa: este consiste em “captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima”; aquele (o método de exposição) é a exposição adequada do movimento real, a exposição do conhecimento obtido, portanto, a vida da matéria “espelhada idealmente” (1988, Livro 1, vol.1, p.26). O ponto de partida da exposição do resultado de sua pesquisa no *Capital* é a mercadoria – que ele chama “a forma celular da economia” (1988, Livro I, vol.1, p.18) -, mas não é o ponto de partida da análise e, portanto, do conhecimento do modo de produção capitalista. O ponto de partida da análise é a “produção de indivíduos socialmente determinada” (Marx, 2011, p.39), “produção em um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais” (Marx, 2011, p.41).

Na Introdução de 1857, Marx escreveu (2011, p.54):

“O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação”.

No prefácio da primeira edição do *Capital*, Marx afirma que seu objetivo é estudar “o modo de produção capitalista e as suas relações correspondentes de produção e circulação”. Assim como o físico que observa os processos naturais “onde eles aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras”, Marx escolhe a Inglaterra como “ilustração principal” para sua “explanação teórica”. Utiliza ainda termos das ciências biológicas para explicar o início da exposição da obra pela análise da mercadoria e de sua dificuldade: “o corpo desenvolvido é mais

fácil de estudar do que a célula do corpo” e “para a sociedade burguesa a forma celular da economia é a forma de mercadoria do trabalho ou a forma do valor da mercadoria”. A “faculdade de abstrair”, na análise das formas econômicas, aparece como o recurso ou instrumento principal, assim como servem os reagentes químicos e o microscópio nas ciências biológicas. (Marx, 1988, Livro I, vol.1, p.18)

Este último elemento é decisivo: a abstração real de que fala Marx é um instrumento do conhecimento, um recurso que somente pode ser operado através da “intuição e representação” do real e a partir das categorias que norteiam a análise, que a qualifica e lhe dá conteúdo e forma expositiva através de conceitos.

“[...] a totalidade concreta como totalidade de pensamento é, de fato, um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos”. (Marx, 2011, p.55)

A essência, compreendida a partir das obras de maturidade de Marx e desses pressupostos metodológicos, não pode ser um atributo do ser que deve se realizar historicamente, como a ideia de uma essência humana das obras de juventude. Na frase “se essência e aparência coincidissem não seria necessária a ciência (cf. Marx, 1988, Livro III, cap. XLVIII, p.253, vol.V), “essência” significa, sobretudo, o conjunto dos fenômenos e processos que determinam algum aspecto da realidade objetiva, que pode ser conhecido pelo trabalho intelectual que, a partir dos dados sensíveis da realidade (fenômenos), capta seus nexos causais, suas contradições, tendências, possibilidades. O sentido de essência nas obras de maturidade é, objetivamente, o conjunto articulado de elementos que determinam e delimitam o todo social, como a articulação das estruturas de um modo de produção, que determina que ele seja historicamente assim e não outra coisa.

I.2.1. ESSÊNCIA E FENÔMENO

No marxismo, essência e fenômeno formam uma unidade e não estão desligados um do outro na realidade concreta. Os fenômenos são manifestações da essência, revelam apenas parcialmente a essência e, por isso, não devem ser tomados isoladamente. Lênin (1955, p.110) assim expressa a relação entre fenômeno e essência: “O fenômeno é a essência em uma de suas determinações, em um de seus aspectos, um de seus momentos. A essência parece ser precisamente isso. O fenômeno é o reflexo (*Scheinen*) da própria essência”.

O conhecimento da essência não é o resultado da depuração da realidade de aspectos que não são essenciais, tampouco é próprio da razão e do espírito, desempenhando um papel criativo no mundo real, e, muito menos, a característica ontológica da humanidade, mesmo que alienada.

Os filósofos soviéticos Rosental e Straks (1965, p. 54) assim definem a relação entre fenômeno e essência:

“O fenômeno e a essência expressam a complexa unidade dos aspectos internos e externos dos objetos e processos da realidade objetiva. Enquanto categorias do conhecimento, refletem a unidade dialética dos graus sensível e racional do processo cognoscitivo, que revela a essência profunda das coisas, sobre a base da prática.”

É possível conhecer a essência de qualquer fenômeno, o que significa que é possível construir uma teoria da essência de qualquer fenômeno particular ou conjunto de fenômenos. Mas o mais importante é que apenas podemos compreender

6Traduzimos o texto de Lênin da edição francesa dos *Cadernos Filosóficos*. Traduzimos como “fenômeno” o que deveria ser traduzido como “aparência” (*appareance*) por causa da distinção entre os conceitos de aparência e fenômeno que realizamos no trabalho e será explicitada mais adiante. No texto citado, Lênin se refere ao conceito de fenômeno, o que justifica a tradução.

um fenômeno quando relacionado ao conjunto de fenômenos que formam a essência à qual pertence, ou seja, o fenômeno precisa ser explicado com relação à essência. Não há uma essência de um fenômeno que não seja a própria essência da qual tem origem e é parte.

I.2.2. ESSÊNCIA, FENÔMENO E APARÊNCIA

Afirmamos que o fenômeno compreende uma manifestação parcial da essência, sendo ele mesmo parte dela. Somente é possível conhecer um fenômeno tendo como referência a essência (por exemplo, estudar a circulação como fenômeno do processo produtivo capitalista), assim como é possível compreender a essência partindo da análise de um de seus fenômenos. Portanto, sendo parte e ao revelar parcialmente a essência, o fenômeno pode ser o ponto de partida para a sua compreensão.

Há determinados fenômenos, porém, que podem obstaculizar o conhecimento da essência. Nesses casos, o efeito é deformar a própria essência, ou seja, através dele não se chega à sua compreensão. A esse fenômeno deformador da essência damos aqui o nome de aparência.

Segundo Konstantinov (1965, p.309):

“A essência e o fenômeno não somente se acham unidos, mas também em oposição; nunca coincidem plenamente entre si. Tal contradição expressa as contradições internas dos objetos reais, que entram em diversas relações mútuas ao manifestar sua essência. Claro expoente da contradição entre a essência e o fenômeno é a aparência. A aparência é também uma manifestação da essência, mas uma manifestação unilateral, inadequada e, em certas ocasiões, inclusive deformada” (grifos nossos).

Em Rosental e Straks (1965, p.67) há algo que se aproxima dessa definição de Konstantinov. Os autores tratam a relação entre fenômeno e essência como uma unidade contraditória e também percebem a ocorrência da manifestação do fenômeno como uma deformação da essência, o que Konstantinov chamou de aparência.

A distinção conceitual parece bastante importante: o fenômeno, quando é expressão sensível da essência, é chamado apenas fenômeno; o fenômeno, quando é uma deformação da essência, é chamado aparência. Em nenhum dos dois casos deixa de ser fenômeno, ou seja, manifestação da própria essência. Porém, quando nos referimos aqui a uma deformação da essência, utilizaremos o termo aparência.

Em que consiste a deformação da essência e qual sua importância?

A aparência deforma a essência quando um fenômeno é compreendido como sendo a própria essência, obstaculizando o conhecimento do modo de produção. Essa capacidade de velar a essência do modo de produção tratando como tal um dos seus fenômenos cumpre importante papel no processo de reprodução do modo de produção e liga aparência ao conceito de ideologia.

O próprio Marx indica o caminho que corrobora nossa tese no capítulo XX do terceiro livro do *Capital*.

“O primeiro tratamento teórico do modo de produção moderno – o sistema mercantilista – partiu necessariamente dos fenômenos superficiais do processo de circulação, como eles estão autonomizados no movimento do capital comercial, e por isso captou apenas a aparência. Em parte porque o capital comercial é o primeiro modo de existência livre do capital em geral. Em parte por causa da influência preponderante que exerce no primeiro período de

revolucionamento da produção feudal, no período de surgimento da produção moderna. A verdadeira ciência da economia moderna só começa onde o exame teórico passa do processo de circulação para o processo de produção". (Marx, 1988, vol. 4, p.240)

Marx opera com os conceitos de fenômeno e aparência: ao analisar os fenômenos superficiais, captou-se apenas a aparência das relações sociais concretas. Isso se deve a questões teóricas e históricas, mas o fato principal é que essas condições levam seus estudiosos a tomarem como essência as relações mercantis e construírem a partir daí explicações da realidade.

O terceiro capítulo terá como objetivo apresentar como a aparência é um conceito de oposição ao de essência a partir das obras de maturidade de Marx. A oposição de essência e aparência se refere ao efeito da aparência de velar a essência, portanto, uma oposição formal neste caso. A afirmação da oposição não significa, portanto, que o efeito da aparência possua qualquer papel desarticulador da essência. Pelo contrário: o efeito da aparência cumpre um papel fundamental de auxiliar a reprodução do modo de produção por velar a essência, daí a relação da aparência com a ideologia.

I.3. ESSÊNCIA, ESTRUTURA E MODO DE PRODUÇÃO.

Afirmamos mais acima que, em nossa compreensão, o sentido de essência a partir das obras de maturidade de Marx é o resultado da articulação das estruturas próprias de um modo de produção específico, sendo a estrutura econômica determinante em última instância das demais⁷. Isso nos permite avançar em dois sentidos: primeiro, afirmar que Marx rompe com o antropologismo juvenil e com a

⁷No capítulo V desenvolvemos o tema da determinação em última instância.

concepção de uma essência humana alienada; segundo, o sentido de essência nas obras de maturidade é o todo social, resultado da articulação das estruturas econômica, jurídico-política e ideológica, portanto, o próprio modo de produção. O antropocentrismo da juventude desaparece nas obras de maturidade e cede o lugar ao conceito de modo de produção, cuja articulação estrutural delimita e determina as relações sociais: no prefácio à primeira edição do *Capital*, Marx define as “pessoas” (*Personen*) como portadoras ou suportes (*Träger*) de relações de classes e interesses, criaturas (*Geschöpf*) das relações sociais nas quais estão inseridas, portanto, apenas são essencialmente produtos do meio, que é resultado do desenvolvimento histórico-natural⁸ (cf. Marx, 1988, Livro I, Vol. 1, p.18; Marx, 1957, p.04).

O que podemos entender por articulação das estruturas de um modo de produção é, sem dúvida, o que lhe dá especificidade: são as características específicas de cada uma das estruturas (diferentes em modos de produção distintos). Articulação das estruturas que delimitam e determinam o todo social é, sem dúvida, sinônimo de modo de produção⁹. No *Prefácio* de 1859, Marx fala da estrutura econômica (*struktur*) e da superestrutura (*überbau*¹⁰) jurídico-política e ideológica para explicar que a articulação dessas estruturas (conjuntos de valores que determinam e delimitam práticas correspondentes) forma um todo social específico, determinado em última instância pela estrutura econômica.

O que diferencia o marxismo de qualquer teoria estática das estruturas é que há movimento. A dialética marxista compreende o movimento da reprodução do

⁸Os termos em alemão foram tomados de Marx, 1957, p.04.

⁹Sinônimo de modo de produção da maneira como o conceito foi desenvolvido pela corrente althusseriana, ou seja, modo de produção não designa apenas a estrutura econômica (as relações sociais de produção e as forças produtivas), mas a articulação da estrutura econômica, jurídico-política e ideológica (cf. Althusser, 1967b, p.153).

¹⁰O verbo latino *struo*, do qual deriva a nossa palavra *estrutura* também sugere a ideia de construção, de sobreposição. A raiz serve, com a adição de prefixos, a verbos derivados como, por exemplo, construir, destruir, instruir etc.

modo de produção como gerador de contradições derivadas, que abrem as possibilidades da transição e possibilitam práticas também transformadoras.

Assim como é possível definir a essência de um modo de produção particular a partir da análise das estruturas, também é possível definir cada uma das estruturas tendo como referência o conjunto. Isso significa que é possível identificar especificidades de cada uma das estruturas, assim como do modo de produção em conjunto, que podem possuir alterações na forma em que existem concretamente em formações sociais distintas, mas não no seu papel dentro do modo de produção (no caso das estruturas analisadas separadamente), nem no que determina essencialmente um modo de produção. É possível, a partir da análise dos fenômenos, chegar à essência de qualquer modo de produção, assim como foi possível constituir um conceito de modo de produção geral e também de modos de produção específicos (escravista, feudal, capitalista etc.).

Esse conjunto de afirmações é importante para que fique claro que não tratamos como a essência do modo de produção apenas a estrutura econômica, ou mesmo apenas as relações sociais de produção. A estrutura econômica é determinante em última instância das demais estruturas, mas cada modo de produção, de acordo com as necessidades da reprodução, possui uma estrutura que assume papel dominante interno, por exemplo: a estrutura ideológica no modo de produção feudal; a própria estrutura econômica no modo de produção capitalista. (cf. Poulantzas, 1968, p. 10-11; 23-26)

Compreender a essência de um modo de produção como a articulação de suas estruturas, tendo como determinante em última instância a estrutura econômica nos permite: compreender as interações recíprocas entre as estruturas; tratar o modo de produção como um todo articulado com dominante, ou seja, compreender o papel de cada estrutura no processo de reprodução e, assim, as características específicas que seu conjunto possui, determinando um modo de produção específico.

A determinação em última instância da estrutura econômica no processo de constituição de um modo de produção determina o papel das demais estruturas. Uma vez constituído o modo de produção, essas estruturas podem sofrer mudanças, mas sempre em função do papel que cumprem na reprodução, assim como a estrutura econômica tende a se reproduzir com as mesmas características, como condição de permanência desse modo de produção. Ainda que a forma se modifique – formas de governo na estrutura jurídico-política, por exemplo –, o que define a essência é o papel que cada uma das estruturas cumpre e como se articulam num dado modo de produção.

Marx (1974a, p.22-23), na *Crítica do Programa de Gotha*, se expressa nesse sentido:

“[...] os distintos Estados dos distintos países civilizados, apesar da heterogênea diversidade de suas formas, têm em comum que todos eles se assentam sobre as bases da moderna sociedade burguesa, ainda que ela se encontre em alguns lugares mais desenvolvida que em outros, no sentido capitalista. Têm, portanto, certas características essenciais comuns”.

Portanto, a essência se refere às características próprias e específicas de um modo de produção. As estruturas próprias de um modo de produção qualquer, ainda que possam conter diferenças formais se a comparação for feita entre formações sociais concretas, cumprem o mesmo papel dentro do quadro desse modo de produção.

I.3.1. MODO DE PRODUÇÃO E FORMAÇÃO SOCIAL

Essas diferenças formais podem ocorrer derivadas de questões secundárias para a essência do modo de produção, que podem ser identificadas na história da constituição e desenvolvimento do modo de produção localmente, bem como podem variar dependendo da correlação de forças existente numa conjuntura específica, pela luta de classes.

Essas diferenças podem ser mais bem compreendidas se distinguimos os conceitos de modo de produção e formação social. Conforme Poulantzas (1968, p. 11-12), o conceito de modo de produção, assim como o conceito de modo de produção capitalista, é um objeto abstrato-formal, que não existe na realidade concreta. É o conceito de formação social que se refere a um objeto real-concreto, ou seja, é como ele ocorre especificamente em dado momento e espaço.

A formação social, portanto, se refere às características específicas da combinação possível de diversos modos de produção na realidade concreta e às particularidades do desenvolvimento de um dado modo de produção da maneira como pôde ocorrer concretamente, levando em consideração aspectos diversos: os modos de produção existentes; o período histórico e a conjuntura mundial; a luta de classes, elementos culturais, geográficos etc., e como interagem e se combinam, se chocam e transformam ou são metamorfoseados no todo social.

Isso permite analisar formações sociais capitalistas distintas. São formações sociais capitalistas porque têm, como predominante, o modo de produção capitalista, mas têm aspectos distintos por partirem de realidades objetivamente distintas, em tempos distintos ou não. A Inglaterra e o Brasil; a América Latina e a Europa etc..

A variação de elementos internos e externos opera na especificidade de cada formação, assim como pode operar nos processos de reprodução e de transição.

Portanto, ainda que tenhamos o modo de produção capitalista como modo de produção predominante numa dada formação social, a apreensão dos traços essenciais dessa formação social não pode deixar de lado seus elementos próprios e específicos, sob o risco de relacionar os demais elementos que formam o todo social concreto como a parte inessencial. Por exemplo, quando se empreende um estudo da formação social capitalista brasileira, é parte da compreensão de sua essência: a formação histórica, as combinações e contradições geradas na relação do modo de produção capitalista com outros modos de produção, sua inserção nas relações mundiais, o papel cumprido na sua formação pelas classes sociais e pela luta de classes etc.

Nossa abordagem do tema proposto no trabalho, portanto, deve adotar a mesma postura de Marx sobre a média ideal, ou seja, tratamos do sentido de essência a partir do conceito de modo de produção capitalista, que reúne o que há de invariável em qualquer formação social capitalista. Por fim, resta distinguir dois momentos distintos da análise: o da reprodução e o da transição.

I.3.2. DOIS OBJETOS DISTINTOS: A REPRODUÇÃO E A TRANSIÇÃO

Podemos afirmar que há uma distinção metodológica no conhecimento de um modo de produção constituído e na transição de um modo de produção a outro. Esse item é fundamental para a compreensão do uso que fazemos do sentido de essência nas obras de maturidade e para justificar o uso das categorias fenômeno e aparência (na reprodução) e necessidade, acaso e possibilidade (na transição), como instrumentos importantes para a compreensão da lógica objetiva da história em Marx.

I.3.2.1. O MODO DE PRODUÇÃO CONSTITUÍDO

O conhecimento de um modo de produção constituído é o conhecimento do conteúdo e articulação específica de suas estruturas e das características de sua reprodução e suas leis tendenciais.

A estrutura econômica, determinante em última instância das demais, exerce essa determinação na constituição do novo modo de produção – ou seja: é o papel assumido por cada uma das demais estruturas que configura a determinação em última instância. O modo de produção é essencialmente a articulação dessas estruturas e seus efeitos. O modo de produção constituído possui dinâmica própria, leis tendenciais próprias, mecanismos próprios de reprodução que são resultado da própria ação e articulação das estruturas. A combinação que permite a reprodução de um modo de produção não pode ser a mesma que gera a sua destruição, ou substituição por outro modo de produção.

Portanto, não é nas leis próprias da reprodução de um modo de produção que podemos encontrar os elementos da transição.

I.3.2.2. A TRANSIÇÃO DE UM MODO DE PRODUÇÃO A OUTRO

A transição de um modo de produção a outro obedece a um processo de constituição de novas estruturas. Lembrando que afirmamos que a articulação das estruturas próprias de um modo de produção configura seus aspectos essenciais, podemos dizer que o resultado do processo de transição forma um novo conjunto de características essenciais, derivado da nova articulação e conteúdo das estruturas, com novas leis próprias que caracterizam também a reprodução. É um novo

processo, diferenciado do modo de produção anterior, assim como são distintos o modo de produção feudal e o modo de produção capitalista.

A sucessão dos modos de produção não obedece a um encadeamento evolutivo no sentido positivista do termo¹¹: do pior para o melhor, em escala ascendente. Os modos de produção não estão pré-determinados e um novo modo de produção não é decorrência direta do esgotamento do modo de produção anterior, mas de possibilidades abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas e por um conjunto de contradições diversas, por exemplo, tanto aquelas que Marx identifica como leis tendenciais no capitalismo, quanto as que podem decorrer de especificidades de uma formação social, como questões históricas locais, a ação em determinadas conjunturas de frações de classes e grupos organizados com objetivos distintos, mas que podem contribuir para o acirramento das lutas de classes e com a abertura do processo revolucionário. Portanto, o processo de transição obedece a outras leis, diferentes das da reprodução. É essa percepção que permite discutir o sentido de essência a partir das obras de maturidade de Marx e identificar categorias próprias que melhor expressam esses dois momentos distintos: na reprodução, essência, fenômeno e aparência; na transição, necessidade, acaso e possibilidade.

¹¹No capítulo IV retomaremos a crítica da concepção unilinear da sucessão dos modos de produção.

CAPÍTULO II

NECESSIDADE, ACASO E POSSIBILIDADE

A relação entre necessidade, acaso e possibilidade permite pensar os processos históricos, em particular o processo de transição de um modo de produção a outro. Definir como os termos são utilizados e compreendidos para nosso tema é fundamental. O *acaso*, em particular (e por razões que destacamos mais abaixo), costuma ser mais estranho às formulações marxistas, portanto, foi destinado um espaço maior para sua exposição e para que fosse possível tratar da relação entre as três categorias no item final do capítulo.

II.1. NECESSIDADE E POSSIBILIDADE

Há uma constante no tratamento objetivo da necessidade desde Aristóteles (2013, p.60-61) que, com pequenas variações, quer dizer aquilo que não pode ocorrer de outro modo, ou ainda, o que não pode não ser e o que não pode ser (que expressam, através dos opostos, a mesma compreensão).

A filosofia idealista segue esse caminho, com algumas variações entre os autores. David Hume define a necessidade, por um lado, pela determinação de um

efeito “pela energia de sua causa, de forma que nenhum outro efeito poderia resultar dela em tais condições particulares” (p. 96) e, por outro lado, pela recorrência ou costume: “[...] nossa ideia de necessidade e de causa surge totalmente da uniformidade verificada nas operações da natureza” (Hume, s/d, p.97). Kant inclui a necessidade como categoria do entendimento, ou seja, nos conceitos puros do entendimento, que não são objetivos (Kant, 1999, p.107-109). No geral, na tradição filosófica o tratamento subjetivo da necessidade vai fazer com que apareça como um instrumento a priori do conhecimento, produto da razão, da consciência ou de desígnios divinos. Hegel, ainda no campo do idealismo, avança ao tratar o casual como algo que tem seu fundamento e explicação fora de si, enquanto o necessário seria explicado pelo desenvolvimento interno de sua própria essência, “a necessidade” mesmo que por vezes oculta “sob a aparência da contingência” (Hegel, 2012, p. 273) ou ainda como determinada pelo Espírito:

“Quando dizemos que o mundo é governado pela Providência, aí está implícito que o fim em geral é o atuante, enquanto é o predeterminado em si e para si; assim o produzido corresponde ao que foi antes sabido e querido. Aliás, não há que considerar de modo algum como mutuamente exclusivas, a compreensão do mundo como determinado pela necessidade e a crença em uma Providência divina” (Hegel, 2012, p.275)

Entre os materialistas, a necessidade adquire um caráter objetivo, ou seja, independente da vontade ou da consciência dos humanos. Mas embora tratem a necessidade objetivamente, alguns darão ao seu oposto, o acaso, um caráter subjetivo. No geral, o acaso será tratado como algo derivado do desconhecimento humano, ou seja, é a ignorância com relação a dado acontecimento/fenômeno que daria vazão à ideia de acaso, como trataremos mais adiante.

O materialismo dialético apresenta a conexão de necessidade e acaso como qualidades objetivas, como categorias do entendimento e como unidade de contrários. Conforme Rosental e Straks (1965), acaso e necessidade são categorias do ser e do pensamento ao mesmo tempo, visto que expressam aspectos do ser mesmo e, por outro lado, auxiliam o conhecimento que, de qualquer forma, não está separado da realidade (p.128). “A ciência conhece o mundo objetivo através dessas categorias” (p.129). Ainda segundo a mesma obra, o materialismo dialético “chega à conclusão de que os processos e acontecimentos fundamentais do mundo material se produzem em virtude da necessidade” (p.128) e que “acaso e necessidade estão sujeitos a uma interdependência dialética. [...] Não existe necessidade pura, como tampouco existe acaso puro.” (1965, p.132-33).“

Para o filósofo soviético Konstantinov (1965, p.212):

“Necessário é o que se desprende da essência, da conexão interna das coisas, o que inevitavelmente tem que ocorrer. O casual é instável, não se encontra relacionado necessária e internamente com a essência do processo de que se trata. Um fenômeno casual pode dar-se ou não dar-se e pode ocorrer deste ou de outro modo. A necessidade leva em si sua causa; a causa do acaso (ou da casualidade) reside fora dela.”

Há um aspecto importante na definição de Konstantinov: a afirmação da necessidade como o que “inevitavelmente tem que ocorrer”. A expressão pode levar à compreensão equivocada de que necessário é o resultado concreto de qualquer processo, o que remeteria novamente a uma teleologia idealista. Para o marxismo, a necessidade não é um *resultado inevitável*, mas um *movimento necessário* que tem como causa a reprodução do modo de produção e as suas contradições derivadas.

O resultado objetivo dos processos históricos nos remete ao conceito de possibilidade. Afirmar que algo é possível não deve significar que é inevitável, mas

apenas que o resultado de um dado processo pode ser x ou y, na medida em que x e y tornam-se possíveis objetivamente. Por exemplo, Marx fala de uma “vantagem” da reprodução capitalista sobre modos de produção anteriores (como o escravismo e o feudalismo): a extração de sobretrabalho típica do capitalismo é mais vantajosa para o desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais, criando uma base material que abre a possibilidade de um novo modo de produção “mais elevado” (cf. Marx, 1988, Livro III, vol.5, cap. XLVIII, p.255). Na história e na sucessão dos modos de produção, o resultado do processo de transição é sempre a conjunção entre o desenvolvimento das forças produtivas, as contradições derivadas do modo de produção existente e o papel cumprido pela luta de classes.

Portanto, a compreensão de necessidade a partir do marxismo deve estar sempre relacionada com as noções de acaso e possibilidade e na perspectiva do movimento contraditório e da unidade de contrários própria da dialética marxista, como faremos no final do capítulo.

II.2. ACASO

Na história da filosofia há mais de uma definição para o acaso. Essas definições podem ser divididas entre subjetivas e objetivas. O acaso está presente no pensamento filosófico desde a antiguidade e perpassa a história da filosofia. Porém, as correntes que operaram com a ideia de acaso na filosofia e na ciência permaneceram numa posição secundária, ou de menor destaque, justificando serem chamadas, em conjunto, de “corrente subterrânea”, como o fez Althusser (2005).

Vale, portanto, mencionar primeiro alguns exemplos de correntes e pensadores que, desde o pensamento antigo, negam o acaso e acabaram prevalecendo no mundo ocidental por razões distintas. Tanto o dogmatismo teológico medieval, quanto a ciência moderna baseada no par causa – efeito e na

descoberta de leis que determinariam todo e qualquer movimento ou evento, cumprem o papel de negar o acaso ou atribuir o termo ao que é desconhecido, que é a base das interpretações subjetivas de acaso.

Sumariamente, é possível afirmar que o elemento que unifica essas posições é a ideia de uma finalidade inscrita em todos os processos, ou seja, a perspectiva de que tudo se move com direção a um fim, já estabelecido, não cabendo aí a possibilidade do acaso, a não ser quando é tratado como ausência ou impossibilidade do conhecimento.

Para Aristóteles, a natureza age em virtude de um fim, assim como na técnica o artesão opera com objetivo pré-determinado (194b7, p.47)¹². O movimento é determinado por uma finalidade, tornando o processo a realização no tempo do que a coisa já é em potência, no caminho da sua forma natural.

O telos imanente, o “em vista de algo”, o que está inscrito na forma natural. O pensador fala da chuva e de como ocorre por necessidade, embora seus efeitos sejam diferentes sobre a plantação de trigo – que ajuda a crescer – e sobre o trigo colhido – que apodrece. Na sequência, questiona – para responder negativamente - se os dentes também não poderiam ser pensados como um acaso, pelo fato de cumprirem papéis determinados – uns cortam e outros esmagam a comida.

“Aristóteles distingue, pois aqui: (a) o que ocorre por necessidade; (b) o que ocorre por acidente; (c) o que corresponde à finalidade inscrita na forma natural, sustentando que a finalidade imanente dos órgãos dos viventes (em seu exemplo a especialização dos incisivos e

¹²Todas as referências de Aristóteles neste item do trabalho são retiradas da sua obra *Física*. A edição em português utilizada está indicada nas referências bibliográficas no final do trabalho. No corpo do texto, optamos por fazer a referência própria da obra de Aristóteles e mencionar apenas a página da edição utilizada.

molares) não se explica, no essencial, pelo aquecimento ou resfriamento ou por quaisquer outras causas *materiais*, nem menos ainda pelo acaso, e sim pelo telos imanente de sua forma natural. Os efeitos do telos sobre a matéria são irreduzíveis aos efeitos casuais da necessidade.” (Moraes, 2012, p.1)

A conclusão de Aristóteles é que, ainda que fosse possível que as coisas se constituíssem sem fim determinado, apenas permaneceriam as que tivessem por esse acaso se constituído de maneira apropriada, ou seja, de acordo com a forma:

“Assim, no domínio em que absolutamente tudo tivesse sucedido por concomitância como se tivesse vindo a ser em vista de algo, as coisas ter-se-iam conservado na medida em que se teriam constituído de maneira apropriada por espontaneidade, mas teriam perecido e pereceriam todas as coisas que não teriam vindo a ser desse modo, como Empédocles menciona os bovinos de face humana”. (198b16: p.57)

Aristóteles, portanto, não rejeita o acaso. Apenas submete o resultado desses encontros à forma natural: “A natureza erra quando a matéria prevalece sobre a forma, impedindo que esta atinja seu telos” (Moraes, 2012, p.2). O resultado desses encontros que não coincidem com a finalidade natural é a eliminação, como ocorre com o que ele chamava de aberrações, como os bovinos de fronte humana de Empédocles.

Na Europa medieval, o cristianismo e a sua compreensão do mundo material como resultado da criação divina e que tem começo, meio e fim, não permite espaço para que qualquer evento seja tratado como casual. Embora tenha vivido já na Idade Moderna, é válida a síntese do bispo católico e defensor do Absolutismo, Bossuet: “O que constitui acaso aos olhos dos homens é desígnio aos olhos de Deus” (Bossuet, *Política*, V, III,1 apud Lalande, 1951, p.404).

O acaso nessas condições apenas pode ser tratado subjetivamente e como desvio momentâneo de um caminho já traçado e com destinação pré-determinada. A palavra “desígnio”, utilizada por Bossuet (*dessein* no original francês), é uma das possibilidades de tradução do *design* (inglês). A outra possibilidade é *dessin*¹³. A expressão inglesa expressa tanto “desenho” quanto “desígnio” e serve às teorias modernas do desenho inteligente, determinando “tanto o processo pelo qual se produz o modelo de alguma coisa quanto o próprio resultado desse processo”, ainda que na biologia, por exemplo, seja possível operar com a ideia de desenho “sem um desígnio que o oriente” (cf. Caponi, 2012a, p. 64).

Kant expressa uma compreensão similar na *Crítica da Razão Pura*:

“Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; este é um princípio que submete a mudança no mundo a uma lei, isto é, uma regra da existência necessária sem a qual nem mesmo a natureza ocorreria. É por isso que a proposição: nada acontece por cego acaso (*in mundo non datur casus*), é uma proposição *a priori* de natureza, da mesma forma que: nenhuma necessidade na natureza é cega, mas condicionada, por conseguinte, necessidade inteligível (*non datur fatum*).” (1999: p. 195)

Na modernidade, sem dúvida, a maior liberdade obtida na produção científica tem um papel progressista e vai, inclusive, afetar a produção filosófica, como, por exemplo, Kant, Comte e o positivismo. A concepção de ciência que ganha corpo é aquela totalmente fundada na causalidade, portanto, baseada na tentativa de descoberta das leis gerais que determinam todos os processos, que no geral recebe o epíteto de “newtoniana”. Ora, se tudo o que existe, se todos os processos estão submetidos a leis da natureza, o acaso não pode ter espaço, a não ser na forma

¹³Caponi observa que também no espanhol e no português a tradução de *design* é problemática, possibilitando, como no francês, a tradução como desígnio ou desenho (Caponi, 2012a, p. 64).

subjetiva, ou seja, como algo ou uma lei que o humano ainda desconhece, como será tratado no próximo item.

II.2.1. CONCEPÇÕES SUBJETIVAS

As versões subjetivas do acaso podem ser agrupadas por um elemento comum: estão relacionadas ao conhecimento, ou seja, é a possibilidade do conhecimento da causa ou das causas de um determinado evento quem vai defini-lo como produto de uma lei ou produto do acaso.

Há versões idealistas e materialistas nas tentativas de definição do acaso como algo subjetivo. Há ainda uma composição do idealismo objetivo e subjetivo, que atribui a uma causa desconhecida ou divina aquilo que para os humanos é acaso. A afirmação dessa “composição” se justifica, afinal temos nesses casos a afirmação idealista de uma causa (sobrenatural), portanto, objetiva (dentro dos limites do idealismo) e a afirmação do desconhecimento dessa causa, portanto, atribuindo ao acaso o que é inexplicável subjetivamente. Isso ocorre na frase de Bossuet já citada (“O que constitui acaso aos olhos dos homens é desígnio aos olhos de Deus”) e foi, no pensamento antigo, criticado por Aristóteles: “Alguns reputam que o acaso é causa, embora seja obscuro para o pensamento humano, por ser algo divino e prodigioso”. (196b5, p. 52,).

Neste exemplo, a causa de origem divina, inacessível ao entendimento, orientaria para uma finalidade, para um vir-a-ser, aquilo que para os humanos apareceria como produto do acaso, por mera incapacidade de conhecimento.

Há uma ligação entre essa compreensão e aquelas versões que atribuem ao desconhecimento humano os eventos que são tratados como casuais. Ainda que não haja menção a uma causa divina, compreender o acaso apenas como o que não se

pode explicar implica qualificar esses eventos apenas subjetivamente. Associada a esta concepção está a que considera o acaso apenas a ausência do conhecimento das leis que determinam todos os processos, como aparece no texto de Engels (1974b, p.385).

Por fim, a compreensão subjetiva de acaso aparece ainda de duas maneiras: como o resultado do encontro de séries independentes e diferentes que, por sua complexidade, são inexplicáveis ou de difícil explicação (cf. Cournot apud Lalande, 1951, p.405-406) e aquela que atribui determinação no processo, mas uma pequena alteração causal provoca diferenças consideráveis nos efeitos (cf. Poincaré apud Lalande, 1951, p. 407-408).

Apesar da aparência de objetividade dessas formulações, a afirmação do acaso como encontro de séries causais é objetiva apenas na aparência, porque afirma que o acaso é o encontro determinado por uma causalidade mais complexa ou que não depende de uma causa única. Assim, a definição fica apenas no terreno da imprevisibilidade (que, no caso, é subjetiva) e esta, por sua vez, deve-se apenas à complexidade ou dificuldade de compreensão. Portanto, é novamente a possibilidade do conhecimento que está determinando o que é considerado acaso.

II.2.2. CONCEPÇÕES OBJETIVAS

O ponto de partida fundamental para uma compreensão materialista e objetiva do acaso não pode ser a incapacidade de conhecer ou a incompreensão das leis objetivas que regem os eventos, mas a possibilidade do encontro de elementos que não existem para que se encontrem e, portanto, a ausência de finalidade pré-determinada para o encontro e seu resultado.

O materialismo antigo – Demócrito, Epicuro (1988) e Lucrecio (1988) – já tratava de forma objetiva o acaso. O resultado do encontro dos átomos de Epicuro, que Lucrecio vai expressar na metáfora da chuva e do desvio (*clinamen*) é aleatório: os átomos, que diferem entre si em tamanho, peso e formato, podem se encontrar, aleatoriamente, dando forma a novos corpos.

A possibilidade e o resultado dos encontros (os que pegam e os que não pegam) são determinados pelo encontro no espaço e pelo formato dos átomos.

“No materialismo de Epicuro, ‘pegam’, ‘dão liga’ [...] os átomos cujas diferenças de tamanho e de formato são complementares. Dois átomos semelhantes, por exemplo, de formato esférico, tendem a se repelir quando se chocam. O formato de dois átomos que se encontram é, evidentemente, aleatório e, portanto, também o é o resultado do encontro”. (Moraes, 2007, p.157)

O mundo material é constituído pelos átomos e pelo vazio. A necessidade do encontro não determina, porém, o que, quando e como o encontro deve ocorrer, muito menos indica que os encontros ocorram de acordo com um telos imanente ou segundo uma “lei” específica. Decorre daí, portanto, nossa compreensão de que o resultado de um processo qualquer permite fazer a genealogia dos elementos envolvidos, dos encontros ocorridos e gerar explicações (passado). Para o futuro, apenas são possíveis análises de possibilidades, ainda que os elementos dispostos num dado meio, numa dada conjuntura, possam permitir atribuir maior ou menor probabilidade de concretização deste ou daquele resultado.

As condições existentes (o meio, as conjunturas históricas), que resultam de séries de processos similares, é que vão definir as possibilidades de replicação ou reprodução do novo processo constituído ao longo do tempo e por quanto tempo. Assim, ficam definidos por encontros que “pegam” aqueles que, ao constituir um

conjunto novo, geram ou podem gerar um novo sistema com leis próprias de reprodução.

O meio e as conjunturas históricas são importantes quando são tratadas as questões biológicas (para o primeiro caso) e históricas (para o segundo - que são, por sua vez, resultado de determinações múltiplas). No caso da evolução das espécies, por exemplo, o meio tem o papel de agente seletivo. As conjunturas históricas, por sua vez, interferem nas possibilidades e nos resultados dos embates que ocorrem entre as classes, frações de classe e setores diversos, com objetivos distintos e resultados, como disse Engels, que podem não conferir exatamente com os interesses de nenhum desses grupos.

II.2.3. AS CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E O ACASO

Nas ciências biológicas, Darwin (1985) conseguiu resolver de forma objetiva a questão do acaso pela teoria da seleção natural. A evolução das espécies não seria a adaptação via ativação de elementos já presentes nas espécies, nem parte do pressuposto de um elemento primitivo e organizador do processo, que já possui em si, como numa inteligência da natureza (semelhante à ideia de deus), o conhecimento e a determinação do processo até o fim. Darwin opera com a compreensão de que há uma relação direta entre o meio e as espécies e que aquelas que persistem são as que melhor se adaptam ao meio.

A pesquisa genética vai contribuir, décadas mais tarde, com a tese de Darwin, ao constatar que as mutações genéticas são produto do acaso e são frequentes, não exceções (cf. Monod, 2006, p.122). Segundo Monod, o acaso “é captado, conservado, reproduzido pela maquinaria da invariância e assim convertido em ordem, regra, necessidade. [...] antes de exprimir a função fisiologicamente necessária que ele realiza de modo espontâneo, só revela em sua estrutura o acaso de

sua origem” (2006, p.103). O que Monod expressa, sem a separação devida para fins de análise, é a articulação de dois momentos distintos: a constituição de uma nova estrutura (que revela “o acaso de sua origem”) e a sua reprodução.

“As mutações aparecem espontaneamente e sem qualquer relação com as necessidades adaptativas do organismo, como, aliás, era de se esperar, por não serem induzidas pelo ambiente. É por esse motivo que se diz frequentemente que as mutações aparecem por acaso.” (Cunha, 1966, p.346)

O debate de fundo é o que envolve, de um lado, a concepção de que tudo o que existe tem uma causa, uma razão determinada e uma finalidade (concepção etiológica) e, do outro lado, a defesa da constituição casual e contingente, que na relação entre mutação, função e meio, seleciona aquelas espécies ou populações que persistem e aquelas que desaparecem (concepção processual).

A concepção etiológica tende a relacionar “função” com “razão de ser” (cf. Caponi, 2012a, p.39). Podemos compreender a diferença entre a concepção etiológica e a concepção processual de função através de duas interpretações distintas para um mesmo esquema, sugeridas por Caponi (2012a, p. 24-38).

O esquema é expresso assim: a função de X no processo ou sistema Z é Y . A concepção etiológica afirmará que X produz ou causa Y e somente está no processo ou sistema Z exatamente *porque* produz ou causa Y . A razão de ser de X é a função (Y) que exerce em Z . No segundo caso, a concepção processual compreenderá que a função de X no processo ou sistema Z é Y , mas não porque a razão de ser de X se confunde com sua função. No caso da concepção processual o encontro dos elementos que constitui o processo ou sistema Z é diferente do momento da sua

reprodução. O importante nesse segundo momento é que X está integrado como parte do processo ou sistema Z e produz ou causa Y, que tem um papel causal em Z.

Portanto, segundo a concepção processual, há dois momentos distintos: o da constituição de uma nova estrutura e o papel ou a função que cumpre ou pode cumprir num processo ou sistema qualquer: “uma coisa é perguntar como uma estrutura contribui para a realização do ciclo vital de seus portadores; outra é perguntar pela história evolutiva dessa estrutura” (Tinbergen apud Caponi, 2012a, p.33).

Não é a necessidade da função que faz o órgão, o que pode levar à compreensão de que a necessidade do cumprimento de uma atividade pode dar origem a um órgão específico, ou transformar algum outro órgão no sentido dessa finalidade. O fundo teleológico aparece, neste caso, casado com o pressuposto de uma finalidade inscrita no processo evolutivo, o que deve ocorrer necessariamente com vistas a um fim a ser atingido. Essa teleologia difere daquela que se pode verificar na finalidade funcional de órgãos já constituídos, uma “naturalização da teleologia” que teria sido operada por Darwin (cf. Caponi, 2007; 2012b).

É a relação entre o organismo constituído e o agente seletivo que vai determinar se as mutações são favoráveis, desfavoráveis ou indiferentes à reprodução. A persistência de uns, a eliminação ou o aparecimento de outros, tem relação com a capacidade reprodutiva e de transmissão de carga genética para a prevalência de populações melhor adaptadas às condições de vida.

II.3. POR UMA DEFINIÇÃO MARXISTA DE ACASO

O acaso pode parecer uma aberração para as correntes do marxismo que sustentam que a história tem uma finalidade inscrita em seu processo. Isso aparece

em correntes aparentemente opostas do marxismo, em particular naquelas que Alain Badiou (1979, p.08) chama de “marxismo fundamental” e “marxismo totalitário”.

Para o “marxismo fundamental”, o desenvolvimento aparece ligado à realização de reconhecidas leis que determinam tanto os processos naturais quanto os históricos e, nos dois casos, há um fim, um ponto de chegada que inevitavelmente será atingido como resultado natural e histórico desse processo. No segundo caso, o “marxismo totalitário”, a história é um processo que possui, em si, um ponto culminante de sua realização positiva. Esse processo é marcado pela objetivação histórica gradual de uma essência humana que está alienada. Ambas correntes compreendem a história não como um conceito a ser construído, mas como determinante e determinada, ao mesmo tempo, visto que tem um fim positivo: a realização de uma sociedade perfeita, não havendo, portanto, lugar ao acaso nessas formulações.

Marx, numa *Carta a Kugelmann* (1974b, p.445), refere-se ao acaso ao analisar a Comuna de Paris:

“[...] a história teria um caráter muito místico se as ‘casualidades’ não desempenhassem nenhum papel. Como é natural, as casualidades formam parte do curso geral do desenvolvimento e são compensadas por outras casualidades, dentre as quais figura o caráter dos homens que encabeçam o movimento quando este se inicia. A casualidade desfavorável decisiva não deve ser buscada, desta vez, de nenhum modo nas condições gerais da sociedade francesa, mas na presença dos prussianos na França, que se encontravam às portas de Paris”

O caráter místico da história implicaria uma finalidade inevitável inscrita em seu processo. No processo de transição ocorre o encontro casual de elementos que não foram constituídos para que se encontrassem e que pode levar o processo para

um resultado não previsto e diferente da intencionalidade de qualquer uma das classes, frações de classe e setores que se dispuseram à luta. Marx, além de reconhecer o papel do acaso, permite pensá-lo nos momentos e possibilidades da transição, como trataremos no capítulo V.

Esta compreensão objetiva do acaso a partir do marxismo precisa estar acompanhada da relação de oposição e de unidade de contrários entre acaso, necessidade e possibilidade.

II.3.1. A RELAÇÃO ENTRE NECESSIDADE, POSSIBILIDADE E ACASO

O acaso é discutido e apresentado, no geral, em oposição direta à necessidade. Mas há interações entre necessidade e acaso, não apenas uma oposição antagônica, quando tratamos do processo de constituição de um modo de produção. O que ocorre como necessidade na reprodução é o movimento tendencial - que tem como fundamento a essência - e não um resultado concreto particular, no caso, o processo de transição e a formação de um novo modo de produção. Por exemplo, a constituição do modo de produção capitalista na Europa não era uma necessidade gerada pela crise do modo de produção feudal. Mas a transição, o movimento que dá origem ao novo modo de produção, pode ser considerada uma necessidade que, dentro de determinado nível de desenvolvimento de forças produtivas, de acirramento das lutas de classes e a partir das contradições postas, dá origem, através de encontros de elementos aleatórios, à constituição de um novo modo de produção, dentre outros possíveis. Inclusive no caso da transição, portanto, podemos pensar a necessidade como movimento, como processo, mas não como resultado final.

Rosental e Straks (1965, p.133) apresentam a descoberta da radioatividade como um exemplo da interação entre acaso, necessidade e possibilidade: o fato de ter deixado um pedaço de urânio em contato com placas de raio x na gaveta do

escritório fez com que Becquerel descobrisse a radiação. Os autores atribuem a descoberta ao acaso, mas concluem que se não fosse descoberta por acaso, a radiação seria descoberta de qualquer maneira, porque naquele tempo a ciência já estava madura para realizar a descoberta.

Talvez ninguém negue que a humanidade descobriria a radioatividade algum dia. Mas fica fácil dizer que algo cuja existência conhecemos seria fatalmente conhecido, ao passo que não podemos afirmar que algo que não conhecemos não poderá ser jamais conhecido. Não pode ser afirmado pela simples razão de que tal coisa não é conhecida. Reconhecer que elementos diversos que não são conhecidos existem é razoável, tendo em vista que coisas diversas continuam a serem descobertas, mas afirmar que o que existe será conhecido pelos humanos pelo fato de existir é apenas uma *possibilidade*, que pode ser explicada pelo desenvolvimento científico.

Diante do acaso da descoberta da radiação, ter deixado um pedaço de urânio em contato com placas de raio x (o que foi casual) pode apenas ter adiantado uma descoberta cujas condições estavam criadas pelo próprio desenvolvimento científico. Portanto, a *possibilidade* da descoberta existia; a maneira como ocorreu foi casual.

Por não ter uma finalidade inscrita em seu processo (telos imanente; desenho inteligente), o resultado da transição será sempre um dentre outras possibilidades. Podemos identificar (como feito no capítulo I) como distintos o modo de produção constituído e o seu processo de constituição. O novo modo de produção, depois de constituído, se reproduz de acordo com “leis” ou processos internos causais: o que temos é a naturalização ou historicização funcional da teleologia, ou como disse Caponi, um desenho “sem um desígnio que o oriente” (2012a, p. 64). Encontramos, portanto, os requisitos necessários para uma compreensão objetiva e materialista do acaso: a possibilidade do encontro de

elementos que não foram gerados para que se encontrassem e a ausência de finalidade pré-determinada para o encontro e seu resultado.

O argumento será retomado, mas vale adiantar que as possibilidades abertas para o resultado dos processos de transição têm critério similar ao exemplo da descoberta da radiação, guardadas as devidas diferenças que envolvem as descobertas científicas e a transformação radical de toda a organização social. No terreno da história, à semelhança do que ocorre nas ciências biológicas, há um número determinado de possibilidades para o resultado dos processos de transição, o que permite compreender porque alguns encontros pegam e outros não. Nas ciências biológicas o meio tem o papel de agente seletivo: as mutações são vantajosas ou desvantajosas apenas se relacionadas ao meio. Assim como para Epicuro era a forma, peso e grandeza dos átomos que permitia ou não a pega do encontro e a formação de novos corpos (cf. 1988, p.16). Na história, o leque de possibilidades desses encontros e seus resultados é determinado pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas, pelo nível de acirramento da luta de classes e pelas contradições derivadas do modo de produção vigente.

O novo modo de produção é um dos resultados possíveis. O acaso está presente nos encontros (os que pegam e os que não pegam) de elementos aleatórios que podem dar forma a um novo modo de produção. As leis da dialética não se referem à determinação do objeto final, resultado concreto do processo histórico, mas ao movimento contraditório de elementos que abrem possibilidades ao resultado final. Sendo assim, se de um lado, perde qualquer sentido para o marxismo uma teoria da finalidade inscrita no processo histórico, por outro lado, é plenamente

possível refutar o relativismo teórico pós-moderno e sua percepção caótica e irracional de qualquer processo¹⁴.

Para continuar marxista, tal formulação depende de alguns elementos fundamentais: a determinação em última instância do econômico, o desenvolvimento das forças produtivas e a luta de classes, como será desenvolvido no capítulo V.

¹⁴No capítulo IV serão mais bem discutidas essas duas posições extremas: a primeira, a teleologia como finalidade inscrita no processo histórico e, a segunda, a indeterminação radical do processo histórico.

CAPÍTULO III

APARÊNCIA COMO OPOSIÇÃO À ESSÊNCIA

Em *O Capital* encontramos formulações de Marx no que se refere à necessidade de avançar para além das aparências para conhecer a essência das relações sociais capitalistas. No capítulo I do primeiro livro, em particular a parte que trata do “fetichismo da mercadoria e seu segredo” (Marx, 1988, vol. 1, p.45-78) e no XLVIII do terceiro livro, *A Fórmula Trinitária* (Marx, 1988, vol. 5, p.251-292), podemos encontrar a contraposição de aparência e essência utilizada largamente. É neste capítulo que encontramos a formulação já citada: “[...] toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (Marx, 1988, vol. 5, p.253).

A manifestação sensível ou parcial de qualquer elemento requer o trabalho intelectual para que se possa chegar à natureza do fenômeno. A aparência é uma deformação da essência. Assume o caráter de oposição ao sentido de essência por velá-la, em lugar de torná-la compreensível. A afirmação da oposição não significa, porém, que o efeito da aparência possua qualquer papel desarticulador da essência. Pelo contrário: o efeito da aparência cumpre um papel fundamental de auxiliar a reprodução do modo de produção por velar o que ele é essencialmente, daí a relação da aparência com a ideologia.

Tomando como base o modo de produção capitalista, podemos afirmar que a aparência, ou seja, o fenômeno que é tomado como essência, é a relação mercantil. As relações mercantis, que existiam antes do modo de produção capitalista, são repostas como momento fundamental do processo produtivo capitalista (a circulação). Portanto, afirmar o efeito da aparência a partir da relação mercantil não é negar sua existência concretamente. Ao contrário: é porque existe concretamente como um fenômeno dentre outros que compõem a essência do modo de produção capitalista que a circulação ou a relação mercantil pode cumprir o efeito da aparência, ou seja, ser tomada como sendo a própria essência, velar a essência e, assim, auxiliar a reprodução do modo de produção capitalista.

Marx trata as relações mercantis como anteriores ao modo de produção capitalista. No capítulo XXXVI do terceiro livro de *O Capital*, afirma:

“O capital portador de juros, ou como podemos denominá-lo em sua forma antiga, o capital usurário, pertence, com seu irmão gêmeo, o capital comercial, às formas antediluvianas do capital, que por longo tempo precedem o modo de produção capitalista e se encontram nas mais diversas formações econômicas da sociedade.”(1988, vol.5, p.97)

Ainda no terceiro livro, no capítulo XX – *Considerações históricas sobre o capital comercial* – Marx afirma que “não só o comércio, mas também o capital comercial, é mais antigo do que o modo de produção capitalista. (1988, p.232).

“Portanto, não há a menor dificuldade em reconhecer porque o capital comercial *aparece* como a forma histórica do capital, muito antes do capital ter submetido a si a própria produção. Sua existência e seu desenvolvimento a certo nível é em si *pressuposto histórico* para o desenvolvimento do modo de produção capitalista”. (grifos nossos) (Marx, 1988, p.233)

Pressuposto histórico porque é uma das condições para a acumulação de riqueza monetária, ao mesmo tempo em que as relações mercantis são utilizadas pelo modo de produção capitalista uma vez constituído, já que produz para o comércio e necessita do comerciante que não compra para satisfazer suas necessidades, mas para a venda. (cf. Marx, 1988, p. 233-234).

O mercado é, portanto, um pressuposto-posto do modo de produção capitalista, conforme disseram Jacques Bidet e Gérard Duménil (2007, p.52), ao discutirem as relações entre capitalismo e mercado. A relação mercantil, anterior à existência do modo de produção capitalista, é parte fundamental desse modo de produção quando ele se torna predominante.

A aparência das relações mercantis não figura apenas como a deformação da essência na elaboração teórica dos estudiosos, como aqueles da economia clássica e da economia vulgar, mas, também e antes, é uma deformação da essência que ocorre nas relações práticas, dando sentido ao vivido. Isso parece estar bem exposto nos quatro primeiros capítulos de do livro I do *Capital*.

Tal abordagem coloca a relação de oposição entre aparência e essência no plano das representações que os agentes do processo histórico possuem das relações sociais nas quais vivem. Significa entrar no campo das representações que dão sentido ao vivido nas relações sociais concretas e também no conjunto de teorizações que têm como ponto de partida essas representações. O conceito próprio dessas representações é o de ideologia.

A análise dos quatro primeiros capítulos do primeiro livro de *O Capital* possibilita diferenciar sociedade de mercado e modo de produção capitalista e, ao mesmo tempo, o modo como interagem. Marx desenvolve também ali as bases para

uma teoria da ideologia no modo de produção capitalista, ou, no mínimo, está ali a fonte das ideologias próprias do modo de produção capitalista.

No prefácio da primeira edição de *O Capital*, de 1867, Marx afirma que o primeiro capítulo de sua obra tende a ser o mais difícil (cf. Marx, 1988, Livro I, vol.1, p.17). É necessário lembrar que o primeiro capítulo na primeira edição (*Mercadoria e dinheiro*), foi dividido em três capítulos na revisão feita pelo próprio Marx na preparação da segunda edição (*I – Mercadoria; II – O processo de troca; III – O dinheiro ou a circulação de mercadorias*). Esses três primeiros capítulos formam a primeira seção (*Mercadoria e dinheiro*). O quarto capítulo e a segunda seção levam ambos o mesmo nome: *A transformação do dinheiro em capital*.

Nos quatro capítulos citados podemos compreender o percurso que parte da troca simples, passa pelo surgimento do equivalente universal e chega ao momento em que o próprio acúmulo de riqueza monetária passa a ser o objetivo da produção e da troca para, por fim, demonstrar que essas relações produzem percepções deformadas da realidade depois de constituído o modo de produção capitalista.

A fetichização da mercadoria em geral e, em particular, da mercadoria dinheiro, constituem obstáculos para a compreensão das reais relações sociais de produção, que ocorrem para além da esfera da circulação e estão baseadas na apropriação privada dos meios de produção pela burguesia, na exploração do trabalho assalariado, na extração de mais-valia, na produção em larga escala de valores de troca, na transformação dos meios de vida dos trabalhadores em capital.

Os humanos são distribuídos em classes sociais pelas estruturas do modo de produção capitalista. Eles mesmos, portanto, são suportes de relações cujas reais condições são deformadas pela prevalência ideológica das relações mercantis. É, portanto, o conceito de ideologia que está em questão, não o de alienação. Esses

humanos, vale insistir, não são indivíduos alienados ou uma classe alienada, à qual bastaria tomar consciência *de classe* para que emancipe não somente a si própria, mas por uma predestinação da história, a humanidade inteira. O essencial aqui é a articulação das estruturas próprias do modo de produção capitalista, não uma mística essência humana.

Na sexta tese sobre Feuerbach, Marx afirma que “a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais” (1974e, p.9) Compreendendo as relações sociais de produção não como relações entre sujeitos, mas como relações constitutivas desses sujeitos, isso significa que a referência de Marx a uma essência humana nas teses é, na verdade, a afirmação de que os humanos são produtos das relações sociais de produção. Não há, portanto, uma incongruência ou um “estranhamento” entre o que o humano é essencialmente e as relações sociais nas quais está inserido (como quer uma teoria da alienação baseada na ideia de uma essência humana que deve se realizar).

Para tornar mais clara a argumentação, vale discutir três pontos com maior cuidado: primeiro, a conexão entre a deformação da essência e a reprodução do modo de produção exige uma rápida definição do conceito de ideologia e sua ligação com o conceito de aparência; segundo, para tornar mais claro o processo que permite que as relações mercantis sejam tomadas como a essência do modo capitalista de produção, auxiliando sua reprodução, vale seguir o caminho de Marx na exposição do desenvolvimento das relações de troca, passando pelo aparecimento do equivalente universal; por fim, explicar como a aparência das relações mercantis serve de base para o desenvolvimento de ideologias específicas que auxiliam na reprodução do modo de produção capitalista e são propagadas pelos aparelhos ideológicos.

III.1. APARÊNCIA E IDEOLOGIA

A ideologia é um dos conceitos mais debatidos e mais polêmicos nas ciências humanas, alvo de diversas formulações desde seu surgimento, ainda no final do século XVIII, com Destutt de Tracy e os ideólogos franceses. Foi a corrente marxista, no entanto, desde meados do século XIX (particularmente desde a *Ideologia Alemã*, de 1846) e ao longo do século XX, a responsável pela maioria dessas formulações e também por sua diversidade.

Interessa aqui o papel da ideologia capaz de velar o que as relações sociais são essencialmente, contribuindo com a reprodução do modo de produção e favorecendo a classe dominante. Esse papel nos conduz ao centro do problema apresentado aqui: a aparência e a essência que, no caso da ideologia, faz com que as relações sociais sejam experimentadas e vividas de maneiras diferenciadas, ainda que ambas façam parte da mesma unidade.

Em *O Capital* Marx abandona o termo ideologia, utilizado largamente na *Ideologia Alemã*, obra na qual Marx e Engels tratam toda a filosofia como ideologia e a contrapõem ao conceito de ciência. A conotação positivista (cf. Althusser, 1983, p.83-84) do conceito de ideologia presente na *Ideologia Alemã* pode justificar o abandono do termo por Marx nas obras de maturidade. Engels o retoma posteriormente, mas o faz não na contraposição à ciência, mas relacionado às representações deformadas da realidade que auxiliam na sua reprodução. Marx vai expressar essa mesma compreensão em *O Capital*, através da sua teoria do fetichismo da mercadoria. Outra mudança importante nos dois momentos: na *Ideologia Alemã*, as representações deformadas da realidade são resultado de uma inversão da realidade operada pela consciência; em *O Capital*, é a própria realidade que não pode ser captada imediatamente pelo indivíduo imerso nas relações sociais e dentro da ideologia.

Na primeira parte da *Ideologia Alemã*, Marx e Engels já tratam da consciência como produto das relações sociais: “As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surgem aqui como emanção direta do seu comportamento material” (1975, p.25). Mas o que chamam de “emanção direta da realidade” é resultado ainda do “modo de atividade material limitado e das relações sociais que dele resultam”. Isso possibilita que os humanos considerem a realidade invertida “nas suas representações” (grifos nossos – p.25). É uma inversão que ocorre na consciência: “[...] a imagem invertida dos objetos que se forma na retina” (p.26).

Segundo Terry Eagleton, entre o conceito de ideologia na *Ideologia Alemã* (Engels & Marx, 1975) e o que podemos apreender em *O Capital* (1988), a ideologia se torna “menos uma questão de a realidade tornar-se invertida na mente do que de a mente refletir uma inversão real”. Em nossa compreensão essa deformação decorre de um fenômeno do processo produtivo capitalista (a circulação, ou a relação mercantil), que é tomado como sendo a essência das relações nas quais vivemos. “Na verdade, não é mais uma questão de consciência, mas está ancorada nas operações econômicas cotidianas do sistema capitalista” (Eagleton, 1997, p.83)

Na obra de maturidade, é a realidade que aparece deformada. No prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx fala que é o ser social dos homens que determina sua consciência (1987, p.30). No primeiro capítulo de *O Capital*, explica que a realidade se apresenta deformada e assim é apreendida pelo efeito da mercadoria de tornar “as características sociais” do trabalho humano como “características objetivas dos próprios produtos do trabalho”, refletindo “a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos.” Isso é possível porque “as características especificamente sociais dos seus trabalhos privados” somente aparecem nas relações de troca (cf. 1988, p.71).

Concebendo, portanto, a ideologia como uma representação deformada da própria inserção dos humanos nas relações materiais (cf. Poulantzas, 1968; Althusser,

1983; 2008), deixamos de lado a compreensão presente de maneiras diversas na obra de alguns pensadores marxistas de uma contraposição simples e bipolar entre ideologia burguesa e ideologia proletária. Essa posição nos leva a dois aspectos importantíssimos que merecem ser mais bem analisados: o caráter inconsciente e o “universal” da ideologia, no sentido de ser da própria sociedade e não de uma classe específica.

Sobre estes dois pontos, Poulantzas afirma:

“A ideologia tem precisamente por função, ao contrário da ciência, ocultar as contradições reais, reconstituir, num plano imaginário, um discurso relativamente coerente que serve de horizonte ao ‘vivido’ dos agentes, moldando as suas representações nas relações reais e inserindo-as na unidade das relações de uma formação.” (1968: p.224)

Também Engels (1974a, p.523), na *Carta a Mehring*, de 1893, expõe claramente como sua concepção de ideologia prende-se à questão dela ser desconhecida pelos que estão sob seu efeito: “A ideologia, com efeito, é um processo que se opera pelo chamado pensador conscientemente, mas com uma consciência falsa. As verdadeiras forças propulsoras que o movem permanecem ignoradas para ele. De outra forma, não seria tal processo ideológico”.

Não sendo a ideologia reconhecível pelos que estão sob seu efeito, como empreender teoricamente a contraposição simples entre uma ideologia proletária e uma ideologia burguesa? Apenas podemos considerar, nesse sentido, o fato de que a luta de classes e, portanto, as proposições distintas das classes em luta, se expressam, elas mesmas, no geral, através da ideologia.

Ideologia, portanto, deve ser compreendida como um conjunto de representações que dão sentido ao vivido de acordo com a inserção dos variados

grupos nas relações sociais de produção. Ideologia, tratada assim, não pode ser de uma classe específica, mas produto das próprias relações concretas, que ao tomar um aspecto, ou um fenômeno da realidade como sua própria essência, deforma a essência e, ao mesmo tempo, dá sentido a essas mesmas relações.

O que chamamos de “ideologia dominante” não é um conjunto de ideias criado para submeter os trabalhadores à dominação de uma classe. A ideologia dominante é produto das relações sociais concretas e, por ser um elemento fundamental para a reprodução do modo de produção, beneficia diretamente a classe dominante.

Não sendo a ideologia algo consciente, seu tratamento bipolar, como mencionado acima, coloca-se fora do marxismo, ou pelo menos fora das obras de maturidade de Marx e Engels.

Ao afirmarmos que a ideologia não pode ser tratada como a organização de um conjunto de representações preparado conscientemente pela classe dominante para ludibriar os trabalhadores, afirmamos também que ela não pode cumprir o mesmo papel no sentido contrário, ou seja, não pode ser o “ponto de vista” do proletariado. Se, de um lado, ideologia não pode ser tratada como um *discurso* embusteiro por parte da burguesia, tampouco pode ser um *discurso* revolucionário por parte do proletariado.

Importantes teóricos marxistas trataram a ideologia nesse esquema de contraposição entre ideologia burguesa e ideologia proletária, diferente mesmo da maneira como Marx a tratou na *Ideologia Alemã* e bastante diferente de como a podemos compreender a partir da análise dos quatro primeiros capítulos de *O Capital*.

A ideologia havia perdido o caráter “negativo” contido na obra de Marx através de autores marxistas ligados à II Internacional, que passaram a tratá-la como

um conjunto de ideias de uma classe, como fez Bernstein ao definir o próprio marxismo como uma ideologia de classe. Lênin também trata a ideologia nesse esquema simplificado. Em *Que fazer?* o autor faz a defesa de que a ideologia da classe dominante deve ser combatida por uma ideologia proletária e trata a ideologia como sendo a consciência política de uma classe (Lênin, 1982). Georg Lukács defende essa contraposição simples de ideologia burguesa e proletária e inclusive trata o marxismo como a ideologia do proletariado em ação por seus interesses históricos de classe (Lukács, 1960). Antonio Gramsci amplia a noção de ideologia no sentido de identificar determinados aparelhos de produção ou reprodução ideológica e a liga à questão da hegemonia, mas não rompeu com a forma bipolar da ideologia ao tratá-la como uma visão ou concepção de mundo, presente e própria de cada classe, sendo o marxismo a expressão dessa concepção de mundo ou de ideologia própria do proletariado (Gramsci, 1999; 2000).

Essas observações permitem apenas delimitar nosso tratamento da ideologia de formulações que parecem equivocadas, ainda que presentes na tradição marxista. A variedade das posições em torno do tema não pode excluir, obviamente, as posições derivadas das premissas dos variados “marxismos”.

Podemos em linhas mais gerais identificar duas posições distintas com relação à ideologia, partindo da concepção economicista mais mecânica e também daquela que vem acompanhada da compreensão de uma essência humana. No primeiro caso, a ideologia aparece como a contraposição à ciência, ou seja, a ideologia será o sinônimo do desconhecimento das leis objetivas que regem e determinam o desenvolvimento histórico. De certa maneira, Engels auxilia essa perspectiva ao dar ênfase ao caráter científico dessas leis de forma quase determinista, como trataremos no capítulo IV; no segundo caso, a ideologia se torna a manifestação das posições de classe, confundida como uma visão de mundo, ou um ponto de vista próprio de cada classe na luta por seus interesses específicos. Para essa corrente, o efeito da

deformação da realidade também está presente, mas é uma operação apenas da consciência.

Dois problemas importantes e bastante dinâmicos da luta concreta ficam sem resposta nessas duas compreensões do marxismo, ou pelo menos podem ter respostas mistificadas: primeiro, que as proposições do proletariado como classe, através de suas organizações de vanguarda, são formuladas cientificamente, mas podem se expressar através de ideologias (cf. Althusser, 1983); segundo, a ideologia dominante interfere na organização da luta dos trabalhadores.

No primeiro caso, mesmo que respaldadas pela análise científica e materialista da história, a luta política e a tática se expressam através de posições ideológicas, portanto, há uma defasagem entre a formulação teórica acerca dos problemas que devem ser enfrentados e seus resultados e a maneira como esses problemas são, efetivamente, enfrentados no palco da luta de classes e quais são seus resultados. Trata-se de uma defasagem entre a prática teórica e a prática política e isso porque a última pode se expressar, e se expressa recorrentemente, ideologicamente, visto que não cumpre apenas uma tarefa predefinida teoricamente, mas entra em choque com outras forças, precisa acumular forças, aglutinar pessoas, se utilizar de palavras de ordem e de certas representações sobre os próprios caminhos e possibilidades da luta concreta. No segundo caso, a própria ideologia dominante interfere na luta econômica do proletariado, orientando a ação dos trabalhadores no sentido da reivindicação de uma melhor inserção nas mesmas relações de exploração¹⁵. Mesmo no período da transição, a organização revolucionária pode confundir a construção socialista com mudanças no plano jurídico-político, ou com medidas que visam, juridicamente, promover alterações que

¹⁵O argumento não menospreza a luta econômica e reconhece que, em determinadas circunstâncias, a luta econômica restrita ainda aos limites da ordem burguesa pode se tornar luta política, no sentido de extrapolar a ordem capitalista.

permitam a melhoria das condições de vida dos trabalhadores (cf. Engels & Kautsky, 1991), mantendo as antigas relações predominantes.

No item seguinte tratamos melhor o que propomos como uma teoria da ideologia presente, ou que pode ser construída a partir da análise dos quatro primeiros capítulos de *O Capital*, portanto, uma teoria própria da ideologia no modo de produção capitalista.

III.2. OS QUATRO PRIMEIROS CAPÍTULOS DE *O CAPITAL*: DAS RELAÇÕES DE TROCA DE VALORES DE USO AO DINHEIRO COMO FINALIDADE¹⁶

Marx expõe, nos primeiros capítulos de *O Capital*, como as relações mercantis, de simples troca de valores de uso entre comunidades produtoras passam para um estágio em que a própria troca é a finalidade, ou seja, passa a ocorrer a produção voltada para a troca.

O dinheiro, cuja utilização serve inicialmente para facilitar as trocas como equivalente universal, aparece no final do processo cumprindo um novo papel: ele se torna o próprio objetivo das relações mercantis e sua acumulação a nova significação da riqueza material.

“Com o desenvolvimento inicial da própria circulação de mercadorias, desenvolve-se a necessidade e a paixão de fixar o produto da primeira metamorfose, a forma modificada da

¹⁶Neste item, todas as citações dos quatro primeiros capítulos de *O Capital* são do Livro I, vol. 1. Quando houver citação de outros capítulos para além dos quatro primeiros indicaremos livro e o volume.

mercadoria ou a sua crisálida áurea. Vendem-se mercadorias não para comprar mercadorias, mas para substituir a forma mercadoria pela forma dinheiro. De simples intermediação do metabolismo, essa mudança de forma torna-se um fim em si mesma.” (Marx, 1988, p.110)

É uma mudança drástica nos objetivos das relações de troca se comparadas ao seu início. Essa mudança, por sua vez, desenvolve novos comportamentos e gera novas perspectivas aos envolvidos nessas relações, que se obrigam a mais vender que comprar, na ânsia do acúmulo do dinheiro, tornado o objetivo a ser conquistado através das trocas.

“O entesourador sacrifica, por isso, ao fetiche do ouro seus prazeres da carne. Abraça com seriedade o evangelho da abstenção. Por outro lado, somente pode subtrair da circulação em dinheiro o que a ela incorpora em mercadoria. Quanto mais ele produz, tanto mais pode vender. Laboriosidade, poupança e avareza são, portanto, suas virtudes cardeais, vender muito e comprar pouco são o resumo de sua economia política.” (Marx, 1988, p.112)

Marx chama a atenção, portanto, para a mudança de comportamento com relação às trocas, mudança essa que interfere no próprio conceito de “riqueza”, compreendido como acúmulo de dinheiro. A forma dinheiro - “apenas o dinheiro é mercadoria, clama-se agora por todo o mercado mundial” (Marx, 1988, p.115) - acaba por levar ao extremo a fetichização, apagando os vestígios das relações sociais de produção que deram origem às mercadorias e, portanto, impedindo que os produtores as percebam assim.

Elas aparecem na “forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” refletindo “a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação existente fora deles, entre objetos” (Marx, 1988, p.71).

“É exatamente essa forma acabada – a forma dinheiro – do mundo das mercadorias que objetivamente *vela, em vez de revelar*, o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados.” (grifos nossos) (Marx, 1988, p.73)

O efeito da aparência (que ocorre no modo de produção capitalista porque o fenômeno da circulação, ou das relações mercantis, é tomado como a essência), é duplo. Primeiro, obstaculiza a compreensão do conjunto das relações sociais de produção. Segundo, é a base para a constituição da ideologia que contribui para a reprodução do modo de produção capitalista. Isso ocorre por meio das representações deformadas que dão sentido à inserção dos diversos grupos nas relações sociais de produção, como a tendência a tratar como naturais ou presentes em todas as formas anteriores de organização social algumas características que são históricas e próprias do modo de produção capitalista.

“Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que não têm para vender a não ser sua força de trabalho. Não basta também forçarem-nas a se venderem voluntariamente. Na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes”. (Marx, 1988 – cap. XXIV – livro I – p.267)

Mesmo os movimentos de contestação dessa ordem por parte dos trabalhadores aparecem, no geral, a partir dos mesmos pressupostos ou se afirmam como lamúrias dos que se julgam preteridos pela ordem mercadológica, ou seja, o

conjunto das reivindicações ou contestações que surgem são, no geral, reações, coletivas ou individuais, dos que advogam sua inserção em melhor posição nessas relações e não sua destruição. Tal fenômeno evidencia o efeito da ideologia, ou seja, demarca a dificuldade prática de agir diretamente contra as reais relações sociais de produção sob o capitalismo.

“Daí a magia do dinheiro. A conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção social e, portanto, a figura reificada de suas próprias condições de produção, que é independente de seu controle e de sua ação consciente individual, se manifestam inicialmente no fato de que seus produtos assumem em geral a forma mercadoria. O enigma do fetiche do dinheiro é, portanto, apenas o enigma do fetiche da mercadoria, tornado visível e ofuscante.” (Marx, 1988, p.84-85)

No capítulo XXI do Livro I, Marx afirma que a “ilusão gerada pela forma monetária” somente pode ser ultrapassada quando são consideradas as classes – capitalista e trabalhadores – e não o capitalista individual e o trabalhador individual (vol.1, p.146), assim como deve ser considerada não a produção da mercadoria isolada, mas “o processo de produção capitalista, em seu fluxo e em sua dimensão social”. (vol.1, p. 149)

Mas compreensão teórica das relações sociais próprias do modo de produção capitalista não significa que a ação política se dá de forma organizada e diretamente formulada contra essas mesmas relações. Há um passo gigantesco entre ter conhecimento teórico do modo de produção capitalista e agir no sentido de sua transformação. Daí, novamente, o poder reprodutor da ideologia. As relações sociais não são pensadas primeiro para depois serem vividas praticamente. É essa prática ideologicamente determinada que dá sentido ao vivido e torna possível a coexistência entre a produção intelectual (mesmo a que trata das relações sociais

concretas, superando o efeito da aparência no plano teórico) e a vida prática individualizada dentro da ideologia: busca de melhor inserção nas relações que garantem apenas a reprodução de sua exploração, mas que aparecem para o indivíduo dentro da ideologia como a própria possibilidade da conquista de sua liberdade, confundida aqui com a aquisição, também individual, de determinada quantidade de bens materiais, reconhecimento social etc..

Isso nos remete a outro debate, que já extrapola os limites deste trabalho: o da impossibilidade de pensar a educação (seja a formal ou qualquer outro tipo) como o canal privilegiado para se lutar por mudanças estruturais. Esse discurso nos leva novamente ao tratamento da ideologia como mera questão de consciência (como tratado no item anterior), que, neste caso, é tomada na medida em que se tem acesso ao conhecimento.

Essa é, como dissemos no início, a perspectiva também da *Ideologia Alemã*: a ideologia aparece como uma inversão da realidade na consciência. Portanto, o processo educativo e formativo teria a função, também no âmbito da consciência, de explicar teoricamente a própria realidade. Nas obras de maturidade, é a própria realidade que se apresenta deformada essencialmente pelo efeito da aparência. Ela não se apresenta à consciência: a consciência é a apreensão deformada da essência porque se vive dentro da ideologia. Compreender assim o processo torna possível retomar um princípio fundamental do materialismo: aquele que afirma que pensamos como vivemos e não o contrário.

III.3. IDEOLOGIA, ESTRUTURA JURÍCO-POLÍTICA E OS APARELHOS IDEOLÓGICOS

As relações mercantis e seus efeitos, que são anteriores ao modo de produção capitalista, mas mantidas nele como parte do processo produtivo e sua

realização, são *vividas* (ideologia) como a própria essência (papel da aparência) das relações próprias do modo de produção capitalista. Sendo *vividas* como relações essenciais, as relações mercantis vão proporcionar duplo efeito: apagar os vestígios das reais relações sociais de produção sob o capitalismo e auxiliar a reprodução do modo de produção capitalista através de representações deformadas da própria inserção dos diversos grupos nessas relações e da produção de ideologias regionais (moral, religiosa, científica, filosófica, jurídica etc.).

A contestação do Antigo Regime e as mudanças decorrentes da expansão mercantil, já no contexto do surgimento do modo de produção capitalista na Inglaterra, em meados do século XVIII, são expressos através de uma nova filosofia política e um novo pensamento econômico (em particular, o liberalismo) que colocam o mercado como centro regulador das relações sociais. Esse movimento cria novas representações da realidade centradas no indivíduo, na igualdade jurídica e na liberdade, ou seja, vai se expressar numa forma do Direito que trata igual e individualmente os desiguais, dissolvidos na figura pulverizada e ideologicamente homogênea do povo, do cidadão, ou da população.

Tendo como referência as relações mercantis, emerge uma concepção de mundo, das relações sociais e do papel do Estado. No Direito, sua principal manifestação se expressa na figura jurídica do contrato, que tem como pressuposto a defesa da propriedade privada de indivíduos, necessariamente, livres e iguais jurídica e formalmente, pois somente assim podem se apresentar no mercado. Como disse Althusser, o Código Civil (Direito Privado) “enuncia, sob uma forma sistemática, regras que regem as trocas mercantis, isto é, a venda e a compra” e é o Código Civil que serve de “base jurídica a partir da qual os outros setores do Direito tentam sistematizar e harmonizar suas próprias noções e suas próprias regras” (2008, p.83).

“Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade, comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma”. (Marx, 1988, p.79)

Dessa maneira, as relações da esfera da circulação mascararam o conjunto das relações sociais de produção capitalistas, tornando-se, assim, base para a ideologia dominante e fonte de ideologias próprias do modo de produção capitalista, principalmente a jurídico-política.

“A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham”. (Marx, 1988, p.141)

Liberdade, pois é necessário que vendedor e comprador de força de trabalho encontrem-se livremente e dessa mesma maneira estabeleçam um contrato, assim como todo comprador e vendedor de mercadoria o faz de acordo com sua livre vontade. Como proprietários de mercadorias que são, tornam-se também, necessária e formalmente, iguais para poderem estabelecer trocas vantajosas mutuamente, daí a referência de Marx a Jeremy Bentham (1748-1832), que foi um expoente pensador da escola utilitarista, segundo a qual as ações devem se pautar pela finalidade da realização do maior bem-estar possível, não somente do que desenvolve a ação, mas

de todos os que são afetados por ela, “pois cada um só cuida de si mesmo” e de seus interesses particulares e, dessa maneira, realizam “tão somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral.” (cf. Marx, 1988, p.141)

A legislação das sociedades capitalistas parte, portanto, de princípios universais de igualdade (formal) e liberdade (individual), assim como trata a propriedade privada como intocável. A formalidade desses direitos expressa, no plano jurídico-político, as condições necessárias para garantir que as relações sociais (tratadas como sinônimos das relações mercantis) possam se realizar plenamente, ao mesmo tempo em que vela as reais relações sociais de produção e exploração.

As formações sociais burguesas tratam, jurídica e formalmente, igualmente os desiguais, partindo da ideia mais geral de que a liberdade e a igualdade entre indivíduos privados são as bases de uma sociedade aberta que, ao contrário dos demais modos de produção, permite a mobilidade social. A interação das estruturas ideológica e jurídico-política se expressa por meio dos efeitos da aparência das relações mercantis na constituição de uma ideologia jurídica, que reverbera na concepção do Estado e de sua organização, no papel dos aparelhos repressivos, na legislação etc..

Isso não significa que o papel da estrutura jurídico-política corresponda à ideologia jurídico-política. A estrutura jurídico-política tem papel fundamental na reprodução do modo de produção capitalista, através do Estado de classe, das leis, do sistema penal e dos aparelhos repressivos. O que a estrutura jurídico-política é e o que ela organiza concretamente não aparece claramente no Direito. O Direito tem um caráter formal (cf. Althusser, 2008, p.84): ele não trata diretamente do conteúdo que, de fato, organiza e regula, ou seja, o Direito se refere à realidade concreta de maneira alusiva. “A ideologia jurídica é, evidentemente, exigida pela prática do Direito, portanto, pelo Direito [...], mas ela não se confunde com o Direito.” (Althusser, 2008, p.93). Engels, na *Carta a Schmidt*, disse que o Direito deve

corresponder à estrutura econômica e ser sua expressão “coerente em si mesma” (1974e, p.518), sem contradições internas. É o que Althusser (2008, p.84) chamou de “sistematicidade do Direito.” Segundo Althusser, a formalidade, a sistematicidade e a coerção são as três características fundamentais do Direito. A coerção se refere ao conjunto de sanções estabelecidas no sentido de obrigar o cumprimento das normas. Porém, Althusser percebe que o respeito às regras contratuais se deve mais ao reconhecimento das suas cláusulas do que aos instrumentos repressivos diretamente. A obediência às leis se deve, portanto, à ideologia jurídica, que tem como suplemento a ideologia moral (por exemplo, a “correção” ou a “honestidade” - compreendidas como o reconhecimento das regras estabelecidas) e, ambas (a ideologia jurídica e a ideologia moral), estão fundadas sobre uma concepção também ideológica da natureza humana: a liberdade e a igualdade individuais e naturais (cf. Althusser, 2008, p.83-95).

Isso deve ser compreendido como um mesmo movimento. Significa, portanto, que a constituição dos sujeitos nas relações sociais de produção ocorre sempre já na relação com ideologias regionais: a jurídico-política fundamentalmente, mas também outras como a religiosa, científica, humanista etc.. O sujeito é resultado do processo de sujeição (cf. Althusser, 1983), ou seja, é constituído como sujeito pela ideologia. Daí nossa insistência em que a ideologia é mais, ou é antes, o vivido concretamente do que o pensado. São muito poucos os que vão teorizar sobre as relações nas quais vivemos e, no geral, tais teorizações são feitas a partir e dentro da ideologia.

As relações sociais de produção são vividas pelos seus agentes como relações mercantis e a força de trabalho e os meios de produção como o consumo de direito de um proprietário privado de mercadorias, ou seja, alguém que comprou mercadorias e tem, por isso, como seu proprietário legítimo, o direito de consumi-las. Ao vender sua força de trabalho, o trabalhador vende também ao capitalista o direito de utilizá-lo por inteiro durante determinadas horas do dia, conforme estabelecido

em um contrato realizado pelos dois, ambos aparecendo como indivíduos, proprietários privados de mercadorias, que se encontram no mercado e negociam. Os agentes reconhecem e legitimam essa deformação da realidade exatamente porque ela assim se apresenta a eles e parece natural. É o que leva Marx a afirmar que “o escravo romano estava preso por correntes a seu proprietário; o trabalhador assalariado o está por fios invisíveis” (Marx, 1988, livro I, cap. XXI, p.150).

Isso nos remete ao papel de outras tantas instituições, para além do Estado e do conjunto da estrutura jurídico-política, que concorrem da mesma maneira na produção e disseminação de ideologias específicas, ou regionais, que dão sentido ao vivido e auxiliam a reprodução. Instituições às quais Althusser (1983) deu o nome de aparelhos ideológicos do Estado.

III.3.1. O PAPEL DOS APARELHOS IDEOLÓGICOS

As representações deformadas da essência do modo de produção capitalista, provocadas pela aparência das relações mercantis, promovem, ao lado dos aparelhos repressivos do Estado, a coesão social e a reprodução.

No item III.1 dissemos que a ideologia dominante acaba por beneficiar a classe dominante, visto que é elemento fundamental para a garantia da reprodução das condições necessárias à continuidade do modo de produção.

Os aparelhos ideológicos do Estado¹⁷ (Althusser, 1983) são instituições diversas que têm o papel fundamental de reproduzir a ideologia dominante. Por um

¹⁷Utilizamos o conceito althusseriano de Aparelhos Ideológicos do Estado sem fazer menção ao debate do pertencimento ou não ao aparelho de Estado dessas instituições. No geral, elas são na maioria descoladas de quaisquer vínculos formais com o Estado. Esse debate gira em torno das noções jurídicas de “público” e “privado”. Para nosso caso, vale registrar que, independentemente do vínculo direto, tais instituições estão presentes na dinâmica da vida, portanto, das relações sociais, e absorvem, assim como as classes, a ideologia dominante, a traduzindo para um discurso que lhes é específico e, portanto, auxiliando na sua disseminação.

lado, seus agentes cumprem esse papel não com a consciência dele, visto que não têm consciência de que estão dentro da ideologia; por outro, a reprodução também reflete as contradições vividas concretamente e como elas se manifestam dentro de cada aparelho, ainda que se expressem ideologicamente. Portanto, os aparelhos ideológicos absorvem a ideologia dominante e a traduzem para o que lhes é específico. Tais representações se manifestam na produção de ideologias específicas, que também expressam as contradições e o nível das lutas de classes.

Por exemplo, como dito acima o Direito, o Estado e suas instituições aparecem como responsáveis por zelar pelo bem comum, velando seu caráter classista; a educação formal (a escola) gera condicionamento e disciplina através das teorias humanistas e meritocráticas que, em nome da ciência e da técnica, auxiliam a mascarar seu conteúdo político e de classe, tornando-se importante aparelho reprodutor da ordem capitalista e distribuidor de frações das classes na divisão do trabalho; os meios de comunicação reproduzem e massificam a ideologia dominante através de uma dada interpretação dos fatos transmitidos pelos noticiários e do fortalecimento de representações ideológicas expressas através de programas diversos; as religiões traduzem a ideologia dominante para um discurso teológico e moral e, historicamente, passam por um processo de adequação ou que permite com que novas variações religiosas surjam como adequações à nova ordem. Como disse Marx (1988, p.75), o universo religioso é apenas o reflexo do mundo real e, para formações sociais nas quais o modo de produção capitalista é predominante, o “cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc.”

Além disso, essas ideologias específicas geram diferentes representações sobre a inserção das classes e frações de classes nas relações concretas de produção.

“O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força de trabalho como seu trabalhador; um cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o curtume.” (Marx, 1988, p.141)

A individualização do humano e a associação de seu sucesso ou fracasso pessoal à quantidade de dinheiro que possa acumular é o que norteia, no geral, as manifestações dos diversos grupos. O capitalista aparece então como alguém muito “bem sucedido”, assim como os setores médios buscam se justificar diante da burguesia por seu mérito pessoal e sua certificação escolar, o trabalhador manual busca também a melhor forma de vender sua força de trabalho (isso, aliás, pode explicar a tendência reformista do movimento operário) etc. Para todos eles, o grande ideal não pode ser o de uma sociedade em que todos vivam com os recursos necessários e para além deles e livremente associados: o objetivo e sinônimo de realização plena é o enriquecimento individual.

O que se reconhece é apenas um estado em que

“Tudo se torna vendável e comprável. A circulação torna-se a grande retorta social, na qual lança-se tudo, para que volte como cristal monetário. [...] O dinheiro mesmo, porém, é uma mercadoria, uma coisa externa, que pode converter-se em propriedade privada de qualquer um. O poder social torna-se, assim, poder privado da pessoa privada.” (Marx, 1988, p.111)

A exacerbação do individualismo e a aversão à possibilidade da igualdade podem ser explicadas a partir dessas características, inclusive as novas manifestações

religiosas, que são a expressão máxima de uma relação mercadológica com o sagrado, como o neopentecostalismo e a chamada teologia da prosperidade.

CAPÍTULO IV

DUAS QUESTÕES PRELIMINARES:

A TELEOLOGIA E A INDETERMINAÇÃO RADICAL

O objetivo deste capítulo é apresentar duas ponderações preliminares sobre duas posições extremas: a primeira é sobre a teleologia como finalidade inscrita no processo histórico e a segunda sobre a indeterminação radical do processo histórico. A intenção não é, obviamente, buscar um ponto de equilíbrio entre as duas posições, mas fazer a crítica dessas correntes a partir do próprio marxismo e no âmbito dos objetivos do nosso trabalho, preparando melhor a discussão posterior do acaso como oposição à essência quando é tratado o processo de transição e, portanto, suas possibilidades.

No primeiro caso, o objeto são as formulações que se afirmam marxistas e que operam com uma finalidade do processo histórico. Relacionamos diretamente o acaso ao período de transição e suas possibilidades, portanto, não é possível operar com o conceito de acaso quando é afirmado um destino ou um fim da história pré-concebido. Essas formulações, como vimos, possuem considerações distintas, mas resultado similar, tanto nas versões economicistas do marxismo, quanto nas que, sem deixar de serem economicistas, defendem um fim da história dando ênfase a uma suposta essência humana. O elemento complicador é que há textos de Marx e Engels, nas obras de maturidade, que dão a mesma ênfase teleológica ao processo histórico.

Depois, o foco é a crítica de outra tentativa de pensar o processo que, ao eliminar qualquer teleologia, parece levar a teoria da transição à afirmação de um quadro caótico onde impera a indeterminação radical. Essa leitura é possível a partir dos textos do último Althusser, que discorrem sobre o chamado materialismo do encontro.

IV.1. A TELEOLOGIA

Há textos de Marx e Engels que dão a entender uma finalidade inscrita no processo histórico, assim como correntes do marxismo que caminham na mesma direção. Há também textos de Marx e Engels na fase de maturidade que levam à conclusão contrária¹⁸. Isso apenas revela que a leitura isolada de determinados capítulos ou trechos dessas obras pode facilitar conclusões equivocadas e também que há determinados aspectos contraditórios presentes nessas obras. Trataremos desse outro aspecto no capítulo seguinte.

A intenção desse item é explicitar sinteticamente a presença da teleologia idealista¹⁹ no marxismo a partir de exemplos de Marx, de Engels e nos seus desdobramentos, tendo em vista que essa permanência nos textos dos fundadores do materialismo histórico favorece em particular aquelas proposições construídas tendo como referência fundamental as obras de juventude de Marx (de que tratamos no primeiro capítulo).

¹⁸Por exemplo, as cartas de Marx a Vera Zasulich (1881) e ao diretor de *Otiechéstvennie Zapiski* ou a *Mikhailovsky* (1877).

¹⁹Chamamos aqui de “idealista” esse viés teleológico para diferenciá-lo de uma teleologia materialista. É idealista pelo seu caráter determinado e mecânico, mas principalmente por conceber a história quase que como uma entidade inteligente cujas etapas são apenas as condições necessárias e suficientes para que o seu pré-estabelecido objetivo final seja atingido e não como um processo dinâmico, contraditório e sem fim pré-determinado.

IV.1.1. DOIS EXEMPLOS DE MARX

Em *O Capital*, Marx explicita argumentos que sugerem ou afirmam claramente a existência de uma finalidade determinada para o processo histórico. Isso aparece de duas maneiras distintas: a primeira afirma a tomada do poder político pelo proletariado e a construção do modo de produção comunista como *inevitáveis*; a segunda dá a entender que o modo de produção que se seguirá ao capitalista será mais *elevado* e passa também pela compreensão de que os elementos constitutivos da nova sociedade já existem em *germe* na sociedade atual.

A base material do início do processo de transição é, sem dúvida, própria do modo de produção anterior. No entanto, essa constatação apenas indica a abertura de um leque de possibilidades para o processo histórico. Sendo assim, não permite chegar à conclusão de que esses elementos já existentes possam pré-determinar o resultado histórico concreto da transição, ou seja, o novo modo de produção. Tal perspectiva leva ainda à compreensão positivista da história como um processo evolutivo em linha ascendente, do pior ao melhor. Para que isso ocorra seria necessário um fim pré-determinado, daí a teleologia idealista aparecendo como determinante.

Tomemos exemplos para os dois casos dos livros I e III de *O Capital*, que tratam a transição ao comunismo como inevitável e, depois, o modo de produção posterior como uma sociedade mais “elevada”.

O primeiro caso é muito claro e direto. No livro I, Marx afirma:

“Se a legislação fabril, como primeira concessão penosamente arrancada ao capital, só conjuga ensino elementar com trabalho fabril, não há dúvida de que a *inevitável* conquista do poder político pela classe operária há de conquistar também para o ensino teórico e

prático da tecnologia seu lugar nas escolas dos trabalhadores”. (1988,

A “inevitável” vitória da revolução proletária não parece dar lugar a nenhum outro resultado, inclusive não dá margem para as possibilidades de restauração da ordem capitalista.

No final do capítulo XXIV do primeiro livro (p. 284) – que trata da acumulação primitiva de capital - a expressão: “Soa a hora final da propriedade capitalista” (cap.XXIV, p. 284), não deixa de ser uma manifestação teleológica de uma série de contradições anunciadas com seu desfecho na “revolta da classe trabalhadora, sempre numerosa, educada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista” (p.284).

Não é teleológica a afirmação pelas contradições que percebe, mas pelo que anuncia como um desfecho natural para o modo de produção capitalista. Com ênfase ainda maior, Marx fecha o capítulo XXIV²⁰ num tom triunfalista com uma nota, retomando uma passagem do *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848, segundo a qual a burguesia criou seus próprios coveiros, a vitória do proletariado é inevitável, sendo esta classe a única revolucionária diante da massa reacionária que forma as demais classes.

No segundo caso é necessária maior atenção, embora não deixe de ser, na nossa percepção, a defesa do mesmo viés teleológico.

²⁰Na edição brasileira que utilizamos (1988), a referência que fecha o capítulo XXIV é a nota 252, na página 284 do segundo volume. Na sequência, vem o capítulo que fecha o primeiro livro (XXV): “A teoria moderna da colonização”. Na edição inglesa, revista por Engels, o primeiro livro termina com a *Part VIII* (1971a, p. 667-724). Essa parte final engloba o capítulo sobre a acumulação primitiva (capítulos XXVI a XXXII) e o capítulo sobre a moderna colonização (XXXIII). Nesta edição a nota à qual nos referimos está no final do capítulo XXXII, na página 715. Toda a *Part VIII* da edição inglesa recebe o título *The so-called primitive accumulation* (“A assim chamada acumulação primitiva”). Os subtítulos que aparecem na edição brasileira como partes do capítulo XXIV correspondem aos sete primeiros capítulos da *Part VIII* da edição inglesa.

No livro III (1988, cap. XLVIII, vol. 5, p. 255), Marx afirma que os elementos do desenvolvimento capitalista produzem “os meios materiais e os *germes* para as relações que, numa forma mais *elevada* de sociedade, permitem unir esse mais trabalho a uma limitação maior do tempo em geral dedicado ao trabalho material” (grifos nossos). Mais adiante, no capítulo LI, afirma que “tendo uma vez chegado a certo grau de maturidade, a forma histórica determinada é removida e dá lugar a uma mais elevada”. (p.296)

O problema se divide em duas frentes: a primeira, o que Marx chama de *germes*; a segunda, o que compreender por “forma mais elevada de sociedade”. Como já mencionado, é possível argumentar que o novo modo de produção, sendo construído a partir ou sobre a base material dada pelo modo de produção anterior, parte de elementos constituídos dentro daquele processo, ainda que os revolucione, como ocorre na passagem da manufatura à grande indústria. (cf. Marx, 1988, Livro I, cap. XIII, p.14)²¹

Não parece, porém, que seja essa a perspectiva de Marx nos trechos citados. Os *germes*, por sua própria definição, aparecem já como a vida daquilo que vai se desenvolver depois²². Ora, não há germe de uma espécie que vá tornar-se outra. Germe denota origem e efeito determinado, portanto, o argumento apenas reforça a ideia de que surge na sociedade anterior o modo de produção que a vai suceder.

Mais polêmica é a afirmação da “sociedade mais elevada”. Valem dois argumentos: primeiro o que questiona os critérios da concepção de uma evolução

²¹Retomaremos o argumento da passagem da manufatura à grande indústria quando tratarmos da teleologia materialista no capítulo V.

²²Segundo o dicionário Michaelis: germe **sm** (*lat germen*) **1.** Célula ou grupo de células que serve para a reprodução e que, com outra célula, origina, por divisão celular, novos seres da mesma espécie. **2.** Princípio de um novo ser; embrião. **3 . Bot.** Parte da semente que reproduz o vegetal. **4. Bot.** Parte da raiz bulbosa ou tuberosa que se transforma na nova planta. **5. Zool.** Cicatrícula do ovo das aves. **6.** Causa, origem, princípio de qualquer coisa. **7.** Micróbio. **8.** Estado rudimentar.

ascensional e qualitativa do inferior ao superior; segundo, o problema da necessária comparação (e quais seriam os termos de comparação) para estabelecer qual seria o modo de produção mais elevado.

Ainda que não esteja definido o modo de produção que deve suceder ao modo de produção existente, somente o fato de considerar que o que vem depois é mais elevado define um argumento teleológico que percebe uma finalidade inscrita no processo histórico: a transição seria do inferior ao superior necessariamente. Temos conhecimento de que os modos de produção se sucedem. Também sabemos que essa sucessão não ocorre da mesma maneira e ao mesmo tempo em todos os lugares, ou seja, não há uma sequência fixa dessa sucessão.

Hobsbawm, na introdução que escreveu para o texto de Marx *Formações econômicas pré-capitalistas* (1975), diz que a “teoria geral do materialismo histórico requer apenas a existência de uma sucessão de modos de produção, e não a existência de modos específicos, nem que haja uma ordem pré-determinada para esta sucessão” (p.22).

Mas ainda que possamos encontrar argumentos que justifiquem um avanço em escala ascensional, do ruim para o bom, do qualitativamente inferior ao superior analisando os modos de produção que já ocorreram, ou os que persistem como secundários, por exemplo, ao lado da predominância capitalista em formações sociais diversas, como afirmar que fatalmente o que vai suceder o capitalismo é esse ou aquele modo de produção e como lhe conferir de antemão uma superioridade? Neste caso, dentre as possibilidades existentes está o modo de produção comunista, assim como outras que podem concretizar modos de produção muito diferentes.

O argumento de que essa superioridade se deve ao desenvolvimento das forças produtivas é válido, mas possui limites. Trataremos disso no próximo capítulo, mas vale adiantar que apenas quando se concebem as forças produtivas

como sinônimo dos meios de produção e seu desenvolvimento como avanço técnico contínuo e, ainda, quando se ignora sua interação com as relações sociais de produção é que se torna possível pensar a superioridade contínua numa escala de sucessão entre modos de produção. Uma explicação tecnológica da história, como desenvolve Cohen (2013, p.187).

Claro que Marx fala de uma sociedade mais elevada se referindo, por exemplo, ao modo de produção comunista, mas não é possível afirmar que necessariamente este modo de produção sucederá ao existente. Mas ainda aí há um critério de escolha de elementos de comparação entre o modo de produção atual e o possível modo de produção comunista, o que nos remete ao segundo argumento.

É difícil definir, numa comparação direta, se um modo de produção é superior ou inferior a outro. Sempre serão utilizados critérios internos ao modo de produção atual para compará-lo com elementos compatíveis ou ausentes de outros modos de produção. Por critérios internos entendemos determinados aspectos das relações sociais de produção vigentes e da vida social definida pelas demais instâncias, além de objetivos postos, inclusive as representações próprias da ideologia, que dão significado e são valorizados neste modo de produção por um tipo humano que é produto desse meio e não daquele cujas relações pretende analisar. O trabalhador assalariado, que o direito burguês trata formal e juridicamente como igual a todos os demais indivíduos (inclusive aos capitalistas) é também livre: corresponde no capitalismo, de fato, à eliminação das relações de produção do trabalho compulsório (servil, escravo) e deve ser considerado, sem dúvida, um aspecto avançado em relação aos modos de produção divididos em classes anteriores. Mas historicamente o pressuposto dessa “liberdade” do proletário foi a expulsão da terra e a conseqüente separação das condições objetivas de sua existência. Ao mesmo tempo, igualdade formal e liberdade individual tornam-se eficazes para a reprodução do modo de produção, na medida em que velam as

condições concretas dessa liberdade e igualdade, restrita para os trabalhadores à opção de morrer de fome ou vender a própria pele no curtume, como disse Marx.

Podemos considerar um progresso o modo de produção capitalista possibilitar a organização dos trabalhadores em outro patamar, como, por exemplo, a luta sindical (cf. Boito, 2007, p.174-178) e também abrir a possibilidade da organização política, inclusive a revolucionária. Mas este progresso “é também a miséria presente” (Moraes, 1995, p.118), não simplesmente uma sociedade superior às demais e que deveria ocorrer necessariamente.

Hobsbawm identifica uma escala progressiva, como afirmou na *Introdução às Formações Econômicas pré-capitalistas*, como o distanciamento contínuo da espécie humana de suas condições primitivas (1975, p.38).

“A afirmativa de que as formações asiática, antiga, feudal e burguesa representam etapas de progresso, não implica, portanto, qualquer visão unilinear e simplista da história, nem resulta na opinião primária de que toda a história é progresso. Apenas reconhece que cada um destes sistemas cada vez mais afasta-se, em aspectos cruciais, da situação primitiva do homem.”

Isso poderia ser mais bem expresso através da constatação de que é inegável o avanço da capacidade humana na utilização e transformação da natureza, embora isso ocorra em ritmos desiguais, determinados pelas condições específicas de cada modo de produção, o que nos remeteria novamente ao tema das forças produtivas. Mas desta vez não como acúmulo tecnológico apenas, mas também como aspecto fundamental dos modos de produção e das possibilidades abertas na transição de um a outro, como será tratado no capítulo seguinte.

Conforme Moraes (1995, p.118), o texto de Marx ao qual Hobsbawm escreve a introdução não tem como tema o progresso, mas as “formas cuja supressão constitui o pressuposto das relações capitalistas de produção”.

Portanto, ainda que consideremos válida a citação de Hobsbawm feita acima e que ele discuta o tema do progresso em sua *Introdução* mesmo não sendo este o objetivo do próprio Marx, podemos expressar melhor a ideia de uma sucessão de modos de produção que vão distanciando o humano de suas condições primitivas, como o processo que cria as condições necessárias para que um modo de produção como o capitalista seja, dentre outros, historicamente possível. Os “pressupostos das relações capitalistas de produção”, no caso desse texto, são apresentados pelo próprio Marx logo no primeiro parágrafo:

“Um dos pressupostos do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital é o trabalho livre e a troca de trabalho livre por dinheiro, com o objetivo de reproduzir o dinheiro e valorizá-lo – não de valor de uso para o desfrute, mas como valor de uso para o dinheiro. Outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua efetivação – dos meios e do material de trabalho. Isso significa, acima de tudo, que o trabalhador deve ser separado da terra enquanto seu laboratório natural – significa a dissolução tanto da pequena propriedade livre como da propriedade comunal da terra assentada sobre a comuna oriental.” (Marx, 1975, p.65)

As possibilidades da transição e seu resultado são determinados pelas condições históricas particulares e as interferências externas, processo em que o acaso e os encontros de elementos que não foram produzidos para que se encontrassem podem interferir no resultado, como aparece, por exemplo, no esquema multilinear proposto por Umberto Melotti (1972).

Segundo o esquema de Melotti, as transformações pelas quais passam os vários tipos de comunidade primitiva dependem de vários “fatores de ordem natural e social” (1972, p.54): as relações sociais de produção específicas, as relações entre membros da comunidade e com a terra; as relações com comunidades vizinhas; o clima, a formação física do terreno: relevo, fertilidade etc.. Esses fatores naturais e sociais, junto com as especificidades de cada tipo de comunidade primitiva, determinam o resultado do desenvolvimento dessas comunidades em formações mais complexas (cf. p.54-55). No esquema proposto por Melotti (p.51) aparecem as comunidades eslava, asiática, antiga, germânica e a que se desdobra num feudalismo no Japão (apontada no esquema apenas com um ponto de interrogação). A comunidade eslava desdobra-se na sociedade semi-asiática (russa) e a asiática na sociedade asiática (Egito, China, Índia etc). Dessas, as que não sofrem a exploração colonial desenvolvem o que o autor chama de “coletivismo burocrático (caso de Rússia, China, Egito). As que passam pela conquista colonial desenvolvem uma sociedade capitalista subdesenvolvida (por exemplo, a Índia). O modo de produção feudal europeu já seria resultado da sociedade antiga e do escravismo antigo após as “invasões bárbaras” e da comunidade germânica: a “sociedade feudal” da Europa e aquela do Japão possibilitam o desenvolvimento da “sociedade capitalista” desenvolvida. A possibilidade da transição socialista aparece tanto para as formações que ele chama de coletivismo burocrático, quanto para as capitalistas (desenvolvidas e subdesenvolvidas).

Aspectos específicos das comunidades primitivas, além das interferências externas (como a conquista colonial) acabam por determinar o leque de possibilidades e diferentes resultados do processo de transição. No caso do coletivismo burocrático, por exemplo, Melotti apresenta uma original interpretação dos desdobramentos da Revolução Russa, diferente daqueles argumentos que giram em torno do restabelecimento do capitalismo ou da degeneração burocrática. Para o autor, na URSS não existia socialismo e nem capitalismo, mesmo sob a forma de

capitalismo monopolista de Estado. No caso do capitalismo, não havia (a não ser marginalmente) o “mercado e a produção para a mais-valia” (1972, p.217). Nem mesmo o capitalismo foi um modo de produção predominante na Rússia antes da Revolução de 1917. No caso do socialismo, não existia nem uma sociedade de transição desde o final dos anos 1920: havia classes, exploração e não existia um proletariado no poder que operaria no sentido de uma transformação consciente ao socialismo (cf. 1972, p.217). Para o autor, portanto, ocorria na URSS o que ele chamou de “coletivismo burocrático”²³. Tal sociedade, herdeira de determinadas características das formas asiáticas, é “dominada por uma classe que se afirma e se impõe graças ao seu absoluto controle dos meios de produção e de intercâmbio em um contexto marcado pela completa ausência (ou “fragilidade da propriedade privada” - p.224). Este teria sido o resultado da Revolução Russa por diversos fatores: a necessidade de desenvolvimento acelerado de forças produtivas; a ameaça de agressão externa; a ruína econômica causada pela guerra civil; a decorrente centralização do poder do Estado e o fim prático dos sovietes como direção política e espaço de participação popular etc. (cf. p.226-227). “O coletivismo burocrático constitui a típica forma de 'modernização' (relativamente) autônoma de países fundados sobre o modo de produção asiático”. Países como a Rússia, China, Pérsia, Vietnã, Egito teriam passado das formas asiáticas ao coletivismo burocrático através de revoluções, à semelhança da passagem do feudalismo ao capitalismo na Europa Ocidental (cf. p.230-231).

Independentemente da crítica às teses de Melotti, que escaparia do objetivo deste trabalho, é necessário insistir que o mais interessante no seu argumento é a sugestão de uma interpretação não-linear da evolução dos modos de produção. Como dissemos no início desse item, Marx mesmo possui textos que vão nesse sentido, embora a teleologia idealista apareça também nas obras de

²³Conceito que aparece no livro de Bruno Rizzi, *Il colettivismo burocratico*, de 1967, e que Melotti utiliza como referência. O coletivismo burocrático não tem relação com a tese da degeneração burocrática de Trotsky, que Melotti, aliás, critica e rejeita (cf. 1972, p. 217-224).

maturidade, como vimos a partir dos exemplos dados. O que deve ser rejeitado, enfim, é atribuir ao materialismo histórico qualquer versão positivista de progresso social, como necessárias e sucessivas etapas que vão do qualitativamente inferior ao superior e em direção a um “fim da história”, particularmente quando tratamos das possibilidades do futuro modo de produção.

IV.1.2. EXEMPLOS DE ENGELS

Engels se refere ao acaso quando trata da diferença que pode ocorrer entre as intenções dos que se colocam em luta por objetivos diversos e o resultado dessa luta. Em poucas palavras, esse resultado não é, no geral, o que esperavam e pelo qual lutavam quaisquer dos agentes envolvidos. Conclui, portanto, que ele parece produto do acaso, mas que na verdade é o resultado de leis desconhecidas pelos agentes, utilizando nesse exemplo uma concepção subjetiva de acaso, como tratado no capítulo II.

“Por isso, em conjunto, os acontecimentos históricos parecem também estar presididos pelo acaso. Mas ali onde na superfície das coisas parece reinar a casualidade, esta se acha sempre governada por leis internas ocultas, e o que se trata é de descobrir estas leis.” (Engels, 1974b, p.385)

Engels também trata do acaso na *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, como algo que se deve ao desconhecimento das leis gerais internas que movimentam o processo histórico (1974c, p.349).

Caso tomemos ao pé da letra as “leis gerais” que são “desconhecidas” pelos agentes na história, poderemos chegar à conclusão de que a história é um

processo que tem uma finalidade inscrita em si e que se realiza. Essa formulação se aproxima de Hegel quando trata da objetivação da Razão na história e afirma que “o mundo não está abandonado ao acaso e a acidentes externos, mas é controlado pela Providência” (Hegel, 2008, p.56). Ainda segundo Hegel, a História, que é compreendida como o autoconhecimento da Ideia, torna-se um longo processo de objetivação do Espírito Absoluto no mundo, caminhando para um destino final inexorável: a realização do Espírito: “Os princípios dos espíritos nacionais progredindo por uma necessária sucessão de fases são apenas momentos do Espírito universal, que através deles se eleva e se completa em uma totalidade abrangente” (Hegel, 2008, p.130)

Os humanos seriam os agentes do processo histórico, lutando por objetivos diversos, sem saber, porém, que são instrumentos da Razão em seu processo de objetivação. (cf. Hegel, 2008, p.82-87)

Engels, ao tratar do acaso como uma explicação que se deve ao desconhecimento das leis que movimentam os processos objetivos e seus resultados, parece utilizar uma lógica similar à hegeliana, ainda que sejam trocados alguns termos que tornam o argumento materialista: as leis gerais que determinam os resultados do processo. O argumento de Engels é materialista quando trata das leis gerais que regem o processo histórico, mas é idealista ao apontar o final da história como a realização daquilo que é, precisamente, o resultado necessário e pré-determinado.

Esta teleologia idealista precisa ser criticada para que se possa falar de outra teleologia, ou de uma naturalização da teleologia, materialista, despida, portanto, de seus caracteres idealistas. Trataremos desse outro aspecto da teleologia mais adiante. Agora, vale salientar essa proximidade da perspectiva de Engels com a de Hegel, que parece estar contida na compreensão daquele sobre a dialética. Engels, ao se referir à diferença da dialética hegeliana e da dialética materialista afirma:

“Como vemos em Hegel, o desenvolvimento dialético que se revela na natureza e na história, quer dizer, a concatenação causal do progresso que vai do *inferior ao superior*, e que se impõe através dos zigzagues e retrocessos momentâneos, *não é mais que um clichê do automovimento do conceito*; automovimento que existe e se desenvolve desde toda uma eternidade, não se sabe onde, mas desde logo com independência de todo cérebro humano pensante. *Essa inversão ideológica era o que devia ser eliminado*. Nós retornamos às posições materialistas e voltamos a ver nos conceitos do nosso cérebro as imagens dos objetos reais, em lugar de tratá-los como imagens de tal ou qual fase do conceito absoluto. Com isso, a *dialética fica reduzida à ciência das leis gerais do movimento*, tanto o do mundo exterior como o do pensamento humano: duas séries de leis idênticas quanto à essência, mas distintas em relação à expressão, no sentido de que o cérebro humano pode aplicá-las conscientemente, enquanto que *na natureza e até hoje também, em grande parte, na história humana, estas leis abrem caminho de um modo inconsciente, sob a forma de uma necessidade exterior, em meio de uma série infinita de aparentes casualidades*”. (grifos nossos) (1974b, p.381)

Engels não faz a crítica da concepção hegeliana de um desenvolvimento do inferior ao superior, mas apenas chama a atenção para seu caráter idealista: era essa inversão que precisava ser eliminada. Mais adiante, no mesmo texto, Engels utiliza-se do argumento da inversão: colocar em pé a dialética hegeliana que se encontrava de cabeça para baixo. Isso demonstra que Engels não rompe com a concepção hegeliana do processo, mas apenas troca seus elementos fundamentais, por exemplo, o desenvolvimento do Espírito pelo desenvolvimento das forças produtivas, embora o autor não se refira diretamente a isso.

Ainda segundo o texto citado, a dialética, concebida como a “ciência das leis gerais do movimento”, apenas reconhece o movimento, tanto na natureza, quanto na história humana, ainda que se realize por uma série de aparentes casualidades. Essas casualidades, por sua vez, são apenas aparentes porque ou enquanto os humanos não conseguem explicá-las.

Tomando a citação de Engels, portanto, podemos chegar à conclusão de que em sua concepção o desenvolvimento da natureza e das sociedades humanas é determinado por leis muito precisas e somos levados à conclusão de que Engels possui uma perspectiva ascensional e determinista da história, visto que são essas leis as que definem, numa série *causal*, o processo e seu resultado, mesmo quando, ainda desconhecidas, passem a impressão de um processo *casual*.

“[...] mas o acaso não é mais que um dos polos de uma interdependência, o outro polo se chama necessidade. Na natureza, onde também parece dominar o acaso, há muito temos demonstrado em cada domínio particular a necessidade imanente e as leis internas que se afirmam naquele acaso. O que é certo para a natureza também é certo para a sociedade”. (Engels, 1974c, p.348-49)

Podemos compreender a abordagem de Engels de duas formas: como uma repetição de Hegel, ainda que invertida; ou como uma maneira nova de tratar do acaso, avançando para além do seu texto.

No primeiro caso, Engels não parece fazer mais que atribuir ao processo histórico uma vida própria e independente da vontade humana (baseado na sequência dos modos de produção, por exemplo, ou na necessidade do comunismo etc.). Os humanos seriam apenas os que realizam, mesmo sem saber, algo que está fadado a acontecer, visto que o que deve acontecer obedece a leis muito precisas e essas leis são concebidas como a necessidade do resultado concreto. O necessário aí é aquilo que deve ser assim e não de outro jeito.

No segundo caso, que mais nos interessa, podemos tomar as referências de Engels e despi-las de toda a teleologia idealista, ou seja, de uma finalidade inscrita no processo histórico. Para tanto, é preciso tratar a necessidade como a *necessidade do movimento* e não como a *necessidade do resultado concreto*. Há uma mudança

fundamental aqui: uma coisa é afirmarmos que o que aconteceu e aparece como resultado objetivo de um processo qualquer era necessário porque há uma finalidade na história que deve percorrer determinados estágios para realizar seu objetivo. Outra coisa bem distinta é percebermos que a necessidade é a do movimento, não do resultado. Nesse caso, o resultado de um processo qualquer passa a ser a concretização de uma das possibilidades abertas dentre outras, produto do encontro casual de elementos distintos que não foram produzidos para que necessariamente se encontrassem.

Esta última é, em síntese, a compreensão que temos do acaso a partir das obras de maturidade de Marx e Engels, que será retomada e mais bem discutida no capítulo seguinte, ainda que haja escritos incoerentes com essa perspectiva nas obras de ambos.

IV.1.3. OS MARXISMOS

A perspectiva da teleologia idealista alimentará várias correntes marxistas, tanto as chamadas economicistas quanto as que vão se aproximar mais ainda das posições hegelianas e vão se apoiar principalmente nas obras de juventude de Marx.

Para as primeiras, a compreensão determinista e mecânica do processo histórico e de sua finalidade está centrada numa dada compreensão do papel do desenvolvimento das forças produtivas e na sucessão dos modos de produção como etapas necessárias pelas quais todas as sociedades humanas devem passar, embora em tempos diferentes (cf. Chakhnazárov; Krássine, 1981, p. 66-73). É uma tese do materialismo histórico afirmar o desenvolvimento das forças produtivas como um dos elementos determinantes da transição de um modo de produção a outro. Marx faz isso, por exemplo, no *Prefácio à Contribuição à crítica da economia política*, de 1859. O

desenvolvimento contínuo das forças produtivas, entrando em contradição com as relações sociais de produção existentes, daria lugar a novas relações sociais de produção, que permitiriam o livre desenvolvimento das forças produtivas e a geração de uma nova superestrutura jurídico-política e ideológica, derivada dessas novas relações (cf. Marx, 1987: p. 27-32).

Ainda que o *Prefácio* de 1859 tenha servido de base para determinadas formulações economicistas, Marx não parece mudar sua perspectiva sobre a importância do desenvolvimento das forças produtivas como um dos elementos essenciais para explicar a dinâmica histórica. Para nossa finalidade, a crítica ao economicismo deve se empenhar em dois aspectos: primeiro, no tratamento do desenvolvimento das forças produtivas como *único* elemento dinâmico determinante; segundo, no suposto papel de determinação direta das demais estruturas pela estrutura econômica.

No primeiro caso, um dos efeitos da leitura economicista desses textos está exatamente em centrar toda a atenção no desenvolvimento das forças produtivas, desprezando sua relação com as relações sociais de produção vigentes e, principalmente, o papel da luta de classes. O processo histórico seria a sucessão de modos de produção em escala ascensional – na medida em que as forças produtivas se desenvolvem. Cada modo de produção seria o *resultado necessário* do desenvolvimento cumulativo das forças produtivas, até chegarmos ao modo de produção comunista. No segundo caso, as demais estruturas seriam meros resultados diretos e estáticos da estrutura econômica: após a transformação desta as demais são determinadas para cumprir um papel direto de auxiliar a reprodução, até que o desenvolvimento das forças produtivas entre em contradição novamente com o elemento estático (as relações sociais de produção) e provoque nova revolução e novo processo de transição. .

Em nossa perspectiva, o desenvolvimento das forças produtivas cumpre, de fato, um papel fundamental no processo histórico, ao lado de outro conceito que costuma desaparecer ou ter presença acessória nessas formulações: o de luta de classes. Esses temas serão retomados também no capítulo seguinte.

As correntes que mais se aproximam da versão teleológica e idealista do marxismo, que também não admitem o acaso a não ser como desconhecimento das leis gerais que regem o desenvolvimento, não deixam de ser economicistas. Ainda que atribuam um papel maior à luta de classes, essas correntes operam com conceitos idealistas, como os que aparecem nas obras de juventude de Marx, mas persistem nas chamadas obras de transição (*Ideologia Alemã; Manifesto do Partido Comunista* etc.) e podem ser encontrados ainda de forma residual na obra de maturidade, afetando “de fora” a “interpretação e aplicação” da teoria marxista. (cf. Moraes, 2000, p.34)

Como diz João Quartim de Moraes (2000, p.33):

“À persistência, na obra de maturidade de Marx, da visão da lógica objetiva do capitalismo como cruel razão da história e de sua expansão planetária como homogeneização da contradição entre burgueses e proletários, corresponde a da problemática esboçada em seu antropologismo juvenil”.

Já apresentamos argumentos contrários a essas correntes no primeiro capítulo, mas é preciso ressaltar que concebem a história como um longo processo com um destino bem definido, marcado pelo fim da alienação humana, pela retomada de sua essência (humana), pela consciência de classe que faz com que o proletariado, classe predestinada a esse fim, emancipe não apenas a si mesmo como classe, mas a toda a humanidade num mesmo movimento.

Tomemos Lukács como exemplo, em dois momentos de sua obra: *História e consciência de classe* (1960), da década de 1920 e a *Ontologia do ser social* (2007), da década de 1970. Do primeiro livro, destacamos o seguinte trecho:

“[...] quando a crise econômica final do capitalismo começar, o destino da revolução (e com ela o da humanidade) dependerá da maturidade ideológica do proletariado, de sua consciência de classe.

[...] O proletariado não pode libertar-se como classe sem suprimir a sociedade de classes em geral e é precisamente por isso que a sua consciência, a última consciência de classe na história da humanidade deve coincidir, de um lado, com a revelação da essência da sociedade e por outro consumir uma unidade cada vez mais íntima da teoria e da práxis” . (Lukács, 1960, p.95)

Para nosso objetivo, chama a atenção não apenas a reafirmação da tarefa do proletariado, mas a importância da sua “consciência” de classe como “última consciência de classe na história da humanidade”. Em trechos anteriores do mesmo livro, o autor explica as razões pelas quais os modos de produção que precederam o capitalismo não foram capazes de gerar esse último antagonismo. O fato é que o modo de produção capitalista aparece aí como o resultado de um longo desenvolvimento histórico, paralelo ao qual teria ocorrido, em escalas sucessivas, o desenvolvimento do gênero humano. Somente nesse estágio alcançado pelo capitalismo é que se torna possível, finalmente, a emancipação humana. O argumento é idealista e, como salientou Balibar (2014, p.234), tudo se resolve *na* e *através da* consciência. Ao afirmar que a consciência de classe do proletariado é a última da história, como não perceber embutido aí um telos imanente, que faz de toda a história anterior apenas etapas necessárias para que se chegasse ao estado atual e, na perspectiva de Lukács, final para a emancipação humana? A relação estreita, ou a identidade, entre este conceito – o de “emancipação humana”, próprio das obras de juventude de Marx e derivado da compreensão de uma essência

humana alienada - e “revolução social” – que aparece nas obras de maturidade e está relacionado às transformações estruturais das formações sociais - e a perspectiva teleológica no sentido idealista perpassa a obra de juventude de Lukács e persiste na de maturidade. Essa confusão somente é possível pela persistência da compreensão da história como o ato de realização de uma essência humana. Armando Boito (2013, p.49) critica a obra de Lukács pelo tratamento dos referidos conceitos de emancipação humana e revolução social como sinônimos:

“A emancipação humana é o ato por intermédio do qual o homem alienado recupera a sua essência. Ela é a resolução da contradição entre essência e existência por intermédio de um movimento de retorno. O paradoxo é que o homem volta a ser algo que, de fato, ele nunca foi, embora sempre devesse ter sido. Não que a emancipação humana permita o surgimento do 'homem novo', homem do qual nos falaram os grandes revolucionários do século XX; o que ela faz é trazer à luz o homem verdadeiro e único, o homem de sempre, nem velho nem novo, isto é, aquele que, estranhamente, nunca existiu.”

Portanto, para Lukács é a essência humana a ser recuperada historicamente que fundamenta a argumentação, ainda que, aparentemente, o autor rejeite o viés teleológico, como podemos perceber também no trecho abaixo, retirado da *Ontologia do ser social*:

“O caminho ao socialismo está em coincidência plena com a ontologia histórico social geral de Marx. Esta também se expressa como oposição frente a todas as intuições de um 'final da história'. Nos tempos de Marx se tratava sobretudo de utopistas, que consideravam o socialismo como uma circunstância definitivamente realizada digna do homem. Mas para Marx, também aqui se trata de um passo adiante maior na história. No *Prefácio à crítica da economia política* escreve: 'Com essa formação social se encerra portanto a pré-história da sociedade humana'. A palavra pré-história foi escolhida com muita atenção e tem uma significação dupla: primeiro tácita, mas

decididamente se rechaça qualquer forma de final da história. A expressão empregada por Marx determina também o caráter específico desse novo capítulo da história. *Temos ressaltado repetidamente que os novos níveis ontológicos do ser social nunca estão dados de uma vez, senão que – assim como no orgânico – se desenvolvem gradualmente para sua própria forma imanente em um processo histórico*” (grifos nossos - 2007, p.213)

Ainda que no início da citação pareça que Lukács irá negar o viés teleológico que criticamos aqui como idealista, a parte final deixa claro que ele vê na história a realização de estágios ou de “níveis ontológicos do ser social”, pois não são dados de uma só vez. Assim como um feto humano, o ser social é gestado na história gradualmente, até completar o desenvolvimento do que ele é em potência. A ideia dos “germes” utilizada mais acima nos exemplos de Marx serviria aqui também...

Essas correntes não abandonam o economicismo, visto que o elemento dinâmico para a sucessão dos modos de produção, até a chegada ao modo de produção capitalista, continua a ser o desenvolvimento contínuo das forças produtivas²⁴.

IV.2. ALTHUSSER E O MATERIALISMO DO ENCONTRO

No extremo oposto da teleologia idealista estão os textos que Louis Althusser escreveu nos anos 1980, nos quais apresenta uma corrente que ele mesmo chama de materialismo aleatório ou materialismo do encontro.

Há autores que percebem uma continuidade ou uma complementaridade na produção de Althusser, tomando como referência o último período, marcado pelo

²⁴Um quadro comparativo entre a compreensão do processo histórico em Hegel e a utilização do mesmo processo, trocados alguns conceitos, no Marx do *Prefácio de 1859* e em certas formulações marxistas economicistas pode ser encontrado em Boito, 2007, p. 46-7.

“materialismo do encontro”. Embora esse tema (continuidade, ruptura, complementaridade) da obra de Althusser não seja o objetivo deste trabalho, tomaremos dois exemplos para melhor situar nossa posição com relação à contribuição do filósofo francês para o que nos interessa.

A compreensão da continuidade pode ser tomada como exemplo a partir de um pequeno artigo de G. M. Goshgarian, *Introductory Note "Sur la genèse"* (2013). Embora o autor não desenvolva diretamente ali a tese da continuidade com os escritos dos anos 1980, ela é sugerida por sua percepção da permanência do tema na obra anterior e posterior a 1966, ano em que Althusser escreveu *Sur La Genèse* (2013b), publicado somente após sua morte. Segundo Goshgarian, “‘*Sur la genèse*’ sintetiza a fase inicial da teoria althusseriana do encontro, a ilustrando com a genealogia do capitalismo de Balibar” (Goshgarian, 2013). Seria uma síntese do estado inicial da teoria porque, segundo o autor, Althusser já tratava do tema desde sua primeira obra de 1959 - *Montesquieu: la politique et l'histoire* - e teria prosseguido ainda nos artigos de *Pour Marx* e de *Lire le Capital* (ambos publicados em 1965).

Nesse curto texto de 1966, Althusser (2013b) cita o exemplo da transição do feudalismo ao capitalismo, na qual ocorreu a combinação – *verbindung* (que o autor traduz como “união”) - de três elementos distintos, que são independentes uns dos outros e independentes igualmente da estrutura do modo de produção feudal, dos quais se podem fazer três genealogias. Os três elementos são: o capital dinheiro acumulado; os trabalhadores livres; as inovações técnicas.

Que o tema do encontro aparece no texto de 1966 não há dúvida, assim como a compreensão do modo de produção capitalista que nasce da união dos três elementos como não derivado diretamente do modo de produção feudal, ou seja, este não é o “pai” daquele, como diz Althusser. Mas, em nossa leitura, as posições de Althusser estão bem mais próximas do desenvolvimento que deu à dialética em *Pour Marx* (1967) e ao que chamou contradições sobredeterminadas do que da

indeterminação radical do encontro e do abandono do materialismo dialético dos textos dos anos 1980.

Portanto, ainda que o tema do “encontro” apareça nas obras dessa primeira fase, é possível rejeitar a tese da continuidade por pelo menos dois motivos ligados entre si: primeiro, porque não se trata apenas da persistência de um tema, mas do referencial teórico que acompanha os dois momentos distintos, como comentaremos mais abaixo. Serve como referência a própria crítica althusseriana sobre o corte epistemológico na obra de Marx: a tese da continuidade entre o jovem Marx e suas obras de maturidade não permite pensar nas suas duas problemáticas distintas, portanto, também em referenciais teóricos distintos. Além da transplantação de conceitos pertencentes a problemáticas distintas, a leitura das obras de maturidade à luz da obra de juventude e vice-versa leva, respectivamente, a dois equívocos: primeiro, à valorização de conceitos próprios do antropologismo juvenil, ausentes na obra de maturidade; segundo, à tentativa de encontrar nas obras de juventude, ainda que em estado germinal, a teoria desenvolvida nas obras de maturidade. É necessário salientar que a ideia de “estado germinal” carrega consigo a perspectiva de que a obra de maturidade é apenas o único desdobramento possível da obra de juventude, seu resultado final. No caso de Althusser, portanto, reconhecer o tema do “encontro” em *Sur la Genèse* e em outras obras da primeira fase não deve conduzir ao equívoco de tentar procurar ali, em estado germinal, a teoria desenvolvida nos textos dos anos 1980.

Encontramos a perspectiva da complementaridade em Maria Turcheto (2010). O objetivo da autora é a resposta para a pergunta que dá título ao seu artigo: *Que significa ciência da história?* O ponto de partida da autora é a afirmação de Althusser de que Marx teria aberto um novo continente científico, o da história.

Turcheto estabelece um diálogo entre Althusser (do texto *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas* – 1976) e Monod, que afirmou que a biologia torna-se ciência

“quando aceita o postulado da objetividade, isto é, cessa de interpretar os fenômenos em termos de causas finais” (2010, p.80). Segundo Monod (2006, p. 32), foi Darwin o responsável pela introdução do “postulado da objetividade” na biologia, “com uma operação teórica que implica em subordinar a teleonomia à invariância: a teleonomia [...] é o resultado de uma certa organização da matéria cuja gênese é casual, isto é, não previsível, não dedutível a priori” (Turcheto, 2010, p.81). Althusser vai dividir em duas essa operação teórica que aparece apenas como uma em Monod: de um lado a “propriedade de reprodução, isto é, a propriedade de um *sistema* (ou de uma estrutura)”; de outro, a “propriedade de criação, ou seja, *gênese* de diversas estruturas vivas [...] gênese que é casual” (2010, p.82-83).

“Em relação a Monod, Althusser identifica, portanto, de modo mais perspicaz, *dois* passos fundadores da objetividade científica: em primeiro lugar, a recusa de definição que introduz *dualismos* de princípio; em segundo lugar, a recusa de explicações em termos de *causas finais*. Define a primeira como ‘materialismo’ e a segunda como ‘dialética’.” (Turcheto, 2010, p.83-84)

Turcheto acredita que a primeira operação teórica de Marx é tratada por Althusser particularmente nas obras dos anos 1960: “Althusser procura no *Capital* [...] a definição da ‘formação social’ como *sistema* complexo, ‘estrutura’ [...], ‘todo estruturado com dominante’” (2010, p.84). A segunda operação, à qual “Althusser dedica atenção sobretudo nos anos 80”, é a “*gênese* aleatória do capitalismo [...]: encontro de processos históricos diversos que a um certo ponto ‘pegam’, determinando a emergência da capacidade de auto reprodução da relação social capitalista” (2010, p.85).

A interpretação de Maria Turcheto sugere, portanto, que a obra de Althusser é uma unidade que se complementa em dois momentos sucessivos,

embora não coloque no artigo em questão a análise do referencial teórico e da problemática que orienta os dois momentos. Porém, nos textos dos anos 1980, Althusser não parece tratar de momentos distintos da sua obra que se complementam. Ao contrário, em diversos momentos deixa claro o rompimento com o referencial teórico anterior e com o materialismo dialético. Em *Du matérialisme aléatoire*, de 1986, (2013a), Althusser sugere colocar o “materialismo aleatório” no lugar do “materialismo dialético” em nome de uma “terminologia precisa”. Não se tratava, evidentemente, apenas de uma troca de termos: em nossa compreensão há nos textos da década de 1980 o abandono não apenas da dialética, mas também do materialismo.

“A luta de classes decisiva se joga hoje na ideologia e em definitivo na própria filosofia. Daí a necessidade de retificar o materialismo ‘dito’ dialético e o definir como materialismo aleatório. A dialética positiva é por definição uma mistificação burguesa com efeito conservador e apologético”. (Althusser, 2013a, p.184)

Segundo o autor, Marx reconheceu a “ambiguidade reacionária ou revolucionária da dialética” (cf.2013a, p.184-185), mas nunca conseguiu tratar da questão porque jamais se despreendeu verdadeiramente de Hegel. Ainda no mesmo texto, Althusser afirma que toda filosofia é materialista e idealista ao mesmo tempo porque a filosofia é um campo de batalha e todos os filósofos precisam interiorizar os argumentos contrários para que possam refutá-los. Idealismo e materialismo se enfrentariam, portanto, como duas tendências não contraditórias, ainda que uma seja dominante com relação a outra. A contradição passa a ser, nesse texto, apresentada como uma noção ideológica. (cf. 2013a, p.184-185)

No texto *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, de 1982, Althusser afirma que esse “materialismo do encontro, portanto, do aleatório e da

contingência” não é aquele “correntemente atribuído a Marx, Engels e Lênin”, que “como todo materialismo da tradição racionalista”, resvala para o idealismo e a teleologia (Althusser, 2005, p.9). Afirma ainda que “apenas provisoriamente” o materialismo do encontro é materialismo: “Diremos que o materialismo do encontro só é chamado ‘materialismo’ provisoriamente para marcar fortemente sua oposição radical a qualquer idealismo da consciência, da razão, seja qual for sua destinação”. (Althusser, 2005, p.26)

Althusser tem o grande mérito de introduzir o tema do acaso na análise marxista, embora o faça abandonando, como ele próprio afirma, o terreno do materialismo dialético, tratado como uma forma velada de idealismo.

Isso quer dizer, portanto, que é possível acompanhar Althusser até certo ponto. Como sugerimos acima, Althusser, de fato, faz o que anuncia: abandona o terreno do marxismo em nome da radicalidade do encontro/desencontro. E quem ocupa o lugar do materialismo dialético no pensamento do último Althusser? Em nossa perspectiva, Althusser lança seu materialismo do encontro numa concepção caótica da realidade. Há uma diferença considerável entre o caos e o casual: caótica é a situação em que não há possibilidade de apreensão da realidade no plano teórico. No plano da prática política, igualmente, o caótico reflete a indeterminação radical de qualquer processo, não permitindo, portanto, pensar as possibilidades abertas, a contingência, mas afirma apenas a radicalidade do desconhecimento dos resultados derivados apenas de encontros que são possíveis na mesma medida em que não são. Isso significa, em nossa compreensão, que Althusser, ao combater de frente os traços do que chama de materialismo da necessidade, de corte racionalista, acaba por cair num irracionalismo ou, arriscando um tanto mais, no relativismo teórico próprio de correntes que se intitulam pós-modernas.

Objetivamente, no que se refere à transição do feudalismo ao capitalismo, os elementos que se encontram possuem uma dada ligação causal: a conjuntura que

marca a expansão mercantil, as transformações e crises da ordem feudal e a decorrente centralização política na Europa. Que o encontro de elementos derivados dessa conjuntura – a acumulação de capital, a massa de trabalhadores expulsos das terras e certo nível de desenvolvimento tecnológico - não era a finalidade da existência de cada um deles e que, uma vez produzidos, poderiam ou não se encontrar, não há dúvida. Mas falta nesses textos de Althusser explicar o que cria a possibilidade do encontro e possibilita que ele “pegue”. Em nossa opinião, o desenvolvimento das forças produtivas abre possibilidades. O resultado depende da contradição fundamental entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, mas que se expressa através de contradições derivadas diversas, contradições secundárias, interferências externas que agem numa dada conjuntura e, fundamentalmente, da luta de classes. Nesse sentido, novamente, as contradições sobredeterminadas (de *Pour Marx*, 1967) e não o “império da desordem” (cf. 2005) explicam melhor o processo.

Que o “todo que resulta da pega” (Althusser, 2005, p.32) é posterior à pega, portanto, do encontro, também não há dúvida. Este todo, no caso, um novo modo de produção, após sua constituição, segue o processo de sua reprodução, processo novo, derivado de uma nova articulação estrutural. Essa perspectiva leva também à compreensão de que o encontro poderia não ter ocorrido, ou melhor, outros encontros com outros resultados poderiam ocorrer.

O próprio Althusser fornece pistas para se compreender porque o encontro dos elementos que dão origem ao modo de produção capitalista não ocorre nos séculos XIII e XIV a partir dos Estados italianos. Ele fala da ausência de um elemento (como um mercado interno), ou da disposição dos elementos (cf. 2005, p.32-34). Bem antes dele e falando de outro período da história, Marx, na *Carta ao diretor de Otechéstvennie Zapiski*, lembra que em Roma ocorreu, de um lado, a expropriação dos camponeses e sua separação dos meios de produção e, de outro, a formação de uma classe de grandes proprietários de terra e do capital financeiro, portanto, “por um

lado, havia homens livres despojados de tudo, a exceção de sua força de trabalho, e por outro, para que explorassem este trabalho, os que possuíam toda a riqueza adquirida” (2015b). Desse encontro não surgiu o modo de produção capitalista, mas uma massa de desocupados e o modo de produção escravista. Daí a conclusão que a presença de alguns elementos, ainda que fundamentais, mas que ocorrem “em meios históricos diferentes conduzem a resultados totalmente distintos.”

“Estudando separadamente cada uma dessas formas de evolução e as comparando, é possível encontrar facilmente a chave desse fenômeno, mas nunca se chegará a tanto através do passaporte universal de uma teoria histórico-filosófica geral cuja suprema virtude consiste em ser supra-histórica.” (Marx, 2015b)

Para que ocorresse o encontro fundamental que dá origem ao modo de produção capitalista também foi necessária a reunião de uma série de outras condições que tornava possível esse resultado. Em Roma o resultado foi a plebe desocupada e o escravismo porque ali havia outro conjunto de condições históricas, geográficas, econômicas, políticas e ideológicas. São as condições que acabam se reunindo na Inglaterra, como diz Marx, ainda que os demais países da Europa Ocidental seguissem “o mesmo caminho” (cf. 2015b). Essas condições são expostas por Marx em *O Capital* em capítulos diversos e não apenas no que trata da acumulação primitiva: há o papel do capital usurário e do capital comercial, a expansão mercantil, a descoberta do continente americano, a escravidão colonial e os metais preciosos, o tráfico de africanos escravizados, a exploração das Índias Orientais, as transformações da ordem feudal, a reforma protestante e a privatização dos bens e das terras da Igreja, além da maneira como os efeitos desses eventos todos se encontram, se metamorfoseiam e transformam as realidades locais, entrando em conflito com as classes existentes, gerando novos grupos de interesse, como são bloqueados, liberados, transformados por questões culturais e ideológicas etc.. A

Inglaterra acabou por gerar as condições propícias para o desenvolvimento do modo de produção capitalista porque reuniu, a partir dessas transformações e de contradições (as gerais e as especificamente inglesas), a unidade que tornava possível esse desenvolvimento, mesmo que ele não tenha sido planejado e seja resultado derivado das relações desenvolvidas no campo, com a concentração de terras e a presença de grandes proprietários e de arrendatários que se viram obrigados a ampliar sua capacidade produtiva para manter os contratos de arrendamento, tendo à disposição um mercado nacional recém constituído. Num certo momento, inclusive, beneficiados pela desvalorização da moeda e a conseqüente elevação dos preços, enquanto seus contratos, de longo prazo, eram mantidos pelos valores anteriores.

CAPÍTULO V

NECESSIDADE, POSSIBILIDADE

E ACASO NA TRANSIÇÃO

Este capítulo procura tratar da necessidade, da possibilidade e do acaso nos processos de transição, sem abandonar o marxismo e sem cair, de um lado, no economicismo e, de outro, na concepção de uma indeterminação radical e caótica do devir histórico. É no sentido objetivo (como tratado no capítulo II) que o acaso aparece no processo de transição a um novo modo de produção.

Para tanto, o capítulo está dividido em duas partes. Na primeira, discutimos a transição a partir de três conceitos fundamentais do marxismo: a determinação em última instância da estrutura econômica, o desenvolvimento das forças produtivas e o papel da luta classes. Na segunda, tratamos diretamente do processo de transição e de uma teleologia materialista.

V.1. A DETERMINAÇÃO EM ÚLTIMA INSTÂNCIA DA ESTRUTURA ECONÔMICA E O PAPEL DO DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS E DA LUTA DE CLASSES NA TRANSIÇÃO.

V.1.1. A DETERMINAÇÃO EM ÚLTIMA INSTÂNCIA PELO ECONÔMICO

A crítica que fizemos ao economicismo não significa o abandono da determinação em última instância das demais estruturas pela estrutura econômica. Tampouco menospreza o papel do desenvolvimento das forças produtivas. Aliás, nas obras e cartas de Engels e Marx após o *Prefácio* de 1859²⁵ encontramos referências diversas dessa determinação.

Engels, na *Carta a Bloch* (1974d, p.514), diz que “segundo a concepção materialista da história, o fator que *em última instância* determina a história é a produção e a reprodução da vida real”. Ele advertia que a leitura economicista das obras dele e de Marx, tornava-as “uma frase vazia, abstrata, absurda”. Mas mantinha de maneira bem precisa a determinação do econômico. A nossa compreensão é que Engels a retira de um possível papel mecânico, segundo o qual bastaria esperar os desdobramentos da estrutura econômica para que as transformações acontecessem. “A situação econômica é a base para os diversos fatores da superestrutura que sobre ela se levanta”, mas ela não determina os resultados, ou seja, a manutenção ou transição de um modo de produção a outro. No caso da transição, a determinação em última instância se refere às possibilidades abertas pelo desenvolvimento da

²⁵A referência é ao texto do *Prefácio*, de 1859, da *Contribuição à crítica da Economia política*.

contradição fundamental entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. O resultado, porém, é produto da luta de classes e da interação de diversos fatores:

No *Anti-Düring*, Engels afirma:

“A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e depois da produção, o intercâmbio dos seus produtos, constitui o fundamento de todo regime social, que em toda sociedade que aparece na história, a repartição dos produtos e, com ela, a articulação social em classes ou em ordens se regula sobre o que é produzido e sobre como é produzido e como são intercambiadas as coisas produzidas. Em consequência não é na cabeça dos homens, na sua compreensão crescente da verdade e da justiça eternas, mas nas modificações do modo de produção e de intercâmbio que é necessário procurar as causas últimas de todas as modificações sociais e de todas as revoltas políticas; é necessário procurar não na *filosofia*, mas na economia da época.” (Engels, 1963, p.307)

Marx, numa nota do primeiro capítulo do primeiro livro de *O Capital*, se refere a um jornal que teria feito a crítica do livro de 1859 e afirmado que a determinação em última instância - “que o modo de produção da vida material condicionaria o processo da vida social, política e intelectual em geral” - serviria à sociedade atual, mas não às antigas, visto que o catolicismo dominava a Idade Média e a política dominava Atenas e Roma. Ao que Marx responde:

“Em primeiro lugar, é estranhável que alguém prefira supor que esses lugares comuns arquiconhecidos sobre a Idade Média e sobre o mundo antigo sejam ignorados por alguma pessoa. Deve ser claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo, nem o mundo antigo da política. A forma e o modo como eles ganhavam a vida explica, ao contrário, por que aqui a política, lá o catolicismo, desempenhava o papel principal.” (1988, p.77)

A discussão, portanto, leva à análise da determinação do econômico em última instância em dois momentos distintos: o da reprodução de um modo de produção constituído e ao momento da transição entre dois modos de produção.

V.1.1.1 NA REPRODUÇÃO

Há uma *interação recíproca*²⁶ entre as estruturas do modo de produção constituído, além da determinação em última instância da estrutura econômica e de uma estrutura dominante, definida pelas características internas do modo de produção, como aparece, por exemplo, na citação de Marx feita acima, que identifica a política e a ideologia como estruturas dominantes no mundo antigo e na ordem feudal, respectivamente. A *interação recíproca* entre as estruturas no processo de reprodução permite pensar esse momento mantendo a tese marxista da determinação em última instância do econômico.

Conforme a crítica de Decio Saes (1994), essa compreensão de modo de produção proposta por Althusser e que temos utilizado ao longo do trabalho possui outro conceito que torna inviável operar com a determinação em última instância: o de *implicação recíproca* (e não *interação recíproca*, conforme utilizamos), o que significa que “cada instância se configura como condição necessária à reprodução das demais instâncias” (Saes, 1994, p. 46). O conceito de *implicação recíproca* retira a possibilidade da determinação em última instância do econômico no processo de reprodução.

Decio Saes (1994) percebe que a corrente althusseriana não consegue compatibilizar os conceitos de “determinação em última instância” e de “dominância” com o de *implicação recíproca*. A solução apresentada pelo autor é a de incorporar o conceito de *implicação recíproca* à teoria geral do modo de produção e

²⁶Deixamos “interação recíproca” em itálico para chamar atenção para a diferença com relação a outro conceito que vem mais abaixo, também em itálico, o de “implicação recíproca”.

também às teorias dos modos de produção específicos e eliminar dessas teorias o conceito de determinação em última instância do econômico:

“Feito esse trabalho, a tese althusseriana da 'determinação em última instância exercida pelo nível econômico' estaria expulsa do terreno da conceituação do modo de produção em geral e dos modos de produção particulares, o que não significa de modo algum que tal tese estaria conseqüentemente expulsa do terreno geral da teoria marxista da história (pois essa não se resume ao conceito de modo de produção em geral e aos conceitos de modos de produção particulares).” (Saes, 1994, p.50)

Para Decio Saes, a determinação em última instância do econômico (entendido como o desenvolvimento das forças produtivas) apenas é relevante nos processos de transição²⁷, o que parece indicar que o autor pensa a reprodução como momento estático. Por exemplo, recorrendo a Plekhanov, identifica a proposta de “formulação de leis distintas para processos distintos”:

“Para Plekhanov, o apelo do cientista social ou natural à dialética não implica o abandono da lógica clássica, de inspiração aristotélica, já que os princípios de identidade, não-contradição e terceiro excluído são adequados à *análise estática dos fenômenos*, vale dizer, à análise dos 'corpos em estado de repouso'. Quanto ao *movimento* da matéria, ele é, segundo Plekhânov, regido pelos princípios da contradição e da transformação da quantidade em qualidade” (Saes, 1994, p.58).

²⁷ “[...] a reprodução da estrutura econômica de qualquer modo de produção - reprodução essa que não se configura, em si mesma, como um processo contraditório - apresenta uma dimensão *cumulativa*: o desenvolvimento das forças produtivas.” (p.55) E mais adiante: “[...] retiramos a determinação em última instância do lugar em que os althusserianos a haviam colocado - o conceito de modo de produção -, e a introduzimos em outro lugar, a teoria geral da transição de um modo de produção a outro. É claro que, nesse percurso, o 'ator econômico' que exerce a determinação em última instância deixou de ser 'as relações de produção' e se converteu no 'desenvolvimento das forças produtivas'.” (Saes, 1994, p.57)

Para Saes, em processos de curto prazo (reprodução), valeria a “lei da interconexão sem determinação - ou da *implicação recíproca* - entre estruturas de um modo de produção” e, para processos de longo prazo (transição) a “lei do caráter em última instância determinante do ‘fator econômico’ (mais exatamente, do desenvolvimento das forças produtivas)” (cf. p. 58-59).

Podemos compreender o processo de reprodução como de *interação recíproca* das estruturas, interação determinada, em última instância, pela estrutura econômica (deixando de lado, portanto, o conceito de *implicação recíproca* da corrente althusseriana). Para tanto, é necessário tratar a reprodução não como um momento estático, mas também como processo dinâmico que exige constantemente a reposição da determinação em última instância do econômico como elemento fundamental para que o modo de produção se reproduza.

“[...] se o modo de produção capitalista pressupõe essa determinada configuração social das condições de produção, ele as reproduz constantemente. Produz não só os produtos materiais, mas reproduz constantemente as relações de produção em que aqueles são produzidos e, com isso, também as correspondentes relações de distribuição”. (Marx, 1988, Livro III, vol.5, cap. LI, p. 293)

O mais importante não é *o que* se produz e sim *como* se produz. Em modos de produção divididos em classes, baseados, portanto, na exploração do trabalho, as relações sociais de produção não dependem apenas do espaço próprio da produção, mas de todo o conjunto das estruturas para que possam se reproduzir, portanto, da articulação das estruturas, determinadas em última instância pelo econômico: “Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, é o que distingue as épocas econômicas”, visto que os “meios de trabalho não são só medidores do grau de desenvolvimento da força de trabalho humana, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha”. (Marx, 1988, Livro I, vol.1, cap.V, p. 144)

No capítulo XLIII – A fórmula trinitária – Marx é ainda mais claro nesse sentido:

“[...] o processo de produção capitalista é uma forma historicamente determinada do processo social de produção em geral. Este último é *tanto* processo de produção das condições materiais de existência da vida humana *quanto* processo que, ocorrendo em relações histórico-econômicas de produção específicas, *produz e reproduz* essas mesmas relações de produção e, com isso, os portadores desse processo, suas condições materiais de existência e suas relações recíprocas, isto é, sua forma *sócio-econômica* determinada. Pois a totalidade dessas relações, em que os portadores dessa produção se encontram com a natureza e entre si, em que eles produzem, *essa totalidade é exatamente a sociedade, considerada segundo sua estrutura econômica.*” (grifos nossos) (Marx, 1988, Livro III, vol.5, p.254)

A estrutura econômica, transformada no processo de transição de um modo de produção a outro, determina as demais estruturas, cuja *interação recíproca* ocorre na reprodução²⁸. O que nos leva à compreensão de que a *interação recíproca* das estruturas e o papel de dominância que uma delas assume são, eles mesmos, determinados para ocorrer dentro de limites precisos: aqueles definidos pela necessidade da constante reprodução do modo de produção. É o todo articulado das estruturas que possibilita a reprodução constante, determinada desde o início do modo de produção pela estrutura econômica.

²⁸Na transição há inicialmente uma defasagem entre as estruturas. Tomando o exemplo da transição socialista, a estrutura jurídico-política assume o papel de dirigir a transformação das relações sociais de produção, que ainda são as do modo de produção capitalista.

Engels, na *Carta a Borgius*²⁹, se refere à *interação recíproca* e à determinação em última instância pelo econômico na reprodução:

“O desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico etc., descansa no desenvolvimento econômico. Mas todos eles repercutem também uns sobre os outros e sobre sua base econômica. Não é que a situação econômica seja a *causa*, o *único ativo*, e todo o resto, efeitos puramente passivos. Há um jogo de ações e reações, sobre a base da necessidade econômica, que se impõe sempre, em última instância.” (Engels, 1974f, p.530-531)

É sob o efeito das estruturas que os suportes dessas relações irão encontrar sentido e as reproduzir. A estrutura jurídico-política organiza e legitima as relações sociais; a ideológica gera as representações que dão sentido às relações vividas. Exemplo de interação entre as estruturas no sentido de auxiliar a reprodução é o fato de o Estado capitalista (a) agir e se organizar como Estado de classe ao mesmo tempo em que (b) se afirma e é reconhecido como Estado “de todos”, instituição imparcial que zela pelo bem comum: a primeira formulação representa o que o Estado é concretamente; a segunda, uma interação com a estrutura ideológica; ambas necessárias para a reprodução e que repercutem sobre a estrutura econômica:

“O movimento econômico se impõe sempre, em termos gerais, mas se encontra também sujeito às repercussões do movimento político criado por ele mesmo e dotado de relativa independência: o movimento do poder estatal, de um lado, e de outro o da oposição criada ao mesmo tempo que aquele.” (Engels, 1974e, p.518-519)

²⁹Esta carta é mencionada no final do artigo de Decio Saes (1994) como a *Carta a Starkenburg*, mas trata-se da mesma *Carta a Borgius*. A confusão foi gerada porque na sua primeira publicação no número 20 da revista *Der Sozialistische Akademiker*, em 1895, apareceu sem destinatário, fazendo com que o redator da revista (Starkenburg) aparecesse como tal. Mas Decio Saes não faz dela objeto de análise em seu artigo, apenas sugere ser interessante um estudo desta e outras cartas de Engels para “testar” seus argumentos: “Seria importante testar, com todo rigor, esse modelo interpretativo na análise de outras ‘Cartas filosóficas’ de Engels, como as cartas a Schmidt e a Starkenburg, entre outras.” (p. 58).

O que a estrutura jurídico-política é e o que ela organiza concretamente não aparece claramente no Direito: o Direito tem um caráter formal (cf. Althusser, 2008, p.84), ou seja, ele não trata diretamente do conteúdo que, de fato, organiza e regula. “A ideologia jurídica é, evidentemente, exigida pela prática do Direito, portanto, pelo Direito [...], mas ela não se confunde com o Direito.” (Althusser, 2008, p.93). Engels, na *Carta a Schmidt*, disse que o Direito deve corresponder à estrutura econômica e ser sua expressão “coerente em si mesma” (1974e, p.518), sem contradições internas: o que Althusser (2008, p.84) chamou de “sistematicidade do Direito.”³⁰

Os interesses dos diversos grupos, ou a maneira como a luta de classes aparece concretamente nos processos de reprodução e as representações ideológicas interferem tanto no Direito, quanto na estrutura econômica e podem, “dentro de certos limites, modificá-la” (Engels, 1974e, p.520).

Engels trata nas cartas a *Bloch* (1974d, p.514-516), a *Borgius* (1974f, p.530-532) e a *Schmidt* (1974e, p.516-522) da *interação recíproca* entre as estruturas no processo de reprodução, mas sem deixar de lado a determinação em última instância da estrutura econômica e sem tratar a reprodução como um momento estático.

As mudanças “dentro de certos limites” podem, conforme a citação acima, ser compreendidas como as mudanças que não colocam em questão a permanência da reprodução do modo de produção, ou seja, mudanças que não alteram

³⁰Tratamos do tema no capítulo III e o retomamos aqui apenas como exemplo. Segundo Althusser, a formalidade (citada mais acima), a sistematicidade e a coerção são as três características fundamentais do Direito. A coerção se refere ao conjunto de sanções estabelecidas no sentido de obrigar o cumprimento das normas. Mas o respeito às regras contratuais se deve mais ao reconhecimento das suas cláusulas do que aos instrumentos repressivos diretamente. A obediência às leis se deve, portanto, à ideologia jurídica, que tem como suplemento a ideologia moral (por exemplo, a “correção” ou a “honestidade” - compreendidas como o reconhecimento das regras estabelecidas) e, ambas (a ideologia jurídica e a ideologia moral), estão fundadas sobre uma concepção (também ideológica) da natureza humana: a liberdade e a igualdade individuais e naturais (cf. Althusser, 2008, p.83-95).

essencialmente as relações sociais de produção, permanecendo, portanto, na fase de reprodução. São as necessidades da reprodução dessas relações que impõem limites à estrutura jurídico-política e ao Estado que, por sua vez, limita a ação dos governantes dentro dos marcos de uma formação social qualquer. Da mesma maneira, o nível de organização dos trabalhadores em sindicatos mais ou menos combativos atua como força de mudança dentro dos limites do próprio modo de produção capitalista, forçando concessões por parte do Estado, provocando redução ou intensificação do nível de exploração, maiores ou menores liberdades democráticas etc.. Essa ação mais ou menos organizada dos trabalhadores (e o mesmo serve para as demais classes e grupos de interesses) dinamiza a reprodução, mas não está ligada, necessariamente, a qualquer processo revolucionário. Da mesma maneira, as tendências do desenvolvimento histórico capitalista apontam para os limites desse modo de produção, que podem ser estendidos no tempo por contra tendências. O desenvolvimento tendencial, a dinâmica interna, a correlação de forças e as possíveis mudanças nas relações sociais ocorrem dentro da dinâmica da reprodução. Isso significa que é uma dinâmica que ocorre sem quebrar a articulação das estruturas de um modo de produção. Quando há defasagem entre as estruturas está implicada a transição.

V.1.1.2. NA TRANSIÇÃO

A articulação das estruturas, da qual depende a reprodução de um modo de produção qualquer, é rompida no processo de transição: “[...] as formas do direito, da política, do Estado não estão, como antes, adaptadas (articuladas nos limites próprios da estrutura de produção), mas defasadas (*décalées*) em relação à estrutura econômica” (Balibar, 1967, p.321).

Armando Boito defende que a transição começa “pelo desajuste entre o Estado e a economia”, resultado de uma revolução que faz a estrutura jurídico-política “avançar” em relação à estrutura econômica que ficou “‘para trás’, presa ao modo de produção anterior” (Boito, 2007, p.55). Segundo Boito, “o Estado é o principal fator de coesão de uma formação social dividida em classes”, portanto, a transição exige sua mudança prévia. Na transição do feudalismo ao capitalismo, por exemplo, tal mudança “impulsiona a substituição do trabalho compulsório [...] pelo trabalho livre” (p.56), assim como na transição socialista o surgimento do Estado operário, produto da revolução, é condição fundamental para o início do “processo de socialização dos meios de produção” (Boito, 2007, p.57).

Não escapa, obviamente, ao autor que a transformação da estrutura jurídico-política decorre de processos e contradições do modo de produção anterior, como, por exemplo, as possibilidades abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas (cf. p.57). Voltaremos a esse tema e ao da luta de classes nos dois pontos seguintes.

As transformações que geram a defasagem na articulação das estruturas que garantia a reprodução de um modo de produção constituído geram e também liberam elementos diversos apontados pelas possibilidades abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas. Mas, ainda que o processo de transição não comece pela estrutura econômica, o seu resultado final, que corresponde a um novo modo de produção predominante, significa uma nova articulação das estruturas, que tem uma nova estrutura econômica como determinante em última instância.

Isso porque o processo de transição é diferente do novo modo de produção constituído e é uma fase em que o velho modo de produção passa por transformações diversas, que podem ser desencadeadas por transformações de quaisquer das estruturas, mas particularmente pela jurídico-política que, nesta fase, não é a velha estrutura e nem a nova, mas processo de transformação. Por exemplo,

utilizando a hipótese da transição socialista: ainda que a transformação se inicie pela estrutura jurídico-política e surja aí um novo tipo de Estado e a fase da ditadura do proletariado, essa nova estrutura corresponderá apenas ao processo de transição, tendo em vista que com a constituição da nova estrutura econômica (própria do modo de produção comunista) o próprio Estado deve desaparecer. À nova estrutura econômica correspondem novas estruturas jurídico-política e ideológica, diferentes das do período da transição.

Como diz Jobic (1973, p.181), “depois de tomado o poder, a luta contra o capitalismo e pelo socialismo é uma luta de longa duração que se estende ao largo de todo o período de transição”. É a transformação das relações sociais de produção que permite avançar no sentido do comunismo, um período em que a luta de classes tende a ser aguda e persistem elementos da sociedade capitalista. A transição não se refere a

“[...] uma sociedade comunista que se desenvolveu sobre sua própria base, mas de uma que acaba de sair precisamente da sociedade capitalista e que, portanto, apresenta em todos seus aspectos, no econômico, no moral e no intelectual, o selo da velha sociedade de cuja entranha procede³¹.” (Marx, 1974a, p.14)

Lênin vai na mesma direção que aponta a estrutura jurídico-política da transição como algo distinto da estrutura jurídico-política do novo modo de

³¹A citação foi retirada da *Crítica ao Programa de Gotha*, de 1875. Vale ressaltar que Marx não se refere aí ao início do processo de transição (a tomada do poder político), mas ao que chamou de “primeira fase” da sociedade comunista (p.15). Portanto, trata-se já de uma sociedade que passou por grandes transformações nas relações sociais de produção, mas que mantém ainda princípios de distribuição semelhantes à troca de equivalentes de mercadorias: “se troca uma quantidade de trabalho sob uma forma” - o trabalho produtivo diretamente - “por outra quantidade de trabalho, sob outra forma” - a forma acabada dos produtos do trabalho (cf. p.14). “Por isso” - segue Marx - “o direito igual segue sendo aqui, em princípio, o direito burguês” (p.14). Mais adiante: “O direito nunca pode ser superior à estrutura econômica, nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado” (Marx, 1974a, p.15).

produção: “[...] temos no capitalismo o Estado no sentido próprio da palavra, uma máquina especial para a repressão de uma classe por outra e, além disso, da maioria pela minoria”. Já “[...] na transição do capitalismo para o comunismo a repressão é ainda necessária” porque persistem as classes, portanto “o 'Estado' ainda é necessário”, para organizar a repressão, desta vez da maioria sobre a minoria, “mas é já um Estado de transição”, diferente porque, ao mesmo tempo em que reprime a minoria dos exploradores, estende a democracia à maioria da população, o que já aponta para que ele não seja mais necessário e indica seu provável desaparecimento. “Finalmente, só o comunismo torna o Estado completamente desnecessário” (Lênin, 1980, p.283).

Balibar afirma, tratando da acumulação primitiva de capital: “A análise da acumulação primitiva é, no sentido estrito, a genealogia dos elementos que constituem a estrutura do modo de produção capitalista” (1967, p.285). De dois elementos fundamentais – a concentração de riqueza sob forma de capital e a separação dos trabalhadores dos meios de produção. Cada um deles com histórias relativamente independentes (cf. Balibar, 1967, p.286). Mas nenhum deles, por si só, explica ou se desdobra no modo de produção capitalista: a expropriação e expulsão dos trabalhadores do campo, como afirma Balibar, apenas origina o grande proprietário de terra (cf. p.287).

Não é a reprodução da estrutura própria do modo de produção feudal quem gera a estrutura do modo de produção capitalista, mas os elementos que se formam por caminhos diversos e relativamente independentes e que se encontram. Desse processo participam diversos fatores, com efeitos desiguais sobre os variados países europeus: a expansão mercantil e o papel do capital mercantil e usurário, a colonização e seus efeitos sobre a Europa, as mudanças no campo e a intensificação da exploração dos camponeses etc.

“A independência relativa e a variedade histórica dos processos de constituição do capital são reunidos por Marx em uma palavra: a constituição da estrutura é um 'achado'; o modo de produção capitalista se constitui “achando” (*vorfinden*) formados os elementos que sua estrutura combina (*Formas anteriores*). Esse “achado” não implica evidentemente nenhum acaso: ele significa que a formação do modo de produção capitalista é totalmente indiferente à origem e à gênese dos elementos que ele necessita, que 'acha' e 'combina.’”³²” (Balibar, 1967, p.290)

A determinação do econômico, portanto, pode ser mantida tanto na análise da reprodução, quanto da transição. Nesta, ela aparece através de uma série de contradições e de lutas entre as classes e pode ocorrer entre os modos de produção existentes. Mas é a transformação das relações sociais de produção que se tornam dominantes (tornando dominante um dos modos de produção) que leva ao fim o processo de transição e organiza, numa nova articulação de estruturas, um novo processo de reprodução, portanto, novas estruturas jurídico-política e ideológica.

V.1.2. O DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS

Afirmamos mais acima que o desenvolvimento das forças produtivas abre possibilidades, mas não determina o resultado dos processos de transição, nem seu desencadeamento diretamente.

³²A edição brasileira de *Lire le Capital* traduz *trouvaille*, *trouvant* e *trouve* respectivamente como *achado*, *achando* e *acha* (1980, p.247). Já a edição em espanhol (1973, p. 308), traduz, na mesma sequência: *hallazgo*, *encontrando* e *encuentra*. *Hallazgo* dá a mesma ideia que *achado*, mas preferimos utilizar a referência da tradução brasileira e persistir nas variações de *achar* e não de *encontrar*, para poder diferenciar o que pretende dizer Balibar da maneira como utilizamos o termo *encontro* no nosso trabalho. Nesse sentido, não há contradição entre nossa argumentação e a citação de Balibar, que pode ser compreendida de maneira mais simples e óbvia: para que ocorra o *encontro* de elementos diversos, eles devem existir. Quanto ao *acaso* também não há incoerência da citação de Balibar com a maneira como o utilizamos aqui: o acaso não está na existência dos elementos independentes, mas no fato de que se encontram (e para que isso ocorra já devem existir) e produzem um novo resultado, no caso, uma nova estrutura.

A leitura da síntese de Marx no *Prefácio de 1859* pode levar à concepção economicista de um desenvolvimento cumulativo das forças produtivas (identificadas no geral apenas aos meios de produção), numa dinâmica que subordina as relações sociais de produção, que são transformadas a partir do momento em que entravam e não mais correspondem ao desenvolvimento das forças produtivas. Nessa versão, as relações sociais de produção têm um papel passivo e o desenvolvimento das forças produtivas torna-se o “fundamento de toda dinâmica da história” (Jobic, 1973, p.170).

No livro *A teoria da história de Karl Marx: uma defesa*³³, Gerald Allan Cohen (2013) propõe uma compreensão do papel das forças produtivas que esbarra no economicismo, embora ofereça material interessante para a nossa discussão.

“O que eu defendo, pois, é um materialismo histórico à moda antiga, uma concepção tradicional, segundo a qual a história é, fundamentalmente, o pleno desenvolvimento da capacidade produtiva humana, e as formas de sociedade surgem e desaparecem na medida em que possibilitam ou impedem esse desenvolvimento.” (Cohen, 2013, p.17)

Nesse pequeno trecho da introdução do livro de Cohen podemos encontrar três pontos fundamentais da sua argumentação sobre as forças produtivas. a) a tese do desenvolvimento das forças produtivas (p.174); b) a tese da primazia das

³³Publicado no Brasil apenas em 2013 (Editora da Unicamp, tradução de Angela Lazagna), o livro apareceu em 1979. Segundo Lazagna, “em virtude dessa obra, Cohen é considerado, tal como Louis Althusser, na França, o principal filósofo marxista do mundo anglófono, bem como o fundador do marxismo analítico” (2010, p.57). Não vamos, evidentemente, fazer aqui uma resenha do livro, mas apenas utilizar três das suas teses que auxiliam a discussão desse ponto do nosso trabalho. No número 31 da *Revista Crítica Marxista* foi publicado um dossiê sobre o livro de Cohen, que também nos serve aqui de base bibliográfica, contendo três artigos: um do próprio Cohen (*Forças produtivas e relações de produção* – p.63-82), outro de Richard W. Miller (*Forças produtivas e forças de transformação: uma resenha de Karl Marx's Theory of History: a Defense, de G. A. Cohen* – p.83-109) e, por fim, o artigo de Grahame Lock (*Louis Althusser e G. A. Cohen: uma confrontação* – p.111-131), além da *Introdução* de Lazagna (p. 57-61).

forças produtivas (p.174); c) o novo modo de produção como superior em termos de produtividade.

Primeiro, Cohen defende que as forças produtivas não fazem parte da estrutura econômica (cf. p.61), onde estariam apenas as relações sociais de produção (cf.62), embora sejam as forças produtivas que “determinam o caráter da estrutura econômica” (p.64). Na sua leitura “tecnológica” das forças produtivas, elas seriam (conforme um esquema da página 65), a soma dos meios de produção (instrumentos de produção e matérias primas) e força de trabalho (“faculdades produtivas dos produtores, força, habilidade, conhecimento, criatividade etc.” - p.65), que não devem ser confundidas com o próprio trabalhador, ou seja, “é a força de trabalho, e não ele, que é uma força produtiva” (Cohen, 2013, p.77). O autor acrescenta ainda a ciência³⁴, os “materiais instrumentais” (por exemplo, os combustíveis – p.81-83), os “locais” (edifícios onde ocorre a produção – p.84), os “espaços”, no sentido geográfico (p.84-86) e os meios de subsistência, que asseguram a ação da força de trabalho (p.86-89).

O desenvolvimento das forças produtivas significa o crescimento da capacidade produtiva de uma sociedade, ou seja, “a capacidade de suas forças produtivas operarem em uma combinação ótima” (Cohen, 2013, p.89). Essa afirmação é fundamental para a compreensão da transição de um modo de produção a outro na perspectiva de Cohen. Não é somente um avanço tecnológico, mas a capacidade desse avanço propiciar maior ou menor produtividade, combinado com os demais fatores das forças produtivas. O “bloqueio” do desenvolvimento das forças produtivas não significa seu estancamento, mas o impedimento da sua “utilização ótima” (Cohen, 2013, p.90). Mas antes de tratar da transição, é necessário entender porque as forças produtivas se desenvolvem na compreensão de Cohen.

³⁴“Um conhecimento científico produtivamente relevante está relacionado à tarefa material a ser realizada, e por isso é uma força produtiva.” (Cohen, 2013, p.87)

A tese do desenvolvimento parte da constatação de que as forças produtivas se desenvolvem ao longo da história (p.174), mas ainda não explica o porquê delas se desenvolverem. A razão desse desenvolvimento tem relação com dois aspectos: a escassez (e, portanto, a necessidade em condições históricas nas quais a natureza não oferece recursos abundantes – cf. p.192 e nota 44) e a racionalidade humana. Esta última tem papel decisivo: “[...] quando o conhecimento oferece a oportunidade para a ampliação da capacidade produtiva, os homens tendem a aproveitá-la, já que o contrário seria irracional” (Cohen, 2013, p.193)³⁵.

Já a tese da primazia se refere ao papel fundamental do desenvolvimento das forças produtivas tanto na reprodução quanto na transição de um modo de produção. “A natureza das relações de produção de uma sociedade é explicada pelo nível de desenvolvimento das suas forças produtivas” (Cohen, 2013, p.174). Cohen afirma um desenvolvimento sempre cumulativo das forças produtivas e a correspondência das relações sociais de produção, que tendem a ser substituídas para “desbloquear as forças produtivas” através da revolução (cf. p.190). Embora reconheça possíveis exceções (cf. p. 180, 181, 190), ou seja, passagens de um modo de produção a outro em que possa ocorrer uma regressão das forças produtivas, há um viés teleológico e determinista marcante em sua argumentação: “[...] a fossilização temporária, bem como a regressão são possíveis. A chegada da nova sociedade pode ser retardada e podem existir alguns recuos no caminho até ela, mas ela enfim chegará” (Cohen, 2013, p.182).

Embora o livro de Cohen ofereça diversos argumentos que merecem maior e melhor discussão, nos interessa aqui, particularmente, o papel que atribui às forças produtivas no processo de transição. Na compreensão de Cohen, o bloqueio do desenvolvimento das forças produtivas não significa seu estancamento, ou seja,

³⁵E acrescenta mais adiante: “[...] declaramos uma tendência perene ao progresso produtivo, oriunda da racionalidade e da inteligência no contexto de inclemência da natureza” (Cohen, 2013, p.195).

elas continuam a se desenvolver quando são bloqueadas pelas relações sociais de produção. O “bloqueio” se refere, portanto, a um desenvolvimento “inibido” das forças produtivas e ao impedimento da sua “utilização ótima” (Cohen, 2013, p.90). Nossa interpretação é que Cohen chega a uma compreensão teleológica idealista³⁶ do processo histórico, como já aparece na citação anterior, ou no que ele chama de uma “história coerente” (p.190). A luta de classes e a revolução são fundamentais para a mudança das relações sociais de produção, mas não altera as forças produtivas (cf. 188-189). Por qual razão a burguesia teria prevalecido sobre as demais classes, ou o proletariado prevalecerá sobre a burguesia na revolução socialista? Pela simples razão de que a classe vitoriosa no processo revolucionário “é a classe mais adequada, mais capaz e mais disposta para presidir o desenvolvimento das forças produtivas em um período determinado” (Cohen, 2013, p.189). Ao refutar a acusação de “determinismo tecnológico”, Cohen afirma:

“Nossa versão do materialismo histórico pode ser chamada de tecnológica, mas não discutiremos a questão do determinismo neste livro. Uma observação concernente a essa questão: na medida em que o curso da história e, mais particularmente, da futura revolução socialista é, para Marx, inevitável, são inevitáveis não apesar do que os homens podem fazer, mas em virtude do que os homens, sendo racionais, estão, de maneira previsível, obrigados a fazer.” (Cohen, 2013, p.187 – nota 31)

Consideramos válida a tese de que o desenvolvimento das forças produtivas ocorre cumulativamente, embora o ritmo desse desenvolvimento dependa da sua interação com as relações de produção de cada modo de produção específico. Também concordamos que o desenvolvimento das forças produtivas abre possibilidades para a transição. Mas rejeitamos a defesa de Cohen de modos de

³⁶Da maneira como definimos no capítulo IV.

produção que se sucedem necessariamente, em direção ao modo de produção comunista. A ideia de que a classe que assume o poder no processo revolucionário é a “classe mais adequada, mais capaz e mais disposta para presidir o desenvolvimento das forças produtivas em um período determinado” (como citado mais acima) carrega consigo a compreensão de que a história possui uma razão, um sentido, um telos imanente. Essa razão da história aparece em Cohen através da ideia de estruturas econômicas sempre mais elevadas que se sucedem, movidas pela racionalidade humana e pelo desenvolvimento cumulativo das forças produtivas. Há algo semelhante em Hegel, cuja *razão da história* é o espírito absoluto se objetivando através de culturas sucessivas. Não é por acaso que o livro de Cohen comece analisando as representações da história em Hegel e Marx³⁷.

O papel fundamental do desenvolvimento das forças produtivas deve ser compreendido formando uma unidade contraditória com as relações sociais de produção, o que impossibilita isolar as forças produtivas da estrutura econômica. Seu desenvolvimento pode ser cumulativo, mas não representa uma linearidade cumulativa simples, por dois motivos. Primeiro, como já dissemos, o ritmo de desenvolvimento das forças produtivas é determinado pelas relações sociais de produção e pelas características próprias da reprodução de cada modo de produção. Segundo, as mesmas características específicas de cada modo de produção não determinam apenas o ritmo e o volume do desenvolvimento das forças produtivas (quantidade), mas também lhes atribuem qualidade. Como diz Armando Boito (2008, p.133): “O capitalismo também desenvolve as forças produtivas e estas não podem

³⁷Apenas como observação complementar: Cohen toma o *Prefácio* de 1859 como texto fundamental, a partir do qual fundamenta seus esquemas teóricos, mas quando procura argumentos em favor da sua tese da primazia das forças produtivas nas obras de Marx (p. 182-190) baseia-se amplamente em obras da década de 1840, nas quais Marx e Engels começavam a construir e definir teoricamente o materialismo histórico (também chamadas “obras de transição” para diferenciá-las daquelas da juventude e das obras de maturidade). Nas páginas mencionadas, Cohen faz 24 citações de Marx e Engels, sendo que 15 delas são de obras da década de 1840 (*Ideologia Alemã*, *Manifesto Comunista*, *Miséria da Filosofia*, *Carta a Anenkov*, *Trabalho Assalariado e Capital*), 01 do início dos anos 1850 (*O dezoito Brumário*) e 08 das demais obras: *O Capital* (04), *Grundrisse* (02) e *Teorias sobre a mais valia* (02).

ser analisadas como tecnologia neutra, desencarnadas das relações de produção nas quais estão inseridas e se desenvolvem”.

A “racionalidade” que Cohen defende não pode ser supra-histórica, mas determinada pelo modo de produção vigente. Por exemplo, no modo de produção capitalista, o intenso estímulo ao desenvolvimento tecnológico é determinado pela tendência ao incremento de capital constante na produção e a geração de mais-valia relativa. As máquinas são projetadas para atender as necessidades próprias das relações sociais capitalistas, que necessitam do trabalhador separado dos seus meios de existência. O desenvolvimento tecnológico pode, sem dúvida, servir de base para outras relações sociais e, nesse sentido, é cumulativo. Mas partindo da base material do modo de produção anterior, num novo modo de produção o desenvolvimento das forças produtivas ocorre de acordo com as necessidades específicas da reprodução, ou seja, com intensidade e conteúdo próprios.

Bernard Jobic (1973, p.173) discorda do tratamento em separado das forças produtivas (“como tende a fazê-lo o economicista”) e das relações sociais de produção (“como faria certo tipo de voluntarismo”).

“[...] nunca existem nem podem existir forças produtivas em si, forças produtivas em geral, mas forças produtivas específicas, de um modo de produção dado; as forças produtivas são especificadas pelas relações de produção, que lhe conferem seu 'caráter' próprio. Do ponto de vista das forças produtivas a diferença entre vários modos de produção não é somente uma diferença quantitativa (uma diferença de níveis de desenvolvimento); é também uma diferença qualitativa. Daí que seja necessário falar de 'forças produtivas feudais', de 'forças produtivas capitalistas' e de 'forças produtivas socialistas'.” (Jobic, 1973, p.174).

Rossana Rossanda também discorda da possibilidade de tratar as forças produtivas como um “produto neutro”, visto que estão “profundamente marcadas com o selo do modo de produção” no qual estão inseridas: “Não existe uma ciência, uma técnica, uma cultura, nem mesmo um sistema de forças produtivas humanas em si” (1973, p.33), no sentido de não serem determinadas historicamente.

Utilizando um exemplo de Marx, quando trata da colonização, podemos afirmar a estreita relação entre forças produtivas e relações sociais de produção: a existência de forças produtivas desenvolvidas a partir de um modo de produção não pode resolver por si a existência das relações sociais de produção que lhe são correspondentes:

“[...] Wakefield descobriu nas colônias que a propriedade do dinheiro, meios de subsistência, máquinas e outros meios de produção ainda não faz de uma pessoa um capitalista se falta o complemento, o trabalhador assalariado, a outra pessoa, que é obrigada a vender a si mesma voluntariamente.” (Marx, 1988, Livro I, Cap.XXV, Vol. II, p.286)

O desenvolvimento das forças produtivas, cujo ritmo é determinado pelas relações sociais de produção, abre possibilidades para a transição, mas não determina seu resultado. Podemos afirmar que é esse desenvolvimento que engendra a contradição fundamental e que possibilita o processo de transição, ainda que seu início (o da ruptura) seja a conjunção de múltiplas contradições, de origens diversas. Nesse processo a luta de classes assume importante papel.

V.1.3. A LUTA DE CLASSES³⁸

É preciso compreender o papel da luta de classes ainda dentro da mesma linha de argumentação sobre o desenvolvimento das forças produtivas e sobre as contradições. O marxismo não é, como disse Lucien Sève, nem um fatalismo econômico, tampouco um voluntarismo idealista (cf. 1968, p.118).

A ampliação da capacidade produtiva no modo de produção capitalista³⁹ não tem como causa a tentativa de suprir as necessidades materiais, mas a geração de lucro (cf. Balibar, 1967, 293). O tipo e o ritmo do desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo gera uma contradição fundamental com as relações sociais de produção, que é derivada da reprodução do modo de produção capitalista. Afirmar que o desenvolvimento das forças produtivas abre possibilidades significa que, no seu processo reprodutivo, o capitalismo provoca a socialização crescente da produção, o mercado mundial, a concentração de capitais, desenvolvimento tecnológico num ritmo acelerado etc.. Essas características próprias do capitalismo provocam, por sua vez, efeitos derivados, contradições relacionadas às suas próprias necessidades de reprodução: uma classe explorada numericamente volumosa, intensificação da exploração, formação do exército industrial de reserva e do desemprego estrutural, tendência de queda das taxas de lucro, utilização predatória dos recursos naturais etc.. É a partir dessa base material e dessas contradições que as

³⁸É bastante conhecida a formulação que abre o *Manifesto do Partido Comunista*: “A história de todas as sociedades até nossos dias é a história das lutas de classes” (Engels, Marx, 1974a, p.111). A história, evidentemente, a partir do momento em que formações sociais divididas em classes passam a existir, que aparece como “história escrita”, em nota posterior no *Manifesto*. Os fundadores do materialismo histórico não abandonaram essa perspectiva, encontrada ao longo da sua produção e nas suas últimas obras e cartas. Marx trata, por exemplo, com a mesma centralidade a luta de classes na *Crítica ao Programa de Gotha* (cf. 1974a, p.18, 21, 24); Engels em seu *Karl Marx* (1974g, p.86-87); na *Carta Circular*, de 1879, Marx e Engels afirmam: “Durante cerca de quarenta anos temos destacado a luta de classes como força diretamente propulsora da história” (1974b, p.97). Luta que deve ser travada nas frentes teórica, política e econômica (cf. Engels, 1974h, p.180; Lênin, 1982, p.97).

³⁹Tomamos o modo de produção capitalista como base para discutirmos o papel e a importância da luta de classes.

possibilidades para a manutenção ou transição a outro modo de produção são definidas.

A contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção é a contradição fundamental porque define a “situação em que a revolução está na ordem do dia”, mas não pode, “por sua simples virtude direta, provocar uma ‘situação revolucionária’ e, com maior razão, uma situação de ruptura revolucionária e o triunfo da revolução” (Althusser, 1967, p. 97-98). São as contradições derivadas da reprodução do modo de produção que podem desencadear, através da luta política e da luta de classes, a transição. Mas a luta de classes não ocorre, no geral, numa luta direta e clara entre apenas as classes sociais fundamentais de uma formação social qualquer, como por exemplo, a burguesia e o proletariado: ela envolve os interesses de outras classes e setores, ocorre em condições conjunturais cambiantes, pode sofrer ainda influência de fatores externos etc..

“Para que essa contradição se torne *ativa* no sentido mais lato, princípio de ruptura, é preciso uma acumulação de ‘circunstâncias’ e ‘correntes’ tais que, qualquer que seja a origem e o sentido (e numerosos dentre eles são *necessariamente*, pela sua origem e pelo seu sentido, paradoxalmente estranhos, até mesmo ‘absolutamente opostos’ à revolução), se ‘fusionem’ numa *unidade de ruptura*: quando conseguem agrupar a maioria das massas populares no assalto a um regime para cuja *defesa* as classes dirigentes se acham *impotentes*”. (Althusser, 1967, p.98)

É esse conjunto de contradições diversas, do qual faz parte a contradição fundamental (forças produtivas x relações sociais de produção) que gera a possibilidade de fundir, num mesmo objetivo, classes e setores distintos, assim como explica as possíveis cisões entre as classes e frações da classe dominante. Eis aí a forma concreta da luta de classes. É assim que podemos compreender o que Engels quer dizer quando se refere à “multiplicidade infinita de casualidades”, através das

quais se impõe o “movimento econômico” (cf. Engels, 1974d, p.514). É como compreendemos o que Althusser chama de contradição sobredeterminada⁴⁰ em *Pour Marx* (1967).

“É preciso então ir até o fim, e dizer que essa sobredeterminação não se atém aparentemente às situações singulares ou aberrantes da história [...], mas que ela é universal, que jamais a dialética econômica age em estado puro, que jamais na história vemos essas instâncias que são as superestruturas etc. se afastarem respeitosamente quando elas realizaram a sua obra ou se dissiparem como o seu puro fenômeno para deixar avançar no caminho real da dialética Sua Majestade a Economia porque os Tempos teriam chegado. Nem no primeiro, nem no último instante, a hora solitária da ‘última instância’ não soa jamais”. (Althusser, 1967, p.113)

Portanto, para a possibilidade do início da transição temos a base material do modo de produção anterior, a contradição fundamental que envolve as forças produtivas e as relações sociais de produção e uma série de outras contradições específicas, tanto as que ocorrem internamente numa formação social qualquer, quanto aquelas que derivam da conjuntura internacional, de fatores históricos e geográficos. Esse conjunto que forma o que Althusser chamou de “unidade de ruptura” é responsável pela crise revolucionária, cujos indícios Lênin sintetizou em três pontos: primeiro, a “impossibilidade para as classes dominantes manterem sua dominação de forma inalterada” o que envolve uma crise política e possíveis fissuras no bloco no poder; depois, um agravamento das condições de vida dos

⁴⁰A sobredeterminação se refere a dois fatores: primeiro, o acúmulo de contradições, que adquirem aspectos próprios e não têm relação de origem direta na contradição fundamental e nem se referem a ela diretamente; segundo, essas mesmas contradições têm ligação com sua base, ou seja, com as relações sociais concretas, são determinadas e determinantes ao mesmo tempo. As possibilidades que se abrem pelo desenvolvimento das forças produtivas são, portanto, contingentes, assim como o são as diversas contradições que se agrupam ou podem se agrupar numa unidade de ruptura.“[...] a contradição é inseparável da estrutura do corpo social total no qual ela se exerce, inseparável de suas *condições* formais de existência, e das instâncias mesmas que governa, que ela própria é, portanto, no seu coração, *afetada por elas*, determinante mas também determinada em um único e mesmo movimento, e determinada pelos diversos níveis e diversas instâncias da formação social que ela anima: poderíamos dizer *sobredeterminada em seu princípio*”. (Althusser, 1967, p.99-100)

trabalhadores; por fim, elevação da atividade das massas, que são “empurradas tanto pela crise no seu conjunto como pela própria 'cúpula' para uma ação histórica independente” (1979, p.27-28).

É a longa luta entre as classes e frações de classes envolvidas nessa série de contradições que determina, diante das possibilidades abertas, o caminho que será seguido. Não havendo um ponto de chegada histórico pré-determinado ou, em outras palavras, não sendo a sucessão dos modos de produção pré-determinada, com um objetivo a ser atingido, a luta de classes assume um papel fundamental diante das possibilidades abertas para a transição ou para a manutenção de um modo de produção. O processo pode levar, inclusive, a resultados distintos daqueles pretendidos por qualquer uma das classes em luta.

A estrutura jurídico-política e seus aparelhos repressivos têm papel fundamental na manutenção da “ordem”. Daí que o início do processo de transição a outro modo de produção, por exemplo, a transição do capitalismo para o comunismo, a luta revolucionária que visa colocar fim à exploração de classe, ou à dominação de uma classe específica, tem como ponto central a tomada do poder político. Esta afirmação não é incoerente com a defesa que fizemos anteriormente da determinação em última instância do econômico: a estrutura jurídica-política se transforma no processo de transição, assim como as demais estruturas.

Segundo Lênin, na transição persiste a luta de classes em níveis diversos: o Estado tem um papel repressivo e, ao mesmo tempo, organizador das transformações necessárias e possíveis (1980a, p.283). Num texto de 1923, Lênin fala de uma “mudança radical”, mas uma mudança que mantém, em outro nível, a luta de classes: antes, o “centro de gravidade” era a luta política e a tomada do poder; depois disso, o centro de gravidade deslocou-se para a “ação cultural”, além da defesa da revolução no plano externo e interno. Essa ação cultural deveria ocorrer em duas frentes: a organização política e do aparelho estatal e uma “revolução cultural”

que teria, no caso tratado, como “objetivo econômico a cooperativização” no campo. Segundo Lênin, caso já tivessem alcançado a “cooperativização completa” já teriam colocado “ambos os pés em terreno socialista” (1980b, p.662).

Esse exemplo do texto de Lênin permite pensar que além de persistir na transição, a luta de classes precisa ser travada inclusive entre classes e setores que, no primeiro momento (o da tomada do poder político) caminhavam lado a lado, resultado da formação da “unidade de ruptura” da qual falava Althusser, mas que não persiste necessariamente após o início da transição de fato.

Tratando da transição socialista, Charles Bettelheim⁴¹ (Bettelheim, Sweezy, 1978) afirma que as tarefas transitórias não são apenas econômicas, mas também políticas e ideológicas, o que coloca a luta de classes como elemento central (cf. p.60-61). Na transição persistem as antigas relações, ainda que medidas proletárias já sejam tomadas, como a estatização dos meios de produção. Mas até que as novas relações estejam desenvolvidas, a luta de classes prossegue (cf. p.63):

“Um dos momentos essenciais dessa luta é a revolucionarização dos diferentes aparelhos econômicos, ideológicos e políticos, pois é graças a ela que se pode proceder a eliminação das relações sociais capitalistas, que eles continuam a reproduzir, e a sua substituição por relações sociais socialistas.” (Bettelheim, Sweezy, 1978, p.64).

Sweezy, em seu debate com Bettelheim, questiona sobre o que poderia assegurar o processo de transição e impedir o retorno a uma sociedade de classes (p.71). Para Bettelheim, a questão do caráter de classe do poder de Estado é fundamental: o que determina é “a natureza dos interesses de classe que esse poder

⁴¹Bettelheim se refere sempre à “transição entre o capitalismo e o socialismo”, ressaltando que a transição “não leva linearmente ao socialismo” (1969, p.10). Tal cuidado na formulação permite não confundir a fase inicial do processo de transição com o que Marx chamava de primeira fase da sociedade comunista (na *Crítica do Programa de Gotha*) e que Lênin chamou de fase socialista (em *O Estado e a revolução*).

serve, o que remete para as relações concretas desse poder com as massas trabalhadoras, portanto, para as formas de existência do poder do proletariado” (p.81). O caminho seguido, a via capitalista ou a socialista, é sempre um produto da luta de classes (Bettelheim, Sweezy, 1978, cf. p.86).

Mas podemos ainda acrescentar outras “vias” como possíveis resultados do processo de transição. Não é nosso objetivo analisar aqui todas as versões sobre a transição na URSS ou sobre as experiências revolucionárias ao longo do século XX e o estado em que se encontram as que persistem (caso de Cuba, China, Vietnã, Laos, Coreia do Norte), mas apenas apontar para a possibilidade de vias diversas no processo de transição, possibilidades abertas por condições históricas particulares e interferências externas, processo em que o acaso e os encontros de elementos que não foram produzidos para que se encontrassem interferem no resultado. Podemos, por exemplo, contrapor a compreensão de Bettelheim àquela de Umberto Melotti e seu “coletivismo burocrático”, citado no capítulo IV. Sabemos que Bettelheim vai pensar o processo de transição como possibilidade de avanço em direção ao socialismo ou de regressão ao capitalismo, ou “formas renovadas de capitalismo, principalmente o capitalismo de Estado” (1969, p.10; p.311-317). Nesse caso, a manutenção de relações de produção capitalistas faz com que os que “ocupam os postos de direção no aparelho de Estado central e nos aparelhos a ele ligados” constituam “coletivamente uma burguesia – um Estado – capitalista” (Bettelheim, Sweezy, 1978, p.84). Mas é possível pensar o resultado em direção a outras vias, ou mesmo interpretar a transição soviética de outras maneiras, como fez Umberto Melotti.

V.2. TRANSIÇÃO E ACASO

Segundo Engels, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, na história “os agentes são todos homens dotados de consciência, que atuam movidos

pela reflexão ou a paixão, perseguindo determinados fins”. Raramente o resultado corresponde ao que desejam: os “fins propostos se entrecruzam uns com os outros e se contradizem” ou são mesmo irrealizáveis ou “são insuficientes os meios de que se dispõe para levá-los a cabo”. Por duas vezes no mesmo parágrafo, Engels rejeita a ideia de qualquer casualidade nesse processo: o processo histórico está “governado por leis internas ocultas” (1974b, p.385).

Retomamos aqui o mesmo argumento já utilizado para insistir que nossa compreensão não vai contra Engels se tratamos essas “leis internas ocultas” não como “leis” que determinam o resultado do processo de transição, mas as que explicam o movimento tendencial do modo de produção, que aponta para seus limites e que abre as possibilidades para a transição, ou seja, define um “leque” de possíveis resultados, mas que deriva necessariamente da determinação em última instância da estrutura econômica, do nível do desenvolvimento das forças produtivas e das contradições presentes. É a luta de classes que vai, a partir dessas bases, assumir um papel fundamental no caminho a seguir. O encontro dos elementos que compõem o novo modo de produção é necessário se pensado apenas a partir do seu resultado final: ou seja, *foi* necessário para que esse novo modo de produção e *não outro* se constituísse.

A sequência do texto de Engels parece validar a nossa interpretação: já conhecendo o resultado (o modo de produção capitalista), ele busca a origem dos fatores (à semelhança da “genealogia”, que mencionamos mais acima a partir de Balibar) econômicos, políticos e ideológicos que, se encontrando, permitem a transição. Ele trata, evidentemente, da Europa Ocidental e de um momento em que o modo de produção feudal era predominante. Mas insistimos que o resultado poderia ser outro, o que não joga a história no reino do caótico: ela é contingenciada, ou seja, as possibilidades abertas estão determinadas pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas. O acaso se refere ao encontro de um conjunto de elementos que

darão forma a uma dessas possibilidades, mas poderiam ocorrer outros encontros, outros conjuntos, outros modos de produção.

A possibilidade⁴² do modo de produção comunista apenas ocorre com o desenvolvimento do modo de produção capitalista: são as possibilidades abertas pelo desenvolvimento capitalista e suas contradições que colocam como possibilidade a transição socialista. Dizer que o capitalismo foi necessário historicamente para que pudéssemos chegar ao comunismo apenas reconhece que foi esse desenvolvimento quem abriu essa possibilidade, mas de forma alguma é a aceitação de uma escala ascensional pré-estabelecida e que, necessariamente, teria que ocorrer assim. Como disse Marx, em 1877, na *Carta ao diretor de Otechéstvennie Zapiski*, isso seria transformar seus estudos históricos sobre a “gênese do capitalismo no Ocidente europeu em uma teoria histórico-filosófica da marcha geral que o destino impõe a todo povo, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas nas quais se encontram” (Marx, 2015b)

Marx, no *Projeto de resposta à Carta de V. I. Zasulich*, fala da possibilidade da comuna russa servir de base para o início da transição sem passar pelo capitalismo, mas coloca como condição para essa possibilidade a existência do capitalismo já desenvolvido em outros países⁴³ e uma revolução russa (cf.1974d, p.170). Segundo Marx, a “gênese da produção capitalista” tem por base “a separação radical entre o produtor e os meios de produção” e a “base desta evolução é a expropriação dos agricultores”. Isso teria ocorrido apenas na Inglaterra, mas “todos os demais países da Europa seguem o mesmo caminho” (p.160). No passado de toda a Europa Ocidental encontra-se a propriedade comum da terra “de tipo mais ou menos arcaico”, mas “desapareceu por todas as partes com o progresso social” (p.162). A

⁴²Engels fala no *Anti-Dühring* (1963, p.321) do socialismo como possibilidade que foi aberta pelo desenvolvimento material do modo de produção capitalista.

⁴³Ele repete isso por quatro vezes na mesma carta de 1881. Aliás, provavelmente por ser um esboço ou um projeto de resposta, todo o texto é excessivamente repetitivo, evidenciando que não foi revisto e acabado.

Rússia não precisaria passar por isso “graças a uma combinação única de circunstâncias” técnicas, históricas e geográficas (p. 167-168). Essa combinação de circunstâncias permitiria que a comunidade rural, existindo em nível nacional, pudesse se

“desfazer gradualmente de suas características primitivas e desenvolver-se diretamente como elemento da produção coletiva à escala nacional. Precisamente graças à contemporaneidade da produção capitalista, pode apropriar-se de todas as realizações positivas dela, sem passar por todos os seus terríveis incidentes. A Rússia não vive isolada do mundo moderno, nem é vítima de algum conquistador estrangeiro, como ocorre com as Índias Orientais” (Marx, 1974d, p.162)

O caminho que deveria tomar a Rússia, a partir da comuna, poderia ser o da imposição do seu caráter coletivo ou seguir o caminho da “privatização”: estas “duas soluções são possíveis a priori, mas tanto uma como outra dependem de ambientes históricos muito distintos” (Marx, 1974d, p.165). Isso mostra que, na concepção de Marx, o desenvolvimento das forças produtivas abre possibilidades, mas o resultado desse processo não pode ser conhecido de antemão.

Na *Carta ao diretor de Otiéchéstvoennie Zapiski*, que já mencionamos no capítulo anterior, Marx lembra que em Roma ocorreu, de um lado, a expropriação dos camponeses e sua separação dos meios de produção e, de outro, a formação de uma classe de grandes proprietários de terra e do capital financeiro, portanto, “por um lado, havia homens livres despojados de tudo, à exceção de sua força de trabalho, e por outro, para que explorassem esse trabalho, os que possuíam toda a riqueza adquirida” (2015). Desse encontro, porém, não surgiu o modo de produção capitalista, mas uma massa de desocupados e o modo de produção escravista. Daí a conclusão que a presença de alguns elementos, ainda que fundamentais, mas que

ocorrem “em meios históricos diferentes conduzem a resultados totalmente distintos.”

“Estudando separadamente cada uma dessas formas de evolução e as comparando, é possível encontrar facilmente a chave desse fenômeno, mas nunca se chegará a tanto através do passaporte universal de uma teoria histórico-filosófica geral cuja suprema virtude consiste em ser supra-histórica.” (Marx, 2015b)

Segundo os atomistas antigos, há átomos e o vazio. O encontro aleatório dos átomos necessita, portanto, desses três fatores: do movimento, do espaço que permite o movimento e, obviamente, da existência dos átomos. Isso permite que os átomos se encontrem, mas não explica ainda porque alguns encontros “pegam” e outros não, para utilizar a expressão de Althusser. Os átomos, que diferem entre si em tamanho, peso e formato, podem se encontrar, aleatoriamente, dando forma a novos corpos. Eles podem se encontrar e o encontro não pegar, por exemplo, por causa do formato que não permite a “pega”. Mas o mais importante aqui é refletir que o encontro que pega não é resultado apenas de formatos compatíveis de dois átomos: isso é fundamental, mas somente ocorre porque eles se encontram em um ponto coincidente do vazio (que permite o choque), numa posição e num movimento que permite a “pega”. Não basta, portanto, a presença de um ou outro elemento, ainda que sejam fundamentais.

Para que ocorresse o encontro fundamental que dá origem ao modo de produção capitalista também foi necessária a reunião de uma série de outras condições que tornava possível esse resultado. Essas condições Marx expõe em *O Capital* em capítulos diversos. No debate sobre a transição do feudalismo ao

capitalismo⁴⁴ podemos encontrar posições defendidas por diversos autores que dão maior ou menor atenção a esse conjunto de elementos e circunstâncias. Elas variam, no geral, em três vertentes, embora haja oscilações dos autores em aspectos de uma e outra posição: a primeira, afirma o capitalismo como resultado da dissolução do sistema feudal pelo efeito das relações mercantis; a segunda percebe a crise do modo de produção feudal como efeito de suas próprias contradições internas; por fim, a possibilidade do modo de produção capitalista surge das transformações e contradições internas do modo de produção feudal, da expansão mercantil e da intensificação da exploração no campo, que também havia passado por mudanças qualitativamente relevantes, como os cercamentos, a extinção da aldeia camponesa, o confisco das terras comunais, a extração do sobretrabalho pelo pagamento em espécie e a presença de arrendatários na Inglaterra. Embora todos eles reconheçam o momento histórico de profundas transformações, a última perspectiva parece levar em maior consideração os aspectos econômicos, políticos, históricos, culturais, ideológicos de cada país. Tomemos alguns exemplos.

Paul Sweezy (1977a) atribui a desintegração do modo de produção feudal a razões externas à sua reprodução: estaria ligada à expansão mercantil. Sweezy não percebe na dinâmica da sociedade feudal efeitos de contradições que possam apontar para a sua destruição. Segundo Rodney Hilton (1977, p. 153-158), a argumentação de Sweezy está amplamente baseada na obra de Henry Pirenne, que atribui à expansão do mercado o papel principal da crise do feudalismo. Sweezy, ao criticar a teoria de Dobb sobre a decadência do feudalismo ocidental, até percebe contradições do modo de produção feudal que demonstrariam seu caráter

⁴⁴Vamos utilizar a transição ao capitalismo na Inglaterra como referência para tratarmos do acaso na transição. Os itens anteriores já mencionam questões centrais do debate em torno da transição socialista, embora não façam referência a toda bibliografia em torno do tema. O tamanho do trabalho extrapolaria bastante o limite do razoável caso fizéssemos essa opção e, além disso (e mais importante), não é objetivo deste trabalho reconstruir criticamente o debate sobre a transição (capitalista ou socialista), mas utilizar exemplos e argumentos de alguns dos seus autores para melhor sustentar a tese do papel do acaso na transição. Parece, portanto, que a transição do feudalismo ao capitalismo oferece maiores possibilidades para alcançarmos esse objetivo, visto que conhecemos seu resultado, o que não significa desprezo qualquer pelo debate em torno da transição socialista.

dinâmico, contrariando a ideia de um sistema “estável ou estático” (1977a, p.22). Dentre as contradições que indica estão as que envolvem senhores e vassalos pela posse da terra, as guerras constantes, a própria estrutura feudal, que impõe “limites ao número dos produtores que pode empregar e ao número de consumidores que pode sustentar” (p.23), que impede a expansão populacional ou destina seu excedente para a vida errante, ao banditismo e aos exércitos de mercenários (cf. p. 24). O autor, porém, chega à conclusão de que tais contradições não possuem a “menor influência criadora ou revolucionária na sociedade feudal” (p.24), porque o “feudalismo europeu ocidental, a despeito de sua instabilidade e insegurança crônicas, foi um sistema de tendência fortemente acentuada a favor de determinados métodos e relações de produção” (p.24). Faltou citar as contradições que envolviam servos e nobreza, por vezes expressas nas revoltas camponesas.

A análise das contradições que Sweezy aponta poderia levá-lo adiante. Em nossa perspectiva, ele pára no meio do caminho ao não considerar que as contradições geradas pela reprodução do modo de produção não levam, por si mesmas, a uma situação revolucionária, como disse Balibar sobre as leis tendenciais do modo de produção capitalista (1967, p.318): “As contradições do modo de produção apenas apontam para seus limites, mas não colocam em questão o novo modo de produção”.

As contradições apontam para os limites do modo de produção, mas a revolução não é resultado direto desses limites: é resultado da combinação dessas contradições com elementos diversos e com um determinado nível de acirramento da luta de classes. Há, além da saída revolucionária, outro resultado possível: o da reorganização interna do modo de produção predominante e da continuidade da sua reprodução. O exemplo mais notável é a intensificação da exploração dos camponeses que levou à segunda servidão no leste europeu. O aumento considerável da demanda ocidental por cereais e demais produtos agrícolas, somados às condições históricas específicas do leste europeu, à posição central da

nobreza no Estado e a ausência de forças políticas capazes de fazer frente à reação feudal, particularmente nas cidades⁴⁵ (cf. Shazkine, 2013, p.85-90), resultaram na concentração de terras nas mãos da nobreza e no restabelecimento das relações feudais baseadas na corveia: “a natureza feudal da propriedade dominial e a dura forma de sujeição dos camponeses não são o estágio inicial, como no Oeste durante a Alta Idade Média, mas a conclusão de uma longa evolução, um fenômeno relativamente tardio” (Shazkine, 2013, p.71).

Na análise de Sweezy, há uma fase de transição na qual o modo de produção predominante não era nem o capitalista, nem o feudal. Para tanto, o autor indica que durante os séculos XV e XVI teria ocorrido na Europa ocidental um sistema⁴⁶ de “produção pré-capitalista de mercadorias” (p.46), que teria, primeiro, minado o feudalismo para, em seguida, preparar o “terreno para o desenvolvimento do capitalismo” (Sweezy, 1977, p.46-47).

Sobre a origem do capitalismo industrial, Sweezy conclui que “Marx nada diz sobre a ascensão de capitalistas oriundos das fileiras dos trabalhadores artesanais” (p.53). Para ele a expressão quer dizer que o capitalista surge “quer como um comerciante, quer como um empresário da força de trabalho” (p.54). “O que Marx estava pondo em contraste, penso eu, era a fundação de empresas capitalistas amadurecidas e o lento desenvolvimento do novo sistema. Não há

⁴⁵Há uma aproximação interessante entre Shazkine e Robert Brenner (2016): ambos atribuem à luta de classes um papel decisivo, tanto no processo que resulta no desenvolvimento do capitalismo, quanto na segunda servidão do leste europeu.

⁴⁶Há uma indeterminação conceitual no texto: o autor usa “sistema” para caracterizar esse período de transição e usa “sistema” acrescido de “*sui generis*” para indicar “modo de produção”. Entendemos que o autor pretende apenas expressar que a “produção pré-capitalista de mercadorias” é um “sistema” (“visto que não há qualquer relação realmente dominante de produção para caracterizar o sistema como um todo” – p.49) e não um modo de produção. Mais adiante, Sweezy afirma: “que seria ir longe demais classificar a produção pré-capitalista de mercadorias como um sistema social *sui generis*, equivalente ao feudalismo, ao capitalismo ou ao socialismo” (p.49), mas “um sistema em si mesmo. Bastante poderoso para minar e desintegrar o feudalismo, mas demasiado fraco para desenvolver uma estrutura independente da sua: tudo que pôde realizar foi preparar o terreno para o avanço vitorioso do capitalismo nos séculos XVII e XVIII” (Sweezy, 1977, p.50).

qualquer indicação de que estava interessado na ascensão dos produtores”. Mais adiante:

“Se entendermos que o que Marx quer dizer é que ‘a via realmente revolucionária’ foi a daqueles com capital disponível para lançarem empresas capitalistas amadurecidas sem atravessar os estágios intermediários do novo sistema, teremos, penso eu, pouca dificuldade em encontrar abundantes provas em apoio da sua argumentação” (Sweezy, 1977, p. 54-55)⁴⁷

Maurice Dobb segue em outra direção. Defende que as mudanças ocorridas no feudalismo da Europa Ocidental (inclusive a luta de classes) abrem possibilidades, mas não determinam de maneira simples e direta a passagem ao capitalismo (cf. 1977, p. 65). O autor compreende que a expansão comercial age sobre as contradições da ordem feudal (p.66), favorecendo, por exemplo, a formação de “uma classe *kulak*, por um lado, e um semiproletariado, por outro” (p.66), além da existência das cidades favorecerem a fuga dos servos, seja pela “atração daqueles imãs urbanos”, seja pela “força repulsiva da exploração feudal” (p.66).

Portanto, ele não despreza o papel da expansão mercantil e do desenvolvimento das cidades, mas sabe que estão integrados ao modo de produção feudal e lembra que em determinadas partes da Europa os mesmos fatores levam à intensificação da servidão e não a sua dissolução (cf. 1977, p.66-67), como é o caso da já referida segunda servidão do leste europeu. O modo de produção capitalista parece ter para Dobb origem no campo:

⁴⁷Sweezy encontra essas “provas” recorrendo a J. U. Nef, segundo o qual ocorreu uma revolução industrial na Inglaterra entre 1540 e 1640, com o investimento em novas indústrias “como a mineração, a metalurgia, o fabrico de bebidas fermentadas, refinação de açúcar, alúmen, vidro e refinação de sal”. A prova de que esta via era a revolucionária estaria nos resultados dessa Primeira Revolução Industrial da Inglaterra: “a supremacia econômica sobre todas as nações rivais e a primeira revolução política burguesa”. (Sweezy, 1977, p.55)

“[...] a transição da exploração coerciva do excedente de trabalho pelos proprietários dominiais para a prática do trabalho livre assalariado deve ter dependido da oferta de trabalho barato (isto é, de elementos proletários ou semiproletários). Penso que foi este um fator mais fundamental do que a proximidade dos mercados na determinação de se as velhas relações de produção sobreviveriam ou se dissolveriam.” (1977, p.68)

Para Dobb, a classe dominante e governante era ainda a nobreza nos séculos em que Sweezy sugere seu sistema de transição. Há, nas situações históricas diversas, uma distinção radical entre o que poderíamos chamar de “burguesia mercantil” e a burguesia como a compreendemos no modo de produção capitalista. A burguesia, ou a classe que recebia esse nome antes da constituição do modo de produção capitalista não é a mesma classe própria desse modo de produção. Isso quer dizer que, apesar de necessitarem de conceitos distintos, tratamos com o mesmo nome classes sociais diversas (cf. Althusser, 2005, p. 34-35). Maurice Dobb afirma que essa burguesia mercantil (que ele prefere chamar de uma “nova aristocracia”), já no final do século XVI,

“ciosa de suas prerrogativas recém-adquiridas, tornara-se uma força mais conservadora que revolucionária, e sua influência, bem como a das instituições que fomentara, como as companhias patenteadas, iria, em vez de acelerar, retardar o desenvolvimento do capitalismo como modo de produção.” E ainda: “O grau em que o capital mercantil floresceu num país nesse período não nos proporciona medida alguma da facilidade e rapidez com que a produção capitalista estava destinada a se desenvolver: em muitos casos deu-se exatamente o contrário”. (1980, p. 127-128)

O fato mesmo é que o modo de produção capitalista não estava “destinado a se desenvolver”: ele era possibilidade. O argumento de Dobb⁴⁸ deve ser compreendido como a ausência de uma finalidade inscrita no processo. Como faz a análise após a constituição do modo de produção capitalista, e somente assim isso é possível, o autor pode se referir ao processo como avanço ou retrocesso com relação ao resultado, que já conhece.

A revolução inglesa do século XVII teve, segundo Dobb, na pequena nobreza e nos “ascendentes *kulaks*” uma base importante. Eles forneceram os “nervos do *New Model Army*, de Cromwell”, assim como foram os responsáveis pelas novas relações no campo desde o século XVI (“comprando *manors* e engrossando as fileiras da nobreza rural” - p.73), contratando trabalhadores, prosperando com a queda dos salários e a inflação e organizando a “indústria rural de panos em uma escala extensiva” (Dobb, 1977, p.73).

Takahashi (1977, p. 86) também discorda de Sweezy. De fato, considerar a expansão mercantil como desagregadora do feudalismo e único elemento explicativo da transição ao modo de produção capitalista deixa suspenso e não explica o processo que separa produtores dos meios de produção e torna sua força de trabalho também mercadoria. As transformações que levam ao fim da corveia (forma clássica da exploração feudal, através da execução de trabalho não pago por parte dos camponeses) e as obrigações transformadas em pagamento têm resultados distintos na Inglaterra e na França e Alemanha: na primeira, a renda em dinheiro; nas duas últimas, a renda em espécie e um recrudescimento da exploração feudal (1977, p.97-98).

⁴⁸Argumento que possui, sem dúvida, teor teleológico: Dobb pensa o processo no sentido de “acelerar” ou “retardar” o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Óbvio que serve aqui o fato de que se trata de pensar na origem deste modo de produção, mas o mesmo processo ao qual se refere Dobb poderia ter resultado num outro modo de produção, visto que seus agentes não atuavam no sentido de “construir” o modo de produção capitalista.

Diante da “via revolucionária” e da segunda via apontadas por Marx⁴⁹, Dobb sustenta a via revolucionária, ou seja, a transformação do produtor direto em comerciante e capitalista. Takahashi chama a atenção de que essa conclusão de Dobb pode estar ligada a “fatos da história econômica que são peculiares à Inglaterra” (1977, p. 122). Temos aqui um problema interessante: independentemente de reconhecer a possibilidade do modo de produção capitalista se desenvolver em outro lugar e a partir de outras bases imediatas, o fato histórico, concreto, é que ele surge na Inglaterra. Ora, se o modo de produção capitalista não é um desdobramento ou “estágio” necessário da história (no sentido da “razão da história” hegeliana), fica difícil afirmar que ele certamente surgiria. Portanto, o fato concreto é que ele se desenvolve primeiro na Inglaterra e somente depois e por outras vias em outros países.

A persistência do trabalho compulsório e da extração extra econômica de sobre trabalho é a característica que marca tanto o feudalismo ocidental, quanto a segunda servidão do leste da Europa, assim como as chamadas formas asiáticas. No caso da segunda servidão do leste europeu, a existência do capital comercial e da forte elevação da demanda ocidental por cereais se combinam com uma disposição das classes em luta que permite a intensificação da exploração dos servos e o ressurgimento da corveia para a produção dos referidos cereais para exportação. O processo que marca a passagem dessas relações às relações de produção capitalistas tem que ser explicado pela análise da maneira como: 1 – o capital toma a produção e submete o capital comercial; 2 – ocorre a separação entre produtores e meios de

⁴⁹“A transição a partir do modo de produção feudal se efetua duplamente. O produtor se torna comerciante e capitalista, em antítese à economia natural e agrícola e ao artesanato preso à corporação da indústria urbana medieval. Esse é o caminho realmente revolucionador. Ou, então, o comerciante se apodera diretamente da produção. Por mais que essa última via atue historicamente como transição [...] tanto menos ela, em si e por si, leva ao revolucionamento do antigo modo de produção, pois, antes, o conserva e o mantém como seu pressuposto” (Marx, 1988, Livro III, cap. XX, vol. IV, p. 239).

produção⁵⁰; 3 – o modo de produção capitalista se torna predominante. Por sua vez, isso vai depender de fatores específicos conjunturais, históricos:

“O desenvolvimento do comércio e do capital comercial leva por toda parte a orientação da produção para o valor da troca, aumenta seu volume, a diversifica e a cosmopolitiza, desenvolve o dinheiro tornando-o dinheiro mundial. O comércio age por isso em todas as partes mais ou menos como solvente sobre as organizações preexistentes da produção, que em todas as suas diferentes formas, se encontram principalmente voltadas para o valor de uso. Até que medida, porém, ele provoca a dissolução do antigo modo de produção depende, inicialmente, de sua solidez e articulação interna. E para onde esse processo de dissolução conduz, ou seja, que novo modo de produção entra no lugar do antigo, não depende do comércio, mas do caráter do próprio modo antigo de produção.” (Marx, p.237, Livro III, vol. IV, 1988)

Na sequência do texto, Marx afirma que a existência do capital comercial no mundo antigo levou sempre ao escravismo (assim como disse o mesmo no exemplo sobre Roma, na carta de 1877, citada anteriormente). No mundo moderno, levou ao capitalismo. “Deduz-se daí que esses resultados foram condicionados ainda por outras circunstâncias muito diferentes, do que pelo desenvolvimento do capital comercial” (Marx, p.237, Livro III, vol. IV, 1988).

Não é apenas, portanto, o efeito dissolvente do comércio e do crescimento das cidades que marca a destruição do feudalismo e “prepara” (como queria Sweezy), a transição ao capitalismo. As contradições internas do feudalismo ocidental, como dizia Dobb (e também Balibar, como citamos antes), apenas apontam para os limites desse modo de produção, mas não determinam o resultado do

⁵⁰[...]a mesma base econômica – a mesma quanto as condições principais” pode “devido a inúmeras circunstâncias empíricas distintas, condições naturais, relações raciais, influências históricas externas etc., exibir infinitas variações e graduações em sua manifestação, que só podem ser entendidas mediante análise dessas circunstâncias empiricamente dadas.” (Marx, p.236, Livro III, capítulo XVII, vol.V)

processo. É a soma de contradições diversas, portanto, tanto as internas, quanto a interferência de outros fatores externos e a luta de classes, que vai determinar o caminho seguido por cada formação específica e, inclusive, permite explicar porque conjuntos de fatores e tendências similares conduzem a resultados distintos, como no exemplo do desenvolvimento do capitalismo no ocidente e do reforço da servidão no leste europeu.

Aparecem no texto de Marx citado acima a descoberta do continente americano, a expansão do mercado mundial, a posição geográfica que privilegiou Espanha, Portugal, Holanda e Inglaterra na navegação oceânica. “No entanto, o modo de produção moderno se desenvolveu no seu primeiro período, o período manufatureiro, somente onde as condições para tanto haviam sido geradas durante a Idade Média” (p. 238). A decadência holandesa e a ascensão inglesa apenas vão marcar, no tempo, a subordinação do capital comercial ao capital industrial.

O surgimento do modo de produção capitalista como produto das condições reunidas na Inglaterra reaparece aqui. A concepção da origem agrária do capitalismo, presente nas obras de Robert Brenner (2016) e Ellen Wood (2000), parece caminhar na mesma direção. As distintas condições (as reunidas na Inglaterra e as que ocorrem no mesmo período em outros países e regiões – exemplo: a França; o leste europeu) foram resultado de processos históricos que deram origem a diferentes “estruturas de classe” (Brenner, 2016, p.10), derivadas do processo de trabalho e da maneira como ocorria a extração de excedente. As diferentes estruturas e a correlação de forças entre as classes (as fundamentais – nobreza e camponeses – e seus possíveis aliados, além da relação com o Estado) determinaram resultados também distintos diante de condições similares: o reforçamento do feudalismo ou sua dissolução (cf. Brenner, 2016, p.30-36).

Os cercamentos (*enclosures*), o fim da aldeia comunal, a expulsão dos trabalhadores das terras cria as condições para que um crescente número da

população torne-se força de trabalho não-agrícola e uma “massa de expropriados forçados a vender a sua força de trabalho por um salário”, ou seja, cria um proletariado rural. Ao mesmo tempo, essa massa é quem forma o mercado de consumo tanto de têxteis, como de alimentos” (que são os setores que saem à frente na produção industrial e também para a ação externa da Inglaterra, por outras motivações e de uma maneira bastante diferente daquela que marcara a expansão colonial precedente) (cf. Wood, 2000, p. 26). A conclusão de Ellen Wood é que o capitalismo teria se desenvolvido nos demais países porque foram compelidos pelas “pressões competitivas” da Inglaterra, de maneira que “sem o capitalismo inglês provavelmente não haveria nenhum capitalismo” (2000, p. 26).

Dois pontos decorrentes da contribuição de Brenner e Wood são mais importantes para nosso objetivo: primeiro, não atribuir qualquer viés teleológico idealista ao surgimento do modo de produção capitalista, como se fosse um desdobramento necessário da dinâmica mercantil que se expandiu na Europa ou à necessária substituição do feudalismo pelo modo de produção que representava o “degrau” seguinte da escala evolutiva unilinear; segundo, o modo de produção capitalista surgindo de um processo em que não foi planejado, ou seja, o capitalismo não teve a perspectiva da “construção” (à semelhança do que chamamos de construção socialista), mas foi produto do encontro casual de elementos que não foram produzidos para esse fim, o que parece corresponder à nossa avaliação do papel do acaso na transição.

Muitas das condições presentes na Inglaterra eram comuns a outros países da Europa ocidental: o Estado Absolutista⁵¹, a expansão mercantil, as cidades,

⁵¹Que não foi um Estado burguês ou uma forma transitória na qual mais de uma classe aparecia como classe governante, como sugeriu Sweezy (1977b, p.148-149), ou um período de equilíbrio entre nobreza e burguesia. Mas não há dúvida que o Estado Absolutista era a expressão jurídico-política das transformações que ocorriam nas relações sociais de produção feudais e do papel crescente do capital mercantil. O caráter de classe feudal do Estado Absolutista é apresentado por Perry Anderson (1985) como o deslocamento da “coerção político-legal no sentido ascendente, em direção a uma cúpula centralizada e militarizada” (p19) no momento em que a gradual extinção da servidão colocava em risco a posição da nobreza. “[...] o Estado absolutista nunca foi um árbitro entre a aristocracia e a

a gradual extinção da servidão (que no Leste persistiu até o século XIX), os efeitos ou benefícios da exploração colonial. Mas essas condições similares em contato com as especificidades de conjunturas locais podem favorecer ou desfavorecer a reposição daqueles diversos fatores e levar a resultados distintos.

Melotti (1972), além do mercado, dá maior ênfase ao papel das cidades (cf. p.155) e às mudanças políticas e ideológicas ocorridas na Europa ocidental para explicar o processo que cria as condições necessárias e resulta no desenvolvimento capitalista (cf. p. 150-155), como a autonomia da sociedade civil, numa conjuntura marcada pela expansão das cidades e pela “gradual emancipação da propriedade privada do controle ideológico da Igreja” (p. 151).

“Este movimento de luta que sacode poderosamente a Europa do século XII permite a afirmação de um novo código social que, em contraste com a velha ética feudal ainda inspirada por motivos cavaleirescos e cristãos, autoriza os burgueses a perseguirem a maximização do lucro privado. Caem assim os ostracismos e obstáculos sociais que se interpõem ao exercício da usura e do comércio em geral e a atividade econômica pode expandir-se em uma esfera moralmente neutra.” (Melotti, 1972, p.152)⁵²

A importância da referência a Melotti é a de procurar uma linha que contemple tanto as especificidades inglesas, quanto a conjuntura mais geral do

burguesia, e muito menos ainda um instrumento da burguesia nascente contra a aristocracia: ele era a nova carapaça política de uma nobreza atemorizada” (Anderson, 1985, p.18).

⁵²Optamos por não entrar em pelo menos dois pontos polêmicos dessa parte da obra de Melotti porque fogem do objetivo do nosso trabalho. O primeiro, gira em torno do conceito de “sociedade civil” e sua pertinência na obra de maturidade de Marx. O segundo se refere à tentativa, ou à possibilidade de lançar num conceito de “racionalidade” aplicada (porque envolve as práticas, valores, comportamentos etc.) o princípio explicativo da transição do modo de produção feudal ao capitalista. Na sequência do texto, o autor argumenta no sentido de atribuir a Marx (na sua análise que remonta ao século XII e ao Renascimento) conclusões similares às quais chega Max Weber tratando do século XVI em seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Mas Marx não atribui o surgimento da sociedade capitalista, como fará Weber, à “ação social” orientada por um princípio racional, ou à racionalização de “esferas” diversas e autônomas da vida social.

feudalismo da Europa ocidental. Não há dúvida de que o modo de produção capitalista surge na Inglaterra. Surge ali e dali se expande para boa parte da Europa e do mundo. Mas é óbvio que as transformações (que não eram apenas inglesas) pelas quais passava a Europa criaram as possibilidades para a transição, inclusive a capitalista, da mesma maneira que à comunidade primitiva sucedem historicamente tanto as formas asiáticas, quanto o escravismo. Portanto, é impossível negar a possibilidade de que o modo de produção capitalista surgisse em outro lugar. Por outro lado, é também impossível afirmar que o modo de produção capitalista teria fatalmente surgido. De qualquer maneira, para as duas afirmações, é a “possibilidade” o aspecto principal: é possível aquilo que pode, ao mesmo tempo em que não pode, ocorrer⁵³.

Por exemplo: a Inglaterra, como afirma Perry Anderson, desenvolveu o Estado absolutista mais frágil e de menor duração da Europa (1985, p.112). Não desenvolveu mecanismos eficazes de arrecadação e, precocemente, a coroa se viu obrigada a privatizar as terras, tendo em vista os gastos militares. Tratando da “tão custosa quanto fútil” (1985, p.123) ação de Henrique VIII contra a França em 1543, Anderson explica que o Estado “recorreu não apenas a empréstimos compulsórios e ao aviltamento da moeda, mas começou também a descarregar no mercado o imenso fundo de propriedade agrária que acabara de adquirir dos mosteiros” (1985, p.123). Essa ação enfraqueceu o Estado no longo prazo e deu grande poder econômico à pequena nobreza, “cujo número e riqueza cresceram rapidamente” (p. 124). E conclui: “Assim uma das guerras mais inconsequentes e sem brilho da história inglesa teve consequências enormes, ainda que ocultas, sobre o equilíbrio interno de

⁵³O que nos remete à “probabilidade”. É óbvio que podemos definir o que é mais ou menos possível (ou seja, provável) de ocorrer. O céu com nuvens carregadas apresenta grande probabilidade de chuva, que pode também não ocorrer. Na análise histórica pode ser possível verificar as possibilidades (como fazemos aqui), mas mais difícil seria definir o resultado. Seria, aliás, um esforço inútil testar se a França chegaria ou não ao modo de produção capitalista caso a Inglaterra não o tivesse desenvolvido antes. Isolar um país das condições externas não permite analisar essas possibilidades, visto que o procedimento cria apenas uma situação ideal, à semelhança dos exercícios de microeconomia, que isolam fatores do seu contexto, tratando idealmente algo que pretende corresponder a situações concretas.

forças na sociedade inglesa” (p.124). À situação política e econômica internas, soma-se uma condição geográfica: “no contexto isolacionista do reino insular houve, assim, uma desmilitarização excepcionalmente precoce da classe nobre” (p.124). A nobreza não se empenharia na formação de um exército regular que fortaleceria a coroa, mas isso era possível apenas porque “não estava diretamente ameaçada pelas classes feudais rivais no estrangeiro” (p.124). A nobreza abandona aos poucos sua vocação militar e volta-se para atividades comerciais:

“Isso permitiria, por sua vez, uma conversão gradual da aristocracia às atividades comerciais muito antes de qualquer outra classe rural europeia do mesmo gênero. A predominância da criação de gado lanífero, setor em crescimento na agricultura do século XV, acelerou, naturalmente, tal tendência, ao passo que a indústria têxtil rural, contígua àquela, proporcionava alternativas naturais ao investimento da pequena nobreza. A trajetória econômica que conduziu das metamorfoses da renda feudal nos séculos XIV e XV à emergência de um setor capitalista rural em expansão no século XVII estava, pois, aberta.” (Anderson, 1985, p. 125)

Em suma: primeiro, havia uma conjuntura específica que abria a possibilidade para o desenvolvimento do capitalismo; segundo, é a Inglaterra que reúne, por razões diversas, as condições para que isso ocorra; terceiro, o acaso cumpre um papel relevante no processo de transição.

Podemos sustentar também que é o desenvolvimento do modo de produção capitalista que abre a possibilidade para a transição socialista: o mercado mundial, a crescente socialização da produção, a proletarianização, a concentração de capitais, a tendência de queda das taxas de lucro, alto nível de desenvolvimento tecnológico etc.. Diferentemente do surgimento do capitalismo, a transição socialista, além de possibilidade aberta, é também projeto. Nesse sentido, é possível tratar de seus aspectos teoricamente, a partir dos textos clássicos e dos demais autores do

marxismo e das experiências do século XX. Temos uma conjuntura que abre como possibilidade a transição socialista (cf. Engels, 1963, p.321). Os estágios pelos quais deve passar podem ser mais ou menos definidos teoricamente, mas onde deve ocorrer, quando pode ser concluída, depende da reunião das condições propícias e depende também da luta de classes.

A história assim pensada, que aparece aqui como processo sem finalidade e sem sujeito (cf. Althusser, 1978, p.66-71), pode permitir uma boa pista para desvendar o processo que torna o “homem-suporte” em “homem-sujeito”, não sujeito *da* história, mas sujeito *na* história – conforme problema colocado por Decio Saes (2012, p.19). As práticas, estruturadas na reprodução e estruturantes na transição (cf. Motta, 2012: p. 83), refletem o nível da luta de classes, limitadas pelas possibilidades abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelas contradições derivadas das estruturas do modo de produção vigente, mas, ao mesmo tempo, capaz de transformá-las. O acaso e a luta de classes têm, portanto, um papel fundamental no processo histórico de transição e na geração de um novo modo de produção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA TELEOLOGIA MATERIALISTA

Afirmar possibilidades distintas do resultado significa afirmar que o que é possível de se concretizar também pode não se concretizar. Significa, portanto, uma posição que é contrária à concepção economicista e positivista de uma evolução ascendente do qualitativamente inferior ao qualitativamente superior no que se refere aos modos de produção, como aquela que identifica a mesma sequência (comunidade primitiva, escravismo, feudalismo e capitalismo) como uma gradação rumo ao comunismo. Também é negar a concepção de um fim da história, realizado pela emancipação humana após a retomada de sua essência alienada. Ambas as concepções têm em comum a ênfase na teleologia idealista da história, entendida aqui como um fim inscrito em seu processo, uma finalidade inexorável.

Afirmamos ainda a diferença existente entre a necessidade do movimento e o resultado concreto: é no esclarecimento dessa diferença que reside a possibilidade de pensarmos em termos materialistas e sem telos imanente os processos, tanto os ligados à evolução no meio natural, quanto os históricos.

No segundo capítulo, recorreremos aos argumentos das ciências biológicas para podermos pensar numa teleologia materialista a partir do debate entre duas

concepções (a etiológica e a processual) sobre o processo de mutação e a constituição de um novo organismo. A concepção etiológica de “função” tende a relacionar “função” com “razão de ser”; a processual distingue o momento de constituição (cujo encontro dos elementos é casual) da função exercida no conjunto depois de constituído (cf. Caponi, 2012a, p.39). Assim como na história da vida, é possível com relação à história e à sucessão dos modos de produção negar o telos imanente ou o desenho inteligente e, ao mesmo tempo, reconhecer o desempenho de uma nova estrutura depois de constituída, resultado da transformação da estrutura anterior. Portanto, dois momentos distintos – “uma coisa é perguntar como uma estrutura contribui para a realização do ciclo vital de seus portadores; outra é perguntar pela história evolutiva dessa estrutura”. (Tinbergen apud Caponi, 2012a, p.33). Também pudemos identificar (como feito no capítulo I) como distintos o modo de produção constituído e o seu processo de constituição. O novo modo de produção, depois de constituído, se reproduz de acordo com “leis” ou processos internos causais: o que temos é a naturalização ou historicização funcional da teleologia, ou como disse Caponi, um desenho “sem um desígnio que o oriente” (Caponi, 2012a, p. 64).

Na história, o encontro dos elementos que compõem o novo modo de produção é casual, mas não é indeterminado: decorre de um leque de possibilidades aberto pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelas contradições derivadas da reprodução do modo de produção anterior. A transição é a constituição de um novo modo de produção, ou seja, nova combinação de estruturas (que não são desdobramentos das estruturas anteriores, mas novas estruturas), que passa à fase da reprodução. Nesta fase são as leis próprias do novo modo de produção que produzem, por seu movimento necessário, contradições derivadas. Tanto na história natural, quando nas formas de organização social humanas, os encontros de elementos aleatórios ocorrem e são responsáveis por gerar novas relações, novas articulações das estruturas, novos processos. Os encontros são recorrentes, mas por

não corresponderem a finalidades inscritas de antemão nos processos, o encontro de certos elementos é casual.

São distintos, por exemplo, os processos que originam de um lado, um grupo com riqueza monetária e, de outro, um grupo despossuído de bens materiais (cf. Marx, 1988, cap. XXIV, Livro I). Encontram-se, porém, num determinado contexto do desenvolvimento das forças produtivas e dão origem a um novo processo, a um novo modo de produção: o capitalista. Depois de desencadeado o novo processo, como diz Marx, “já não é a casualidade que contrapõe capitalista e trabalhador como comprador e vendedor no mercado” porque

“[...] o processo de produção capitalista, considerado como um todo articulado ou como processo de reprodução, produz, por conseguinte, não apenas a mercadoria, não apenas a mais-valia, mas produz e reproduz a própria relação capital, de um lado o capitalista, do outro o trabalhador assalariado”. (grifos nossos) (Marx, 1988, Cap.XXI, Livro I, vol.2, p.153)

A necessidade não se opõe antagonicamente ao acaso, porque ela não é o resultado do processo histórico, mas o movimento necessário da reprodução de um modo de produção, que gera contradições e abre possibilidades para a transição. Para os modos de produção ao longo da história a necessidade do movimento é a lei objetiva: eles se sucedem. O novo modo de produção não surge de dentro do modo de produção anterior, mas podemos afirmar, sem dúvida, que é a existência e a dinâmica do modo de produção anterior que abre e delimita o leque de possibilidades dos modos de produção que podem lhe suceder. É o encontro casual de elementos surgidos do antigo modo de produção que dá origem a um novo processo, um novo modo de produção, que vai revolucionar a própria base material da qual parte para tornar-se novo.

Exemplo extremo é o passo decisivo ao desenvolvimento da produção propriamente capitalista e, portanto, à constituição do modo de produção capitalista. A base da produção capitalista não é decorrência direta da manufatura, mas de seu revolucionamento.

“A produção mecanizada ergueu-se, portanto, de maneira natural sobre uma base material que lhe era inadequada. Em certo grau de desenvolvimento ela teve de revolucionar essa base inicialmente encontrada pronta e depois aperfeiçoada em sua antiga forma e criar para si nova base, correspondente a seu próprio modo de produção”. (Marx, 1988, Livro I, vol. 2, p.12)

A manufatura provoca transformações que se tornam ponto de partida para a produção capitalista. A base material existente é o ponto de partida, mas o modo de produção capitalista se firma “sobre seus próprios pés” (Marx, 1988, Livro I, vol.2, p.14) com a maquinaria e a produção de máquinas para além das possibilidades e limites da manufatura. “A maquinaria específica do período manufatureiro permanece o próprio trabalhador, combinação de muitos trabalhadores parciais” (Marx, 1988, Livro I, vol.1, p.262); e ainda: “O revolucionamento do modo de produção toma, na manufatura, como ponto de partida a força de trabalho; na grande indústria, o meio de trabalho”. (Marx, 1988, Livro I, vol.2, p.05)

No processo de transição, portanto, as possibilidades objetivamente abertas dependem do fator que desencadeia as possibilidades (o desenvolvimento das forças produtivas e a determinação em última instância da estrutura econômica) e do papel do acaso na constituição do novo modo de produção, o que nos remete também ao papel da luta de classes. A nova articulação de estruturas, o novo modo de produção constituído, com suas relações sociais de produção específicas, determinado ritmo e qualidade do desenvolvimento das forças produtivas, as novas

classes e as lutas de classes, as leis tendenciais, enfim, esse conjunto forma, sem dúvida, um novo desenho, que abre outras possibilidades. Mas um desenho sem desígnio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) OBRAS DE MARX E ENGELS

ENGELS, Friedrich. *Anti-Düring*. Paris: Éditions Sociales, 1963.

_____. *Carta a Mehring*. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras Escogidas*.

_____. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". In: ENGELS,

_____. "El origen de la familia, de la propiedad privada y El estado". In: ENGELS,

_____. "Carta a Ernst Bloch". In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras Escogidas*.

_____. "Carta a Conrad Schmidt". In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras*

_____. "Carta a Borgius". In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras Escogidas*.
Moscou: Progreso, vol. III, 1974f.

_____. "Karl Marx". In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras Escogidas*. Moscou:
Progreso, vol. III, 1974g.

_____. "Prefacio a 'La guerra campesina en Alemania' ". In: ENGELS, Friedrich;

_____. "Discurso ante la tumba de Marx". In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl.

_____. "Del socialismo utópico al socialismo científico". In: ENGELS, Friedrich;

_____. *Dialéctica de la naturaleza*. 2ed. México: Cartago, 1983.

_____. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. 2ed. São Paulo: Global, 1984.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. São Paulo: Ensaio, 1991.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras Escogidas – 03 volumes* Moscou: Progresso, 1974.

_____. Manifesto del partido comunista. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras*

_____. “De la Carta Circular a Bebel, Liebknecht, Brake y otros”. In: ENGELS,

_____. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Presença, 1975 – 02 volumes.

MARX, Karl. *Das Kapital*. Stuttgart: Kröner, 1957.

_____. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969a .

_____. *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969b

_____. “The Leading Article in No. 179 of the *Kölnische Zeitung*”. In: ENGELS, FrederiCk; MARX, Karl. *Collected works – Marx: 1835-1843.vol.I*. Moscou:Progress Publishers, 1969c. p.184-202.

_____. *Capital – Volume I*. Moscou: Progress Publishers, 1971a – Tradução de Samuel Moore e Edward Aveling, editada por Friedrich Engels.

_____. *Capital – Volume II*. 5ed.Moscou: Progress Publishers, 1971b

_____. *Capital – Volume III*. 5ed. Moscou: Progress Publishers, 1974c

_____. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1974.

_____. “Crítica ao programa de Gotha”. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras*

- _____. “Carta a Kugelmann de 09 de abril de 1871”. In: ENGELS, Friedrich; MARX, _____.
- _____. “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich”. In: In: ENGELS, _____.
- _____. “Teses sobre Feuerbach”. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras* _____.
- _____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- _____. *O Capital*. 3ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988 – 05 volumes.
- _____. *Grundrisse*. Londres: New Left Review/ Penguin Books, 1993.
- _____. *Liberdade de imprensa*. Floresta: L&PM, 2006.
- _____. Cartas dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge). In: MARX, Karl. Sobre a _____.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo: 2010b.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Carta ao Diretor da Revista Russa Otiéchéstvennie Zapiski*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1877/11/revista.htm>. Acesso: 10 de janeiro de 2015. 2015b

B) LIVROS, CAPÍTULOS DE LIVROS E ARTIGOS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAFONOV, V.. *O marxismo-leninismo sobre a via não capitalista de desenvolvimento*. Moscou: Progresso, 1984.

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. 4ed. Paris: François Maspero, 1967.

_____. "Du 'Capital' a la philosophie de Marx". In: ALTHUSSER, Louis; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. *Lire le capital – tome I*. 3ed. Paris: François Maspero, 1967a, p.09-92.

_____. *Posições 1*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. *Lênin y la filosofía*. 3ed. México: Era, 1981.

_____. *Aparelhos ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

_____. "O marxismo como teoria finita". In: *Revista Outubro*, nº 02, São Paulo, 1998, p.63-73.

_____. "A Querela do Humanismo II". In: *Revista Crítica Marxista*, São Paulo, n. 14, p. 48-72, abr. 2002.

_____. "A corrente subterrânea do materialismo do encontro". In: *Revista Crítica*

_____. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Du matérialisme aléatoire*. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue->

_____. *Sur la gènese*. Disponível em: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/9>
Acesso: 28/01/2013b

ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979.

ALTHUSSER, Louis; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. *Lire le capital – tome I*. 3ed. Paris: François Maspero, 1967a.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Lire le capital – tome II*. 3ed. Paris: François Maspero, 1967b.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. *Para leer el capital*. 6ed. México: Siglo XXI, 1973.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Considerações sobre o marxismo ocidental. Nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANGIONI, Lucas. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

ANTUNES, Ricardo; REGO, Walquiria Leão (orgs.). *Lukács: um galileu do século XX*.

ARISTÓTELES. *Física I e II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

BADIOU, Alain. "O (re) começo do materialismo histórico". In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979.

BALIBAR, Étienne. "Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique". In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Lire le capital – tome II*. 3ed. Paris: François Maspero, 1967.

_____. *Cinq Études du materialisme historique*. Paris: François Maspero, 1974.

_____. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. "As ideologias pseudo-científicas da alienação". In: *Cadernos do Cemarx*.

BETTHELHEIM, Charles. *A transição para a economia socialista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

_____. *Revolução cultural e organização industrial na china*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BETTHELHEIM, Charles; SWEEZY, Paul. *A transição para o socialismo*. Lisboa: Edições 70, 1978.

BIDET, Jacques; DUMÉNIL, Gérard. *Altermarxisme: um autre marxisme pour un autre*

BOITO Jr, Armando. et alii (orgs.). *A obra teórica de Marx*. São Paulo: Xamã, 2000.

BOITO Jr, Armando. *Estado, política e classes sociais: Ensaio teóricos e históricos*. São

_____. “O papel histórico do socialismo no século XX”. In: GALVÃO, Andreia (org).

_____. “Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx”. In: *Revista Crítica Marxista*, nº 36, Campinas, São Paulo: Cemarx, Editora da Unesp, 2013, p. 43-53.

BOTTOMORE, Tom (org). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRENNER, Robert. *Agrarian Class Structure and economic development in pre-industrial Europe*. Disponível em:

<http://attach3.bdwm.net/attach/boards/LegalChina/M.1285126485.A/the%20brenner%20debate%2010-63.pdf> . Acesso: 05 de fevereiro de 2016.

CAPONI, Gustavo. “El materialismo anômalo de Charles Darwin”. In: MORAES, João Quartim de (org). *Materialismo e evolucionismo: epistemologia e história dos conceitos*. Campinas: Unicamp/CLE, 2007, p. 39-65.

_____. *Função e desenho na biologia contemporânea*. São Paulo: Editora 34, 2012a.

_____. “¿Fue Darwin el Newton de la brizna de hierba?”. In: *Principia*. Florianópolis: UFSC/NEL, Ed. Unesp, v. 16, n.1, 2012b, p.53- 79.

CHAKHNAZÁROV, G.; KRÁSSINE, Iú. *Fundamentos do marxismo-leninismo*. Moscou: Progresso, 1981.

COHEN, Gerald A.. “Forças produtivas e relações de produção”. In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Unesp, n.31, 2010, p.63-82.

_____. *A teoria da história de Karl Marx: uma defesa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

CUNHA, A. Brito da; PAVAN, Clodowaldo. *Elementos de genética*. 2ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1966.

CUNHA, A. Brito. "As bases genéticas da evolução". In: CUNHA, A. Brito da; PAVAN, Clodowaldo. *Elementos de genética*. 2ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1966, p. 344-375.

DARWIN, Charles. *The origin of species by means of natural selection*. Londres: Penguin, 1985.

DOBB, Maurice. "Réplica". In: VVAA. *Do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1977, p. 59-77.

_____. *A evolução do capitalismo*. 7ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

DUDLEY, Will. *O idealismo alemão*. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*. Bauru: Edusc, 2000.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997.

EPICURO. Antologia de textos. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FICHTE, Johann Gottlieb. "Introdução à teoria do Estado". In: FICHTE, Johann Gottlieb; SCHELLING, Friedrich von. *Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1973, p. 157-175.

FICHTE, Johann Gottlieb; SCHELLING, Friedrich von. *Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1973.

GALVÃO, Andreia (org). *Marxismo, capitalismo, socialismo*. Campinas: IFCH/Xamã, 2008.

GERRATANA, Valentino. Formación econômico social e proceso de transición. In: VVAA. *Teoria del proceso de transicion*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. 45-79

_____. Estado socialista y capitalismo de Estado. In: VVAA. *Teoria del proceso de*

GILES, Thomas Ransom. *Estado, poder, ideologia*. São Paulo: EPU, 1985.

GOSHGARIAN, G.M.. *Introductory note, "Sur La genèse"*. Disponível em: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/8> Acesso: 30/01/2013

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 8ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 9ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Cadernos do Cárcere - vol. 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Cadernos do Cárcere - vol. 2*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas II– Filosofia da natureza*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2008.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas III– Filosofia do espírito*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas I – A ciência da lógica*. 3ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HILTON, Rodney. "Comentário". In: VVAA. *Do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1977, p. 151-166.

HOBSBAWM, Eric. "Introdução". In: MARX, Karl. *Formações econômicas pré-*

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Escala, s/d.

JOBIC, Bernard. "La revolución cultural y la crítica del economicismo". In: VVAA. *Teoría del proceso de transición*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. 167 – 201.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KONSTANTINOV, F. V. . *El materialismo histórico*. México: Grijalbo: 1960.

_____. *Fundamentos de La filosofia marxista*. 2ed. México: Grijalbo: 1965.

_____. "Sociologia e ideologia". In: SCHAF, Adam; SZCZEPANSKI, Jan (orgs).

KURSANOV, G. A.. *El materialismo dialectico y el concepto*. México: Grijalbo: 1966.

LALANDE, Andre. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.6ed. Paris: PUF, 1951.

LAZAGNA, Angela. "Apresentação do debate A Teoria da História de Karl Marx: uma defesa, de Gerald A. Cohen". In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Unesp, n.31, 2010, p.57- 61.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. São Paulo: Forense, 1968.

LÊNIN, V. I.. *Cahiers philosophiques*. Paris: Éditions Sociales, 1955.

_____. *Materialismo e empiriocriticismo*. México: Grijalbo: 1975

_____. *A falência da II Internacional*. São Paulo: Kairós,1979.

_____. *Obras escolhidas – vol. I*. 2ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982.

_____. *Obras escolhidas – vol. II*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980a.

_____. *Obras escolhidas. - vol. III* São Paulo: Alfa-Ômega, 1980b.

_____. "O Estado e a revolução". In: LÊNIN, V. I..*Obras escolhidas – vol. II*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980a, p.219-305.

_____. "Sobre a cooperação". In: LÊNIN, V. I. *Obras escolhidas. - vol. III*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980b, p.657-662.

_____. "Que fazer?" In: LÊNIN, V. I. *Obras escolhidas - vol. I*. 2ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982. p.79-214.

_____. *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

LOCK, Grahame. "Louis Althusser e G. A. Cohen: uma confrontação". In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Unesp, n.31, 2010, p.111- 131.

LOSURDO, Domenico. *Fuga da história?* Rio de Janeiro: Revan, 2004.

LUCRÉCIO. *Da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

LUKÁCS. Georg. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Les Editions de Minuit, 1960.

_____. *Marx: Ontologia do ser social*. Madrid: Akal, 2007.

MELOTTI, Umberto. *Marx e il terzo mondo: per uno schema multilineare dello sviluppo*

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MILLER, Richard W.. "Forças produtivas e forças de transformação: uma resenha de Karl Marx's Theory of History: a Defense, de G. A. Cohen". In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Unesp, n.31, 2010, p.83- 109.

MONOD, Jacques. *Acaso e necessidade*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MORAES, João Quartim de (org). *História do marxismo no Brasil - volume III: teorias e*

_____. *Materialismo e evolucionismo: epistemologia e história dos conceitos*. Campinas: Unicamp/CLE, 2007.

MORAES, João Quartim de. "A 'forma asiática' e o comunismo agrário primitivo". In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Brasiliense, v.1, n.2, 1995, p.107-128.

_____. “Continuidade e ruptura no pensamento de Marx: do humanismo racionalista ao materialismo crítico.” In: Boito Jr. et alii (orgs.) *A obra teórica de Marx*. São Paulo: Xamã, 2000.

_____. “O humanismo e o homo sapiens”. In: *Revista Crítica Marxista*, nº 21,

_____. “O vazio e o encontro no materialismo antigo”. In: MORAES, João Quartim de (org). *Materialismo e evolucionismo: epistemologia e história dos conceitos*. Campinas: Unicamp/CLE, 2007, p. 131-162.

_____. *O materialismo aleatório e a lógica objetiva da evolução*. Mimeo. 2012.

MOTTA, Luiz Eduardo. “O (re) começo do marxismo althusseriano”. In: *Revista*

NAVES, Márcio Bilharinho (org). *Presença de Althusser*. Campinas: IFCH, 2010.

PIRENNE, Henri. *História econômica da Idade Média*. São Paulo: Mestre Zou, 1968.

POULANTZAS, *Pouvoir Politique et classes sociales*. Paris: Maspero, 1968.

RANIERI, Jesus. “Apresentação: Sobre os Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx”. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo: 2010, p. 11-17.

ROSENTAL, M.; STRAKS, G.M.. *Categorias del materialismo dialéctico*. México: Grijalbo: 1965.

ROSSANDA, Rossana. “Poder y democracia en la sociedad de transición”. In: VVAA. *Teoria del proceso de transicion*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. 27-43.

SAAD FILHO, Alfredo. *The Value of Marx: political economy for contemporary capitalism*.

_____. *O valor de Marx: economia política para o capitalismo contemporâneo*. Campinas: Unicamp, 2011.

SAES, Decio. "Marxismo e história". In: *Revista Crítica Marxista*, nº1, São Paulo, 1994, p. 39-59.

_____. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, João Quartim de (org). *História do marxismo no Brasil – volume III: teorias e interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998, p.11-122.

_____. *Estado e democracia: ensaios teóricos*. 2ed. Campinas: Unicamp, 1998a.

_____. "A noção de sujeito na sociedade capitalista". In: *Lutas Sociais*, São Paulo: Neils, nº. 29, 2012.

SAES, Alexandre M.; SAES, Flávio A.M. de. *História econômica geral*. São Paulo: Saraiva, 2013.

SCHAF, Adam; SZCZEPANSKI, Jan (orgs). *Sociologia e ideologia*. Lisboa: Presença, 1970.

SÈVE, Lucien. "Método estrutural e método dialético". In:VVAA. *Estruturalismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p.103-146.

SILVA, Lígia Osório. «Introdução à segunda servidão no Leste». In: *Revista Crítica*

SKASKINE, Sergey. D.. «Problemas fundamentais da 'segunda servidão' na Europa Central e Oriental». In: *Revista Crítica Marxista*, nº 36, Campinas, São Paulo: Cemarx, Editora da Unesp, 2013, p. 63-92.

STALIN, Josef. *Materialismo dialético e materialismo histórico*. 3ed. São Paulo: Global, 1982.

STERNINE, A. *Sobre a obra de V. I. Lenine – Materialismo e empiriocriticismo*. Moscou: Progresso, 1988.

SWEEZY, Paul. *Ensaio sobre o capitalismo e o socialismo*. Rio de Janeiro: Zahar: 1965.

_____. Hacia un programa de estudio de la transición al socialismo. In: VVAA. *Teoría del proceso de transición*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. 01-13.

_____. «Uma crítica». In: VVAA. *Do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1977a, p. 17-57.

_____. «Tréplica». In: VVAA. *Do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1977b, p. 137-149.

_____. *Teoria do desenvolvimento capitalista*. São Paulo: AbrilCultural, 1983.

TAKAHASHI, H. K.. «Uma contribuição para a discussão». In: VVAA. *Do feudalismo*

TURCHETO, Maria. «O que significa ciência da história?» NAVES, Márcio Bilharinho (org). *Presença de Althusser*. Campinas: IFCH, 2010, p. 77-88.

VVAA. *Do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

VVAA. *Teoria del proceso de transicion*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

VVAA. *Estruturalismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

WOOD, Ellen Meiksins. “As origens agrárias do capitalismo”. In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v.1, n.10, 2000, p.12-29.