

Fromm
Marcuse
Kosik
E. Bloch
T. B. Bottomore
Della Volpe

Humanismo Socialista

BIBLIOTECA 70
70

edições 70



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

HUMANISMO SOCIALISTA

Erich Fromm (Ed.): Humanismo Socialista
Lisboa (Edições) 1976.



Publication of **fromm-online.org**. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf **fromm-online.org**. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.



EDIÇÕES 70

Av. Duque de Ávila, 69-r/c Esq. — Lisboa-1 — Tels. 556898/572001

Erich Fromm (Ed.): Humanismo Socialista
Lisboa (Edições) 1976.



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

biblioteca 70

FILOSOFIA

HERBERT MARCUSE, UMBERTO CERRONI,
KAREL KOSÍK, ERNST BLOCH, RUDI SU-
PEK, T. B. BOTTOMORE, DELLA VOLPE et al.

HUMANISMO SOCIALISTA

(EDIÇÃO E INTRODUÇÃO DE ERICH FROMM)

Tradução de Artur Morão

Erich Fromm (Ed.): Humanismo Socialista
Lisboa (Edições) 1976.



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

Título original: *Socialist Humanism*

© 1965 by Doubleday & Company, Inc.

Todos os direitos reservados.

Capa de João da Câmara Leme

Erich Fromm (Ed.): Humanismo Socialista
Lisboa (Edições) 1976.



INTRODUÇÃO

ERICH FROMM

Um dos fenómenos mais notáveis da última década foi o renascimento do Humanismo em diversos sistemas ideológicos. O Humanismo — na expressão mais simples, a crença na unidade da raça humana e na possibilidade de o homem se aperfeiçoar a si mesmo através do próprio esforço — teve uma longa e variada história, que se estende até aos profetas hebreus e aos filósofos gregos. A afirmação de Terêncio — «nada do que é humano me é estranho» — foi uma expressão do espírito humanista, ecoada séculos mais tarde por Goethe: «O homem leva dentro de si não só a sua individualidade, mas toda a humanidade, com todas as suas potencialidades, embora consiga realizar tais potencialidades só de modo muito restrito, em virtude das limitações externas da existência individual.»

Ao longo dos séculos, alguns humanistas acreditaram na bondade inata do homem ou na existência de Deus; outros, não. Certos pensadores humanistas — entre eles Leibniz, Goethe, Kierkegaard e Marx — sublinharam sobretudo a necessidade de desenvolver até ao máximo limite possível a individualidade, de maneira a alcançar a suprema harmonia e universalidade. Mas todos os humanistas partilharam da crença na possibilidade da perfectibilidade do homem, a qual, quer eles acreditassem ou não na necessidade da graça de Deus, sempre consideraram como depen-



dente dos próprios esforços do ser humano (eis a razão por que Lutero não foi um humanista). Humanistas não-religiosos, como Giambattista Vico e Karl Marx, chegaram ao ponto de afirmar que o homem faz a sua própria história e é o seu próprio criador.

Os humanistas, porque acreditam na unidade da humanidade e têm fé no futuro do homem, jamais foram fanáticos. Depois da Reforma, descobriram as limitações das posições católicas e protestantes, visto que as apreciaram não a partir do estreito ângulo de uma organização ou grupo de poder particular, mas do ponto de vista da humanidade. O humanismo surgiu sempre como reacção contra uma ameaça à humanidade: na Renascença, contra a ameaça do fanatismo religioso; no Iluminismo, contra o nacionalismo extremo e contra a escravização do homem pela máquina e pelos interesses económicos. O redespertar do humanismo constitui, hoje, uma nova reacção contra esta última ameaça numa forma mais intensa — o temor de que o homem venha a tornar-se escravo das coisas e prisioneiro das circunstâncias que ele próprio criou — e contra a ameaça inteiramente nova à existência física da humanidade por meio das armas nucleares.

Semelhante reacção faz-se sentir em todos os campos — católico, protestante, marxista, liberal. No entanto, isto não significa que os humanistas contemporâneos se encontrem dispostos a renunciar às suas convicções filosóficas ou religiosas específicas por amor de uma «melhor compreensão»; quer antes dizer que, enquanto humanistas, acreditam ser possível alcançar a máxima compreensão dos diferentes pontos de vista a partir da mais exacta expressão de cada qual, tendo sempre em conta que o principal é a realidade humana por detrás dos conceitos.

O presente volume é uma tentativa para expor as ideias de um dos ramos do humanismo contemporâneo. O humanismo socialista distingue-se num aspecto importante de outras orientações. O humanismo da Renascença e do Ilu-



minismo pensou que a tarefa da transformação do homem num ser plenamente humano poderia obter-se exclusivamente ou em grande parte através da educação. Embora os utopistas da Renascença se tenham referido à necessidade de mudanças sociais, o humanismo socialista de Karl Marx foi o primeiro a declarar que a teoria não pode separar-se da prática, o saber da acção, os objectivos espirituais do sistema social. Marx defendeu que o homem livre e independente só poderia existir num sistema social e económico que, pela sua racionalidade e abundância, pusesse fim à época da «pré-história» e abrisse a época da «história humana», que fizesse do pleno desenvolvimento do indivíduo a condição para o pleno desenvolvimento da sociedade, e vice-versa. Daí que tenha votado a maior parte da sua vida ao estudo da economia capitalista e à organização da classe trabalhadora, na esperança de instituir uma sociedade socialista, que viria a constituir a base para o desenvolvimento de um novo humanismo.

Marx acreditou que a classe operária levaria à transformação da sociedade por ser ao mesmo tempo a classe mais desumanizada e alienada e, potencialmente, a mais poderosa, uma vez que o funcionamento da sociedade dela dependia. Não previu o desenvolvimento do capitalismo até ao ponto em que a classe trabalhadora haveria de prosperar materialmente e partilhar do espírito capitalista, enquanto o conjunto da sociedade se alienaria em grau extremo. Jamais suspeitou da *alienação da abundância* que pode ser tão desumanizada como a *alienação da pobreza*.

Ao sublinhar a necessidade de uma transformação na organização económica e da transferência do domínio dos meios de produção das mãos privadas (ou de grupos) para as mãos dos produtores organizados, Marx foi objecto de falsas interpretações, tanto por aqueles que se viam ameaçados pelo seu programa, como por muitos socialistas. Os primeiros acusaram-no de só ligar importância às necessidades físicas, e não às necessidades espirituais, do homem.



Os últimos julgaram que o seu objectivo era apenas a abundância material para todos e que o marxismo só diferia do capitalismo nos seus métodos, que eram economicamente mais eficientes e poderiam ser iniciados pela classe trabalhadora. Na realidade, o ideal de Marx era o homem, produtivamente relacionado aos outros homens e à natureza, que responderia ao mundo de maneira viva e que seria rico, não por *ter* muito, mas por *ser* muito.

Marx procurou unicamente uma resposta ao sentido da vida, mas era-lhe impossível aceitar a tradicional resposta religiosa de que ele só se encontraria através da fé na existência de Deus. Sob este aspecto, pertence à mesma tradição que os pensadores do Iluminismo, de Espinosa a Goethe, que rejeitaram os antigos conceitos teológicos e se puseram à busca de novo enquadramento espiritual de orientação. Mas, diferentemente de socialistas como Jean Jaurès, Lunacharsky, Gorky e Rosa Luxemburgo, que condescenderam em ocupar-se mais explicitamente da questão do espiritual, Marx afastou-se de uma discussão directa do problema, porque queria evitar todo o compromisso com ideologias religiosas ou idealistas, por as considerar perniciosas.

O marxismo autêntico constitui talvez o mais enérgico movimento espiritual de carácter amplo, não teísta, na Europa do séc. XIX. Mas, depois de 1914 — ou mesmo antes — desapareceu grande parte deste espírito. Encontrava-se em jogo uma multiplicidade de diversos factores, mas os mais importantes eram a nova abundância e a ética de consumo, que começaram a dominar as sociedades capitalistas no período que medeia entre as guerras e que se seguiram logo à segunda, e o modelo oscilante de destruição e sofrimento causado pelas duas guerras mundiais. Hoje em dia, as questões relativas ao sentido da vida e à finalidade do homem na sua existência emergiram de novo como problemas de primacial importância.

Temos de supor que o problema espiritual se manteve, em grande parte, necessariamente camuflado até ao momento



actual da história. Enquanto as forças produtivas se não encontravam muito desenvolvidas, a necessidade de trabalhar e de continuar vivo conferiram sentido bastante à vida. É o que ainda se verifica para a vasta maioria da raça humana, mesmo para os que vivem em países industrialmente desenvolvidos em que a mistura de trabalho e lazer e o sonho do consumo sempre crescente impedem o homem de realizar a sua verdadeira potencialidade humana, de ser o que ele poderia ser. Mas vamos rapidamente a caminho de um mundo totalmente industrializado e automatizado em que a norma será a semana de trabalho de dez ou vinte horas e em que as múltiplas satisfações materiais estipuladas para todos se têm como garantidas. Nesta sociedade de abundância total (que será uma sociedade planificada, ainda mesmo que não socialista), o problema espiritual do homem tornar-se-á muito mais agudo e urgente do que alguma vez o foi no passado.

O presente volume possui um duplo objectivo. Procura clarificar os problemas do humanismo socialista nos seus vários aspectos teóricos, e demonstrar que o humanismo socialista já não constitui a preocupação de uns quantos intelectuais dispersos, mas um movimento com que se depara em todo o mundo, desenvolvendo-se de modo independente em diferentes países. Muitos socialistas humanistas do Leste e do Ocidente encontram-se pela primeira vez neste volume. Durante a sua leitura, tanto os colaboradores como os leitores adquirirão quiçá, pela primeira vez, plena consciência da resposta comum de muitos socialistas ao que lhes ensinou a história das últimas décadas e a presente ameaça à sobrevivência física e espiritual da humanidade.

Com poucas excepções, todas as contribuições foram escritas especificamente para este volume, mas em nenhum dos casos eu sugeri ao autor o tópico de qualquer dos ensaios particulares. Preferi pedir a cada um para escrever sobre os tópicos que lhe pareciam mais relevantes dentro do quadro geral de referência do humanismo socialista. Esperei que



o volume representasse assim os interesses principais dos humanistas socialistas. Não considereei desvantajoso que alguns tópicos fossem tratados diversas vezes por diferentes autores. Pelo contrário, pensei que seria um fenómeno interessante e até mesmo impressionante ver a concordância fundamental entre a maior parte dos autores representados no volume e a amplitude que atingiu uma nova escola de pensamento em diversas partes do mundo, sobretudo entre os intelectuais da Jugoslávia e da Checoslováquia, cujos escritos eram, até agora, pouco conhecidos no mundo de língua inglesa.

Apesar do laço comum que existe entre os autores, encontram-se importantes discordâncias entre eles e o editor. Os autores pertencem a diversas facções políticas. A maioria é socialista, mas nem todos. Muitos são marxistas, mas outros — incluindo católicos, liberais independentes e membros do partido trabalhista não-marxista — não o são. Dentre aqueles cuja contribuição aqui é publicada, ninguém pode considerar-se responsável pela concepção de qualquer dos outros autores ou do editor.

Enquanto humanistas, todos os colaboradores têm uma preocupação comum pelo homem e pelo desabrochamento integral das suas potencialidades e uma atitude crítica acerca da realidade política, sobretudo a respeito das ideologias. Esta última é da maior importância. Hoje, mais do que nunca, deparamos com conceitos como liberdade, socialismo, humanismo e Deus, empregados de maneira alienada, puramente ideológica, sem qualquer consideração por quem os usa. O que neles é real é a palavra, o som, não a genuína experiência daquilo que a palavra se supõe indicar. Os colaboradores ocupam-se da *realidade* da existência humana e, portanto, mostram-se críticos para com a ideologia; constantemente se interrogam sobre se uma ideia exprime ou oculta a realidade.

Há ainda outro factor comum a todos os colaboradores: a sua convicção de que a tarefa mais urgente para a huma-



nidade é, hoje, o estabelecimento da paz. Nenhum dos que aparecem no presente volume apoia a guerra fria.

Como é inevitável, há omissões, que o editor lamenta. A grande maioria dos autores são ou europeus ou norte-americanos, se bem que a Ásia, a África e a Austrália estejam também representadas. Além disso, depara-se com uma realce bastante unilateral do aspecto filosófico do humanismo socialista quando comparado com os problemas práticos e empíricos da organização socialista humanista, que só se abordam no último capítulo, *Da Prática do Humanismo Socialista*. De facto, grande número de importantes problemas da organização socialista não só não se encontram aqui representados, mas têm sido muito pouco discutidos na literatura socialista em geral. (Tais problemas são, por exemplo, a distinção entre necessidades humanas reais e necessidades produzidas artificialmente, a possibilidade de um redespertar dos artesanatos enquanto indústria de luxo, novas formas de participação democrática baseadas em pequenos grupos de encontro, etc.).

Em suma: talvez não seja exagerado afirmar que, nos últimos cem anos, nunca se estudou com tanta difusão e intensidade o problema do socialismo humanista como agora. Chamar a atenção para semelhante fenómeno e revelar alguns dos resultados desse estudo constitui o objectivo do presente volume. Na preocupação pelo homem e na oposição à desumanização, experimentamos um profundo sentido de solidariedade com todos os humanistas, muitos dos quais não compartilham todos os nossos pontos de vista, embora todos partilhem do nosso interesse pelo desenvolvimento integral do ser humano.

Desejo agradecer a todos os que me ajudaram no trabalho editorial. Recorri muitas vezes a Thomas B. Bottomore, da London School of Economics, e a Gajo Petrović, da Universidade de Zagreb, pedindo o seu conselho, e sempre me mostraram nas suas respostas a máxima generosidade. Sinto-me grato para com os colaboradores por terem



respondido com sentido de cooperação às minhas sugestões quanto ao espaço e à organização, e para com os tradutores por terem encetado o difícil trabalho de traduzir para inglês complicados manuscritos em francês, alemão, italiano, polaco e servo-croata. Por fim, os meus sinceros agradecimentos a Anne Freedgood da Doubleday, pelo seu interesse incessante neste livro e pelo seu extraordinário esforço na preparação do manuscrito.

Erich Fromm



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

I

DO HUMANISMO



EM BUSCA DA SOCIEDADE HUMANA

VELJKO KORAC'

Veljko Korac' é professor de filosofia na Universidade de Belgrado, onde recebeu o grau de D. F., depois de estudos realizados em Zagreb e Praga, de 1933 a 1938. Durante a II Guerra Mundial, combateu ao lado dos guerrilheiros jugoslavos. Levou a cabo investigações científicas nos Estados Unidos em 1962-63, sob os auspícios da Ford Foundation. O seu interesse principal é a história da filosofia moderna, a antropologia filosófica e a sociologia. Autor de *Crítica da Razão Pura de Kant*, *Fundamento da História da Filosofia de Hegel*, *a Personalidade no Socialismo, Marx e a Sociologia Contemporânea* e de muitos outros livros.

Entre as objecções mais frequentemente repetidas contra o socialismo de Marx, está a alegação de que ele é insustentável do ponto de vista humanista, por reduzir o homem e a sociedade a factores estritamente materiais e rebaixar os valores espirituais, que constituem a essência da humanidade, a simples epifenómeno da vida material. Afirma-se que o socialismo de Marx carece de conteúdo humano e tem como ideal não o *homo sapiens*, mas o *homo faber*. Estas supostas deficiências do socialismo de Marx atribuem-se ao materialismo de Marx, mas o objectivo último é desvalorizar e lançar o descrédito sobre ambos.

Um dos exemplos mais característicos de semelhante crítica é o do filósofo alemão Max Scheler. Em o *Lugar do Homem no Cosmos*, vai até ao ponto de identificar a concepção do homem e da sociedade de Marx com a do vulgar materialista Karl Vogt. Scheler apresenta Marx como defendendo que «o homem não cria a história, mas que é antes



formado pela história sob condições diferentes, particularmente pela história económica e pela estrutura económica». Segundo Scheler, Marx considera o homem como produto das condições económicas e pensa que a criatividade espiritual — tal como se exprime na arte, ciência, filosofia, direito, etc. — carece da sua própria lógica imanente e continuidade, uma vez que semelhante continuidade ou verdadeira causalidade é completamente suplantada pelas formas económicas.

Não sendo novas nem originais, as críticas de Scheler aos conceitos de Marx não mereceriam atenção se Scheler não fosse considerado como o fundador da antropologia filosófica contemporânea, isto é, a ciência filosófica que investiga a explicação fundamental dos seres humanos enquanto dimensão especial da realidade. Quando um filósofo assim não faz qualquer distinção entre o materialismo de Marx e o de Karl Vogt, vale a pena indagar aquilo que Scheler não conseguiu captar nas obras de Marx.

Nas *Teses sobre Feuerbach* de Marx, a terceira tese reza assim:

«A doutrina materialista, de que os homens são produtos das circunstâncias e da educação e de que homens transformados são, portanto, o produto de uma mudança das circunstâncias e da educação, esquece que as circunstâncias são mudadas pelos homens e que o próprio educador tem também de ser educado. Por conseguinte, o materialismo leva necessariamente a uma divisão da sociedade em duas partes, das quais uma se eleva por cima da sociedade (por ex., em Robert Owen). A coincidência da transformação das circunstâncias e da actividade humana só pode conceber-se e entender-se de modo racional como prática radicalmente transformadora (Praxis)».

É difícil crer que Scheler tenha desconhecido este texto, embora a experiência mostre que a crítica mais dura e



temerária de Marx surgiu dos opositores que ignoravam inteiramente os seus escritos. Mas, se assumirmos que Scheler leu realmente Marx, incluindo as *Teses sobre Feuerbach*, teremos de concluir que ele, como tantos outros, foi inteiramente incapaz de apreender a recusa crítica que Marx, enquanto materialista, opôs à unilateralidade e estreiteza do materialismo tradicional. Contrariamente à imagem que Scheler e muitos outros desejam projectar, os escritos de Marx indicam claramente até que ponto ele sublinhou que a história humana é de facto criação do próprio homem. No primeiro volume de *O Capital*, não se refere Marx a Gianbattista Vico, o qual escreveu que a diferença essencial entre a história da humanidade e a história natural consiste no facto de a primeira ser obra do homem e a última não? Marx, porém, não põe o homem acima e além da história, no papel de um criador onnipotente com atributos divinos; examina antes o homem na própria história e afirma que «a totalidade do que se chama a história do mundo constitui apenas a criação do homem pelo trabalho humano». Assim, o homem não é a obra de poderes «superiores» (é indiferente a maneira como eles se concebem), nem o seu ser é determinado de uma vez por todas. Ao criar a história cria-se a si mesmo, ao criar-se a si mesmo cria a história. O segredo desta criação é o trabalho humano, que é humano só na medida em que orienta premeditadamente as forças naturais a agir no interesse do homem. O ser humano eleva-se deste modo acima da necessidade natural como uma dimensão particular da realidade.

Os que sugerem que Marx compreendeu e explicou o homem unicamente como resultado das circunstâncias materiais, das duas uma, ou não entendem, ou não querem entender o significado da atitude fundamental de Marx: *a raiz do homem é o próprio homem*. Tal atitude, que subjaz à concepção do homem em Marx, revela com toda a claridade em que é que o materialismo de Marx se distingue do materialismo tradicional. Tal concepção é que confere a Marx



o direito a assumir o lugar mais eminente entre os fundadores da antropologia filosófica e da sociologia contemporâneas. Constitui ao mesmo tempo a refutação da tentativa de Scheler para apresentar a definição do homem em Marx como simples e accidental produto das condições e circunstâncias materiais. Marx não busca a origem do homem, nem na natureza concebida abstractamente, nem na totalidade da sociedade concebida também de modo abstracto; procura a origem do homem na praxis humana, que só é humana na medida em que o trabalho humano difere do trabalho de todas as outras criaturas vivas (quer dizer, na medida em que o pior dos architectos humanos é superior à melhor das abelhas, embora na construção do seu alvéolo a abelha envergonhe muitos architectos).

Não há qualquer mistério na afirmação de que a natureza ou essência do homem se distingue da natureza e essência dos outros seres vivos e de que a raiz do homem é o homem. Realça apenas a necessidade de considerar a intencionalidade da actividade humana como o ponto de partida para toda a investigação do homem e de todas as formas de actividade humana. A intencionalidade constitui a característica essencial do espírito humano, capacitando o homem para se apropriar da natureza ou — como Marx escreveu — para humanizar a natureza. Enquanto todos os outros seres, ainda que inteligentes, podem actuar unicamente dentro das limitações da própria espécie, permanecendo sempre mais ou menos sujeitos à necessidade natural directa, o homem é capaz de se libertar desta necessidade e de assumir as características de outras espécies. Deste modo, só o homem pode apropriar-se universalmente das potencialidades dispersas da natureza para os seus próprios fins e tornar-se assim uma espécie universal, que reproduz a totalidade da natureza, ao passo que os outros seres unicamente se reproduzem a si. Enquanto as outras criaturas se encontram permanentemente acorrentadas pela necessidade



imediate, o homem consegue libertar-se dela. Aí, e só aí, é que o homem trabalha como homem.

Por consequência, quando Max Scheler afirma que a peculiaridade do homem reside no facto de ele poder dizer «não» às próprias necessidades vitais, de ser um «asceta da vida dotado de princípios», está na realidade a repetir, num contexto mais restrito e inconscientemente, o que Marx já há muito afirmara e com mais profundidade. Quer a origem do homem se explique pela graça de Deus ou como resultado accidental das forças naturais, a história mostra que ele estrutura a sua própria existência pelo domínio racional dos poderes «superiores», a superação racional da necessidade natural imediata. Evidentemente, na investigação do homem, devemos clarificar todos os factores e componentes da sua existência humana e explicar tudo o que ele cria enquanto se cria a si mesmo como homem; mas, o facto da sua peculiaridade de ser humano permanece problemática até ao momento de esclarecermos a intencionalidade da sua práxis ou a raiz do que é especificamente a «natureza» humana.

Muitos intérpretes das ideias de Marx, quer se considerem seus adeptos ou adversários, não tentaram captar as possibilidades teóricas da sua explicação da essência genérica do homem para a sociologia, para as ciências sociais em geral e para o socialismo. Além disso, alguns que ambicionaram apresentar-se a si próprios como os mais consistentes, ou até como os únicos verdadeiros, seguidores do pensamento de Marx declararam que, no espírito da filosofia de Marx, não é possível falar do homem como homem, do homem em geral ou da natureza e essência humana, mas apenas do homem enquanto pertence a uma formação socio-económica particular, a uma classe particular, etc. As proporções que semelhante unilateralidade assumiu transparecem em boa parte na literatura marxista contemporânea.

No entanto, a familiaridade com o pensamento de Marx adquirida a partir das suas obras, e não por via dos escritos



de Estaline ou das ideias estalinistas, facilita a tarefa de estabelecer para lá de toda a discussão que Marx, desde a juventude até ao fim da sua vida, pensou e escreveu acerca do homem enquanto homem e procurou oferecer a mais completa definição possível da essência humana. Não poderia ter procedido de outro modo, porque para ele o problema do homem era essencial, e tanto mais quanto não se sentia satisfeito com as definições existentes. Foi o primeiro a cair na conta de que, para explicar a sociedade, importava antes de mais definir claramente o homem como ponto de partida. Os que não estudaram com seriedade os escritos de Marx julgam que, após a sua obra de juventude, ele abandonou a discussão do homem enquanto homem. Tal não se verifica na obra de Marx, se a considerarmos como um todo.

No primeiro volume de *O Capital* sublinha expressamente que, na sociedade capitalista, «o general e o banqueiro têm um amplo papel, mas o *homem* enquanto homem possui apenas um papel miserável». O elemento humano no homem é, portanto, estranho ao capitalismo. Ao criticar Bentham e exigir que justifique a sua repetição enfadonha do que Helvetius e outros filósofos franceses do séc. XVIII tinham dito com humor, sobretudo na descrição do seu conceito de homem, escreve:

«Para conhecer o que é útil ao cão, deve estudar-se a natureza do cão. Tal natureza não se deduzirá do «princípio de utilidade». Quando o mesmo princípio se aplica ao homem, isto é, quando desejamos avaliar toda a actividade humana, as relações humanas, etc., a primeira coisa que está em jogo é a natureza humana em geral e, depois, aquilo que muda com cada época histórica. Bentham não liga absolutamente nada a isto. Com ingenuidade e frieza, sente-se satisfeito por ter o moderno filisteu inglês como representante do tipo do *homem normal*».



Longe de descurar o problema da natureza humana em geral, Marx criticou aqueles que não lhe prestam atenção. Não aceitou de igual modo a definição do homem como ser definitivamente idêntico, tal como ele surge em determinado ponto da história ou em dado sistema. A objecção de *mutatis mutandis* tem apoio nas teorias socialistas que Marx discutiu criticamente porque, ao pressupor o homem como definitivamente fixo e isolado, tais teorias propunham uma sociedade ideal que, na opinião dos expositores, corresponderia melhor ao homem assim determinado. Marx, porém, pensou que o homem possuía a potencialidade para conseguir a auto-realização através do processo de auto-criação. Onde as outras teorias socialistas foram incapazes de investigar as causas subjacentes à alienação do homem a respeito do homem e da sociedade humana, a teoria de Marx, esteada num novo conceito do homem, visava perscrutar o fenómeno da sociedade de classes contemporânea como a condição básica da praxis.

Ao estabelecer através da análise crítica a alienação do homem a respeito do homem, do produto do seu trabalho e até da sua própria actividade humana, Marx levantou o problema da abolição de todas as formas de desumanização e da possibilidade de restaurar a sociedade *humana*. É este o seu problema fundamental. Enquanto críticos da sociedade real, outros socialistas viram também que a sociedade de propriedade privada constituía apenas uma sociedade de exploração implacável, de desumanização e deformação do homem, mas nunca analisaram profundamente as razões para semelhante estado de coisas. Acreditaram que era possível transformar a sociedade por um plano ideal de uma forma mais perfeita de relações sociais que seria efectuado pelo triunfo da razão, logo que as pessoas compreendessem qual o plano que lhes era proposto. Ignoraram as forças libertadoras reais da sociedade, bem como os métodos reais para a superação da desumanização e da inumanidade exis-



tentes. Eis porque todas as tentativas para levar a cabo semelhantes projectos depressa fracassaram.

Não obstante, a ideia do socialismo não ficou comprometida. Marx estava disso plenamente consciente, ao confrontar as diversas doutrinas comunistas e socialistas. Criticou-as da primeira à última, chegando mesmo a rejeitar algumas pelo seu dogmatismo igualitário, pela ilusão e outras ideias preconcebidas. Considerou como dogmatismo toda a noção de igualitarismo antecipadamente planeado. Em seu lugar, optou pela crítica consistente da inumanidade na sociedade concreta. Na busca da raiz das contradições básicas desta sociedade, embateu com o fenómeno da oposição irreconciliável do capital e do trabalho. Em confronto com ela, começou a procurar a explicação da essência genérica do homem, que encontrou na intencionalidade do trabalho humano. «Quando se fala do trabalho, havemo-nos directamente com o próprio homem», observou ele, acrescentando que «esta nova formulação do problema já contém a solução». Quis descobrir porque é que o trabalho produzia maravilhas para os ricos, mas trazia a pobreza e a miséria ao trabalhador. Qual a contradição que existiria no próprio trabalho? Se o homem se cria a si mesmo através do trabalho, porque é que o seu trabalho surge então como algo estranho, como sofrimento, e não como satisfação? Qual a causa de o homem se encontrar alienado do homem e da sua própria humanidade?

Salta aos olhos que todas estas interrogações derivam do conceito que Marx tem do homem e as respostas por ele fornecidas tiveram um significado decisivo para a sua teoria global e prática correspondente — uma vez que foi a partir de tais respostas que desenvolveu a teoria socialista. O conteúdo essencial é que o homem, ao criar-se a si próprio através do processo socio-histórico, se torna apenas potencialmente mais humano porque o seu modo de vida, nas condições existentes da divisão do trabalho e do antagonismo de classes, permite que a sua humanidade se manifeste e



se confirme só de modo parcial. Ao intensificar o poder sobre a natureza, o ser humano desenvolve a dimensão do seu ser genérico, mas permanece impotente para controlar a existência social, visto que o seu ser continua estranho e incógnito. Na sociedade de propriedade privada e de exploração, a alienação universal revela-se como a alienação das potencialidades que elevam o homem acima de todos os outros seres vivos. Também os avanços da ciência e da tecnologia se tornaram instrumentos de inumanidade. Eis porque o problema da abolição da alienação e da garantia do livre desenvolvimento surge como o problema da liberdade social.

Ao asserir que todas as formas de alienação são uma consequência da alienação da actividade laboriosa do homem e que a propriedade privada «enquanto expressão material sensível da vida alienada do homem deu origem ao hábito estúpido de considerar um objecto como propriedade de alguém só através da sua posse física», Marx concluiu que, sem a completa e verdadeira emancipação do trabalho, as pessoas não poderiam tornar-se humanas e a sociedade seria incapaz de se transformar em sociedade humana. A abolição da propriedade privada e da exploração não passa dos primeiros passos nesta direcção; a humanização do trabalho constitui a primeira tarefa imediata da prática socialista. Mas, para a levar a cabo, importa saber quais são as forças sociais que a podem realizar. Começando com o facto da alienação, Marx mostrou que a total alienação e desumanização (nas suas palavras, «a perda completa do homem») se tornou universal na sociedade moderna e fonte de sofrimento universal. O objectivo de Marx era o *homem* verdadeiro — que vive em condições emancipadas do trabalho e não desintegradas pela divisão do trabalho. A sua visão do futuro da humanidade baseava-se na suposição de que semelhante homem não só era possível, mas constituía o resultado necessário do desenvolvimento social e era essencial para a existência de uma sociedade verdadeiramente humana.



Foi neste espírito que escreveu: «o ponto de partida do antigo materialismo é a ‘sociedade burguesa’; o ponto de partida do novo materialismo é a humanidade *humana* ou socializada».

Por conseguinte, o socialismo não é o derradeiro objectivo de Marx, mas uma aproximação. O seu objectivo último é a sociedade *humana*; sociedade onde cessa a desumanização, o trabalho humano é verdadeiramente emancipado, e o homem tem todas as condições necessárias para o seu desenvolvimento e auto-afirmação. Marx não propõe uma sociedade ideal em que a liberdade do indivíduo se encontra automaticamente realizada. Sabe muito bem que isso não passa de ilusão, porque a sociedade livre permanece uma abstracção se todo o membro desta sociedade não for livre como indivíduo. Sublinha assim que uma sociedade nova, *humana*, só pode ser uma associação de homens onde *a liberdade de cada indivíduo se torna a condição para a liberdade de todos*.

A liberdade da personalidade humana não constitui, para Marx, uma abstracção oca, nem é apenas um sonho juvenil, como gostariam de afirmar os seus detractores conservadores. Em *O Capital*, diz com toda a clareza que a liberdade nas relações sociais reside nos homens e produtores livremente associados, que regulam de modo racional a sua permuta da matéria com a natureza, pondo-a sob o controlo social de maneira a efectuar a troca com o menor dispêndio de energia possível e em condições verdadeiramente dignas da sua natureza humana. Só assim acabará o trabalho alienado, que empobrece, deforma e priva o trabalhador da sua humanidade. Portanto, quando Marx fala do empobrecimento absoluto do trabalhador no capitalismo e declara que a acumulação do capital é igualada pela acumulação da miséria, está a pensar na vida desumana do trabalhador em todos os seus aspectos, e não precisamente na sua pobreza económica. É o que tem em mente ao escrever que a acumulação da «servidão, a escravidão, a crueldade e o declínio



moral é a sorte da classe que cria o seu próprio produto na forma de capital».

O trabalho realmente emancipado proporcionará as condições para a vida social livre, porque só então o trabalho se tornará *produção*, isto é, actividade criadora que transforma o indivíduo em personalidade. Marx considerou o desenvolvimento da sociedade como o desenvolvimento de cada indivíduo; donde, o objectivo derradeiro do desenvolvimento da sociedade ficou a ser a liberdade completa e autêntica da personalidade, que é a condição essencial da liberdade para todos.

As teorias socialistas e humanistas, com que Marx teve a ocasião de lidar, atenderam muito pouco a semelhante problema; além disso, a maior parte delas postulava um socialismo ou comunismo ideal que eliminava a liberdade da personalidade.

Marx foi um adversário e crítico enérgico de tais formas de socialismo e comunismo, como bem ilustra a sua atitude a respeito de Cabet e Weitling. Ao descrever o seu sistema de sociedade ideal como «primitivo» ou «cru», Marx observa:

«Semelhante comunismo — na medida em que nega em todas as esferas a *personalidade* do homem — constitui apenas a expressão lógica da propriedade privada, que é esta negação. A *inveja* universal, que se institui a si como poder, é a forma camuflada em que se reinstaura a *cupidez* e que unicamente se satisfaz de modo diferente. A ideia de toda a propriedade privada individual dirige-se *pele menos* directamente contra a propriedade privada *mais rica* sob a forma de inveja e do desejo de nivelamento, de maneira que estes constituem a essência da concorrência. O comunismo cru é apenas a culminação da inveja e nivelamento com base no mínimo *pré-concebido*. Que a abolição da propriedade privada só em escassa medida representa uma genuína apropriação prova-se pela negação abstracta de todo o



mundo da cultura e da civilização, pelo retorno à *antinatural* simplicidade do indivíduo *pobre* e necessitado, que não só não ultrapassou, mas nem sequer atingiu a propriedade privada»¹.

O socialismo de Marx opunha-se inteiramente a toda a forma de simplicidade antinatural, ao nivelamento e à perda total do indivíduo no colectivo impessoal e anónimo. Propôs, em seu lugar, o desabrochamento livre e universal do indivíduo como a *condição* fundamental da liberdade para todos. Semelhante associação de pessoas exige em primeiro lugar a abolição de classes, mas não no sentido do igualitarismo primitivo, como na *Civitas Solis* de Campanella; pelo contrário, como sublinha Friedrich Engels, «a abolição das classes sociais pressupõe um nível de produção em que a apropriação dos produtos e meios de produção e, com eles, do poder político, do monopólio da educação e da orientação cultural, por uma classe social particular, não só será superflua, mas constituirá um obstáculo para o progresso económico, político e intelectual». Por esta razão, Marx esperou que a revolução socialista se iniciasse nos países mais desenvolvidos do mundo capitalista.

No entanto, a história contemporânea mostra que as revoluções socialistas não ocorreram nos países industrialmente desenvolvidos, mas naqueles que a custo se encontravam à beira da revolução industrial; por conseguinte, a prática socialista contemporânea encerra muitas vezes digressões evidentes em relação aos princípios básicos da teoria socialista de Marx. Ademais, deram-se certos desenvolvimentos socialistas que só com extrema dificuldade se reconciliariam com qualquer socialismo, quanto mais com o de Marx. Claro está, tal facto aproveita-se como argumento

¹ *Manuscritos económicos e filosóficos*, em Marx, *Escritos de Juventude*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 160.



contra o socialismo em geral e, de modo especial, contra o socialismo de Marx.

A filosofia dialéctica em que Marx fundamentou a teoria socialista não pode ignorar estas divergências, como também não devem desconhecer-se as objecções feitas ao seu socialismo. Crítica e revolucionária, a filosofia de Marx afirma que uma teoria vem à luz do dia no seio de um povo só na medida em que constitui a realização das necessidades do referido povo.

Surge então a pergunta sobre qual e quão grande é a necessidade do socialismo num país subdesenvolvido, que se encontra no limiar da revolução industrial. Quais as necessidades primárias de semelhantes nações? Quer se chamem socialistas ou capitalistas, não há dúvida de que as suas necessidades primárias se encontram ligadas ao desenvolvimento da produção material. Sendo assim, os problemas da industrialização ultrapassam todos os outros, mesmo as relações humanas. A fé numa vida melhor, que surgiu em todas as partes do mundo após as revoluções socialistas vitoriosas, constitui um poderoso estímulo para a acção e transforma-se em poderoso elemento na prática social, acelerando o desenvolvimento social. Mas, com limitadas possibilidades de realização, tal fé tem necessariamente de restringir-se às ideologias da felicidade humana. Assim aconteceu no passado e o mesmo se passa hoje. Para uma sociedade pobre, como para o homem pobre, a consideração primária é a satisfação das necessidades elementares e a experiência da fruição material elementar. Visto que o ideal socialista e comunista contemporâneo da ordem social (como foi formulado por Marx e Engels na base da sua análise crítica da sociedade existente) pressupõe um elevado nível de desenvolvimento das forças produtivas, o perigo potencial de se considerar o socialismo num sentido puramente económico como o único e derradeiro objectivo do progresso social, encontra-se constantemente presente.



A tendência muitas vezes observada nos países socialistas para considerar o avanço técnico e o crescimento das forças produtivas (em si mesmas não constituem uma marca distintiva do socialismo, porque são também uma característica importante do capitalismo) como o índice do grau de socialismo e do progresso social alcançado, testemunha largamente de semelhante perigo, sobretudo quando ao mesmo tempo o progresso da humanidade e os direitos pessoais permanecem secundários. Quanto menor o desenvolvimento de um país, tanto maior é a sua tendência para o igualitarismo primitivo e para a supressão da liberdade pessoal. Em determinadas nações, chegou-se mesmo ao ponto em que o ideal do socialismo se configurou precisamente no aspecto que Marx criticou com a maior energia como a «regressão à simplicidade *antinatural* do indivíduo pobre e necessitado» e como «inveja universal» (China). O desejo de acelerar a realização técnica material origina um sacrifício humano deliberado e a tentativa para justificar tal sacrifício pela necessidade histórica. A história fictícia substituiu a história real para mais convincente tornar a justificação. O presente é sacrificado em nome de um futuro brilhante; as pessoas vivas são as vítimas da felicidade das gerações posteriores — assim como os ideólogos cristãos prometiam o reino dos céus como prémio pelo sofrimento terreno. Objectivos fictícios remotos, que se privilegiam de preferência a objectivos imediatos, apresentam-se como ideais absolutos pelos quais importa sacrificar tudo. Assim, o optimismo histórico, que motivou e ainda motiva as pessoas a lutar por um futuro melhor, aparece reduzido a instrumento comum da política corrente e perde toda a ligação com os ideais socialistas.

Há mais do que exemplos suficientes para demonstrar como o homem, em nome do socialismo, se transforma em mero instrumento de objectivos determinados, sem consideração pela realidade concreta. O avanço do homem e da humanidade tornam-se complemento e acessório do progresso



de uma entidade que fica por cima do homem e que pode ser a «sociedade», «o Estado», a «tecnologia», etc. Em todo o caso, o homem individual vê-se cada vez mais privado da personalidade, enquanto a humanidade se realça progressivamente como o objectivo «máximo» da história.

Tudo isto encontra expressão em diversos tipos de instrumentalismo e conformismo ideológico, na filosofia, na ciência, na arte, na literatura — em toda a variedade de actividade espiritual. A criatividade espiritual converteu-se em instrumento da ideologia e da política para se deixar afogar pelos elementos do comportamento contemporâneo que acabaram por ser uma das características essenciais do burocratismo, institucionalismo e totalitarismo actuais. Os altos padrões éticos do socialismo aplicam-se erradamente para fins de todo profanos, quase sempre para objectivos que correspondem aos interesses da burocracia, que apenas pensa em si e se identifica com a sociedade e com o socialismo, falando de um futuro ideal enquanto desfruta dos prazeres *de hoje* e tendo-se a si como o único intérprete das leis históricas.

As proporções atingidas por semelhante tendência foram demonstradas pela prática estalinista que, naturalmente, não cessou no momento em que o corpo embalsamado de Estaline foi removido do mausoléu de Lenine, na Praça Vermelha. A situação na China contemporânea constitui a melhor evidência da tendência para o redespertar do estatismo estalinista e sua transformação num modelo específico de igualitarismo primitivo e pobre. Eis o modelo que a si mesmo se quer estabelecer implacavelmente na humanidade contemporânea como o ideal do socialismo — o que significa que a prática estalinista pretende impor-se, desde um nível ainda mais baixo que aquele que costumava ocupar, nível que realmente nada tem a ver com as ideias de Marx sobre a sociedade *humana*. Na prática estalinista, a fé no socialismo transformou-se numa das principais alavancas da arbitrariedade despótica que, em nome de uns quantos «gran-



des» objectivos futuros e da «felicidade futura da humanidade», se tornou extremamente anti-humana e anticrítica, até que por fim virou em implacável idolatria do Estado.

Os ideólogos das tendências favoráveis ao Estado burocrático ilustraram, em numerosas ocasiões, o seu ponto de partida da teoria socialista de Marx. Exemplo marcante do que precede é a seguinte explicação da liberdade da personalidade no socialismo:

«No socialismo, a personalidade é livre devido ao facto de todas as pessoas serem livres. Nas condições do colectivismo socialista e da democracia socialista, a liberdade de um membro da sociedade não ameaça, nem pode ameaçar a liberdade dos outros»².

A relação entre a personalidade e a sociedade apresenta-se assim de uma maneira que submerge absolutamente a personalidade na sociedade ou no «povo», e tal afirmação faz-se em nome dos «elevados» interesses que se designam também interesses colectivos. Esquece-se o facto de que o interesse «colectivo» deixa de ser colectivo, logo que o interesse individual ou pessoal dele é excluído. Mas, este é o método através do qual a burocracia apresenta os seus próprios interesses. É mais do que óbvio que, com semelhante descrição da personalidade, nada resta da associação dos homens proposta por Marx, em que a liberdade de cada indivíduo é a *condição* da liberdade para todos. Salta aos olhos que uma prática como esta se afastou muito da teoria socialista de Marx, porque o seu caso é suficientemente claro: onde não há liberdade da personalidade, não existe nem pode existir nenhuma liberdade para «o povo».

Os críticos e os adversários do socialismo de Marx gostariam de empregar precisamente tal prática como argu-

² A revista soviética *Voprosi Filosofii*, n.º 9, 1958.



mento contra o socialismo de Marx, da mesma maneira que utilizaram o materialismo de Karl Vogt como argumento contra o materialismo de Marx. Esqueceram-se de que semelhante prática abandonou Marx e instaurou a sua própria ideologia, que nada tem em comum com as ideias de Marx, sem olhar ao que lhe é atribuído. Se, nos países que experimentaram revoluções socialistas antes de terem conhecido a revolução industrial se manifestaram todas as espécies de distorções das ideias socialistas, tal facto não impugna nem os princípios do socialismo de Marx, nem a possibilidade de que estes princípios se realizem em condições mais desenvolvidas ou diferentes e com métodos distintos. As contradições nas actuais tendências para o socialismo surgem sobretudo porque determinadas práticas socialistas querem impor-se a si mesmas como o único modelo possível de socialismo.

As tendências que visam ignorar ou ocultar essas contradições opõem-se aos princípios dialécticos de Marx, que tentam expô-las e resolvê-las — o seu esforço criativo reside *precisamente* em semelhante tentativa. No entanto, a filosofia de Marx não pode reconciliar-se com decretos burocráticos que anunciam que o socialismo ou o comunismo constitui já um facto consumado em determinados países. Pelo contrário, segundo Marx, o que importa é a crítica incondicional e intransigente de «tudo o que existe». Só na medida em que tal crítica existe é que é possível verificar e afirmar os princípios do socialismo de Marx. Eis porque a crítica assume progressivamente a característica de uma revolta humanista contra o pragmatismo burocrático-tecnocrático e contra todas as formas de desumanização e alienação — seja qual for a sociedade a que ela se aplique.

Regressar a Marx no original e buscar nos princípios antropológicos e humanistas do seu socialismo não constitui, portanto, uma fuga para o passado que se limita a sobreviver. É antes a afirmação do conceito de que, no socialismo que leva o nome de Marx, o homem enquanto homem



jamais pode sacrificar-se aos pretensos «elevados» interesses do futuro, mas permanece sempre como o objectivo derradeiro das tendências *hodiernas* para a sociedade *humana*, na teoria e na prática. Eis a razão por que o interesse pelas ideias de Marx se encontra hoje mais vivo do que em qualquer outra época anterior.



AS FONTES DO HUMANISMO SOCIALISTA

IVAN SVITÁK

Ivan Sviták nasceu em 1925 em Hranice, Checoslováquia. Diplomou-se na escola secundária em Praga e foi integrado numa brigada de trabalhos forçados numa fundição de ferro. Depois da guerra, exerceu actividade política no movimento estudantil social democrático ao mesmo tempo que obtinha o grau de Doutor em Direito na Universidade Carlos de Praga e o grau de Doutor em Ciências Políticas na Universidade de Ciências Políticas. Após a formatura, ensinou história da filosofia na Universidade (1950-54), escreveu um livro de texto sobre história da filosofia e compilou uma antologia de textos filosóficos. Escreveu ainda três livros de vulgarização do ateísmo, *Problemas contemporâneos do Ateísmo*, *Os clássicos marxistas sobre problemas da Religião* e *Como superar a Religião*. Foi membro do corpo docente do Instituto Filosófico da Academia Checoslovaca de Ciências em Praga, trabalhou na rádio e na televisão e com várias companhias de teatro experimental, traduziu autores como Marx, Scheler, Diderot e Camus e escreveu numerosos artigos.

«Donde viemos? Quem somos? Para onde vamos?» Estas três perguntas simples eram o título do quadro de um artista que, no final do último século, deixou a Europa — não porque preferisse o idílio ocioso das ilhas de Tahiti, mas porque desejava procurar as atitudes de vida que, pelo primitivismo das questões que punham, poderiam suscitar intermináveis paráfrases do problema-chave do sentido da vida. Deste modo, o artista Paul Gauguin, sem quaisquer ambições filosóficas, religiosas ou científicas, exprimia as verdadeiras interrogações que é possível considerar como o problema



nuclear de todas as religiões do mundo e como o conceito básico de todas as filosofias do homem que existiram no passado, e ainda como o conteúdo central de todo o humanismo.

Quem é o homem? A resposta à pergunta simples de Gauguin é muito difícil e ao mesmo tempo de extrema importância. Os instrumentos mais gerais do pensamento humano, isto é, as categorias, não podem definir-se de modo científico, precisamente porque são categorias ou noções muito gerais. São de tal maneira básicas e fundamentais que só se subordinam ao conceito de ser; uma verdadeira definição, portanto, apenas conseguiria afirmar que tais categorias existem. Mas isto não teria sentido e, como definição seria absurda. O mesmo se pode dizer do homem, não só porque ele é a categoria de todas as categorias, mas porque é também o seu criador. Encontra-se ao mesmo tempo nas duas extremidades da definição: é simultaneamente *definiens* e *definiendum*. Se, apesar de tudo, desejarmos definir o homem, a melhor maneira de o fazer é através da sua história. *O homem é a história das suas próprias definições, da determinação de si mesmo.* Até agora, o número de definições que foram propostas ao longo da história e da evolução da autocompreensão do homem estão, até certo ponto, em conformidade com a história das formações sociais. A imagem que o homem criou de si mesmo variou, porque o ser humano reflectiu de diversos modos o mundo e a si próprio no mundo, encontrando-se dependente das relações sociais que tece. Embora no plano biológico o *homo sapiens* tenha permanecido idêntico, a sua consciência e autocompreensão transformaram-se com a mudança da organização social. Os auto-retratos monumentais do homem e a sua compreensão do processo histórico do respectivo desenvolvimento cognitivo constituem ainda, em certa medida, o núcleo vivo das ideologias de massa e os conceitos básicos que inspiram tanto essas ideologias como as artes, a religião e a filosofia. *Homo peccator*, o conceito essencial do cristianismo; *homo*



faber, o centro da doutrina liberal; e a visão socialista do homem não-alienado, total — eis diversas respostas à antiga interrogação sobre o sentido humano.

Conhecer as várias respostas à questão do homem — as que são correntemente fornecidas pelo Oriente e pelo Ocidente, como também as respostas do cristianismo tradicional, do liberalismo e do socialismo — constitui uma condição prévia para a mútua compreensão. No diálogo das ideologias, onde muitas vezes se ouvem censuras quanto à falta de humanismo, é importante lembrar que o marxismo provém das mesmas fontes clássicas do humanismo europeu dos sécs. XVIII e XIX, enquanto tradições não-marxistas e não-socialistas. A compreensão da origem e do laço *comuns* entre as diferentes ideologias humanistas — a compreensão do homem como o valor central da história — tornou-se hoje mais importante que o estudo das diferenças entre os diversos tipos de humanismo.

O humanismo socialista não se desenvolveu por meio do cego mecanismo da história económica, mas através da solução das «eternas» perguntas do homem e do seu significado no universo. Não obstante o facto de o desenvolvimento do homem parecer pre-determinado pela solução dos problemas sociais da sociedade industrial, isso não passa de ilusão. A redução do movimento socialista e do respectivo conceito de homem à realização da reforma e revolução social significa a escamoteação de uma importante dimensão do socialismo — o seu objectivo humanista. O nascimento do pensamento socialista brotou do desenvolvimento do humanismo europeu, tradição que tem as suas mais profundas raízes na Grécia antiga, na Renascença e no Iluminismo.

Prólogo do Humanismo Marxista

Durante muitos séculos da era cristã, o conceito de homem foi dominado pela ideia do dualismo de corpo e alma. A antropologia era uma disciplina teológica, que se



ocupava acima de tudo com a relação do homem a Deus, embora o complexo de conhecimentos relativos à alma fosse muito menor que o conhecimento disponível acerca do corpo humano. No séc. XIX, porém, apareceu Ludwig Feuerbach. Através da preservação do conceito profano da Renascença e do Século das Luzes, Feuerbach inverteu o ponto de vista teológico e proclamou que o homem era Deus, tornando-se assim um dos descobridores do homem moderno.

A antropologia de Feuerbach, uma ciência universal do homem, constituiu o clímax do humanismo pré-marxista. Representa um desenvolvimento histórico em que o conhecimento filosófico atingiu uma formulação da finalidade e do objectivo do estudo da raça humana — a teoria do homem. O conceito materialista de Feuerbach encontrava-se em aguda contradição com o conceito espiritualista cristão, porque o seu ponto de partida não era uma *noção* abstracta do homem, mas o *homem concreto*. A filosofia especulativa situara a essência do homem fora de si mesmo; o sistema de Hegel colocara até o pensamento fora do homem e transformara-o em substância especial não-humana. Em oposição a semelhante filosofia, que aliena o homem da própria essência, Feuerbach viu o homem como ser sensível e esboçou o conceito grandioso de uma tríade dialéctica em que o homem primitivo, vivendo em harmonia com a sua essência natural, penetra na alienação religiosa e se torna vítima da própria projecção até que a necessidade de retornar a si origina a sua reintegração.

No caso de Feuerbach, o humanismo filosófico não fez da especulação a sua base — como acontecera durante a maior parte da sua história — mas antes uma união com o saber adquirido pelas ciências naturais. O homem — afirmou Feuerbach — deveria entender-se como uma entidade, e não como ego pensante; deveria tornar-se um agente personalizado, prático, activo. Onde sistemas anteriores fundiram sempre o ego com determinados actos da consciência intelectual, Feuerbach libertou o homem concreto em toda a sua reali-



dade, e não apenas no pensamento. A posição teórica fundamental do marxismo e socialismo ulterior reside neste «humanismo real».

No sistema de Feuerbach, elementos do materialismo «vulgar» misturam-se com uma profunda compreensão filosófica do homem; uma vaga antecipação do socialismo enquanto solidariedade humana combinou-se com a solução utópica do renascimento do homem através do amor; uma relação mística entre o homem-Deus e os outros homens associa-se com uma compreensão objectiva, realista, da importância das relações humanas concretas. A visão indistinta do amor e da comunhão dos corações humanos é o ponto de partida de um caminho que leva à compreensão científica do homem. O final dos *Princípios da Filosofia do Futuro* de Feuerbach proclama a necessidade de abandonar completamente a especulação; tal é o início do futuro humanismo de Karl Marx. A totalidade do homem — o homem todo que pensa, sente e ama — torna-se o sujeito da nova filosofia e da antropologia ateia e humanista.

O conceito de Feuerbach irrompeu não só através da abstracção hegeliana, mas através de todas as outras abstracções, e a sua importância aumenta quando descobrimos que o amor, em Feuerbach, é o amor cristão ao próximo transformado. Para Feuerbach, o amor não é a apenas beatitude sensível, mas a verdadeira definição da natureza social do homem, uma expressão da sua substância, da sua unidade com os outros homens. O amor é o modo de ser natural humano, uma afirmação do carácter humano do homem. O homem de Feuerbach existe sempre na unidade dialéctica do «Eu e Tu», ou, para ser mais exacto, o próprio homem é «Eu e Tu». *O homem define-se como relação*. Pela primeira vez na história da antropologia filosófica, o homem é reconhecido como *relação em mudança* permanente. O *Eu* encontra-se firmemente ancorado no *Tu*. As relações humanas concretas que Feuerbach nos legou não são frutuosas como o ulterior conceito de Marx do homem enquanto soma total



das relações sociais. Foram elas, no entanto, que lançaram o fundamento para tal conceito.

Feuerbach transformou o amor em categoria humana concreta e fez dele um importante aspecto do seu homem total. Mas, apesar dos esforços por um conceito concreto, continuou prisioneiro do culto abstracto do homem, incapaz de o explicar em *todos* os seus aspectos sociais. No limitado conceito do Eu e Tu, compreendeu o homem de modo inteiramente concreto no campo das relações sexuais e familiares. Este foi, no entanto, o único aspecto verdadeiramente concreto que ele conseguiu apreender. O homem como totalidade continuou a ser uma espécie de homem-Deus vago, deificado. E quando o processo histórico, em luta por uma sociedade socialista, substituiu a via utópica de realizar o amor entre as pessoas, as teorias de Feuerbach deram lugar à prática revolucionária das próprias pessoas. A expressão teórica desta subsequente fase do humanismo constituiu uma compreensão histórica, materialista e dialéctica do homem e do seu papel na transformação do mundo.

Fundamentos do Humanismo Marxista

O novo tipo de humanismo foi pela primeira vez formulado em Paris, na Primavera de 1844, por um imigrante da Alemanha, de vinte e seis anos de idade, de nome Karl Marx. O seu manuscrito inacabado teve um dos mais dramáticos destinos de qualquer livro. Ainda hoje, toda a referência aos *Manuscritos Económicos e Filosóficos de 1844* de Marx suscita o interesse de marxistas ortodoxos e heterodoxos. A substância da sobredita obra pode expressar-se da seguinte maneira: *O comunismo sem humanismo não é comunismo e o humanismo sem comunismo não pode ser humanismo*. Do labirinto da prosa hegeliana e feuerbachiana em que Marx então escreveu, emergem pelo menos três importantes conceitos, que formam a base do humanismo marxiano. Abrangem em conjunto uma tríade histórica do



dramático processo do desenvolvimento da raça humana, desde o estado de entidade natural através da evolução social até à sua própria liberdade; desde a alienação da sua base humana através da superação da alienação até ao objectivo da história — o comunismo; desde a natureza através da inumanidade até ao modo de ser humano. Os grandes contornos do quadro que Marx pintou da autoconsciência e auto-realização do homem elevam-se acima de tudo o que as teorias do Iluminismo criaram, quer no modelo materialista e mecanicista francês, quer no modelo idealista alemão e hegeliano. Marx transcende os limites da sociedade burguesa, dentro da qual tinha até então permanecido mesmo a mais radical ideologia democrática burguesa. O conceito do homem como indivíduo isolado estava superado.

Para fornecer uma ilustração completa da compreensão que Marx teve da antropologia, importa fazer uma referência às suas últimas obras. Limitar a filosofia marxista do homem às obras do *jovem* Marx seria falsear o humanismo de Marx. A partir do momento em que Landshut procurou introduzir a ética na antropologia, os críticos antimarxistas «teologizaram» o conceito de homem de Marx. Interpretaram erradamente o significado do trajecto do homem desde a liberdade primitiva através da alienação para a liberdade futura como a queda do homem, a sua penitência e salvação. Mas, toda a interpretação de Marx que não estiver de acordo com o espírito da ciência contemporânea é incorrecta, quer seja um conceito ideológico do socialismo ético, da teologia, do revisionismo ou do dogmatismo ortodoxo. E, ao mesmo tempo, todo o conceito que excluir do comunismo a base humanista do jovem Marx, quer favoreça a mecânica das forças económicas, a luta de classes, o interesse da classe dominante ou o poder do Estado contemporâneo, será um conceito anti-humanista e anti-marxista, seja qual for a fraseologia que utilize.

O quadro que Marx oferece do homem, quando comparado às ideias filosóficas anteriores, difere qualitativamente,



sobretudo no conceito do homem como sujeito activo, seu próprio criador, que luta com formas de alienação e atinge a consumação de si mesmo. Deve acentuar-se esta transformação radical, sem negar que a corrente existencialista do pensamento filosófico formou ainda outro conceito de homem. A antropologia dialéctica de Marx não é definitiva, porque o conhecimento, que se torna parte da ciência, está sujeito à crítica do tempo e porque o ulterior desenvolvimento da ciência acaba por o ultrapassar. Por conseguinte, as obras de Marx não constituem o fim da história da antropologia e do humanismo, mas um ponto fulcral após o qual prossegue a tipologia antropológica. A característica mais importante da dialéctica antropológica é o constante alargamento do conceito de homem, à medida que o modelo ganha em complexidade. O ciclo da mudança no conceito de homem que teve lugar na filosofia, durante os últimos seis mil anos, persiste como uma curva exponencial para além do próprio Marx. É possível representar o crescimento do saber científico acerca do homem como uma curva ascendente, que sobe rapidamente em direcção ao futuro aberto, tal como o próprio homem.

O conceito de humanismo de Marx provocou uma transformação básica na história do humanismo, visto que ia além da mera especulação metafísica da filosofia alemã própria da época. Superou as antigas filosofias e formou uma base social e histórica anti-ilusória, anti-ideológica, para a antropologia científica. Entre outras coisas, *ao estabelecer a base de uma ciência do homem, encerrou a filosofia do homem.*

Marx formulou os requisitos essenciais do humanismo, tendo-os fundamentado numa antropologia *científica*. Perto de cem anos depois de Marx, há naturalmente vários ramos específicos da ciência que, ou ainda não existiam na segunda metade do século passado, ou eram de escassa importância. A antropologia científica e o humanismo possuem uma nova base empírica, se bem que as ideias e os conceitos da teoria



de Marx ainda não tenham perdido a validade. Como descobridor do mecanismo real da alienação humana, Marx encontra-se fundamentalmente de acordo com a ciência contemporânea — com a compreensão do homem como processo, como sistema aberto, como equilíbrio oscilante. A ciência moderna está a colmatar os contornos do homem esboçados pelo génio jovem e versátil, com concretização dialéctica, durante uma Primavera de Paris.

A filosofia marxista constitui o produto orgânico da cultura europeia e de um conceito do homem europeu, quer dizer, clássico e humanista. Se a filosofia marxista começa agora a formular o conceito humanista socialista do homem e a expôr as ideias contidas nos manuscritos de Marx, deve fazê-lo de acordo não só com a herança clássica do conceito pré-marxista do homem, mas também com a ciência contemporânea. Os filósofos marxistas estão conscientes do facto de que têm ainda de formular uma resposta à pergunta «Que é o homem?» mais pormenorizada do que os amplos contornos formulados, cento e vinte anos antes, por um jovem filósofo alemão.

Antropologia científica como base do Humanismo científico

Nos últimos anos, os problemas do humanismo teórico foram descurados e deformados na filosofia marxista pelo culto da personalidade. As realizações da ciência social contemporânea não foram suficientemente assimiladas pela filosofia do materialismo dialéctico. A obra de Roger Garaudy, Adam Schaff e Karel Kosik na apreciação da antropologia filosófica contemporânea e do existencialismo representa um importante passo em frente na aproximação global ao problema, mas os sobreditos autores não consideraram definitivas as suas conclusões. A historiografia marxista ainda não se abalançou às obras de Kierkegaard, Husserl e Scheler.



Com a enorme especialização que ocorreu nas ciências naturais durante os últimos cem anos, o saber acumulado acerca do homem acabou por formar diversos ramos separados da ciência. Além das antropologias filosóficas, que são várias, surgiram pelo menos oito ramos especiais da antropologia, que se ocupam das realidades do homem, tanto através de métodos *científicos* como da reflexão filosófica. Se no humanismo há um ponto de partida que deriva de Karl Marx é a tentativa de tirar conclusões sobre o homem numa base mais firme que a dos raciocínios filosóficos; numa palavra, na base da ciência. A contribuição de Marx consistiu em mostrar a esterilidade das pretensões de toda a metafísica, que aspira a apreender o mundo na sua totalidade e a exprimi-lo na integridade; demonstrou que, de um ponto de vista científico, o homem não pode efectivamente ser descrito por nenhuma antropologia *filosófica*; tem de submeter-se ao bisturi analítico do método científico, que é capaz de revelar os tecidos biológico, psicológico, histórico e social da existência humana, e fornecer à filosofia o material para a elaboração de uma síntese. No séc. XX, o humanismo deve ter como suplemento a análise científica do homem.

Na medida em que os principais ramos da ciência produziram uma grande massa de saber acerca do homem, é possível falar de antropologia física, biológica, psicológica, sociológica, cultural, pré-histórica, económica e etnográfica, cada uma das quais responde à pergunta pela natureza do homem através de métodos especializados. Sem ultrapassar o campo da própria metodologia, as referidas ciências tratam da origem do homem, das suas especificações em comparação com os animais, da sua personalidade enquanto criador da cultura, da sua história, das relações sociais, da ecologia, das possibilidades económicas, etc. Há problemas já resolvidos em graus diversos; alguns permanecem como tarefas de grande amplitude para uma futura síntese antropológica, enquanto que para outros já existe material ela-



borado e, até certo ponto, generalizado. Os dados biológicos, históricos, sociológicos e psicológicos tornam possível publicar os mais importantes resultados do conhecimento contemporâneo acerca do homem como uma *ciência sintética* — antropologia — e formar um fundo suficientemente amplo de saber, sobre o qual se aplique o humanismo moderno e a teoria filosófica.

No campo da biologia actual, surgiu um conhecimento inteiramente novo: o homem revelou-se como ser aberto, não-especializado, como produto de um ritmo específico de crescimento (segundo a descrição de A. Portmann), que é único na evolução da vida e ocupa uma situação muito especial no mundo animal. A biologia demonstrou que o primeiro ano de vida do homem constitui uma fase extremamente importante do seu crescimento, análoga ao que noutros mamíferos ocorre durante o desenvolvimento do embrião dentro do útero, e que o período de aquisição de conhecimento, excepcionalmente longo no caso do homem, produz um ritmo de vida muito peculiar no que respeita à maturidade sexual e ao ciclo de reprodução. Tudo isto sugere que a distinção do homem relativamente aos animais possui fundamentos biológicos.

De igual modo, a informação revolucionária sobre o homem foi contributo da psicologia moderna, que, tanto na tendência pavloviana como freudiana, transformou substancialmente a anterior imagem do homem enquanto indivíduo racional, ao revelar que múltiplas forças distintas da consciência o governam. Seja qual for a terminologia, a imagem do homem, proposta pelos psicólogos, surge sempre como a de uma entidade de muitos estratos, entre os quais a razão não é o mais importante. O homem concebe-se como ser em permanente mudança e os múltiplos papéis que o indivíduo assume ao longo do seu desenvolvimento são também objecto de consideração. A psicologia da personalidade, juntamente com a psicologia social, mergulha na estrutura da natureza humana e fornece ao mesmo tempo grande quantidade de factos empíricos.



Depois da biologia e da psicologia, a sociologia conseguiu uma nova e importantíssima compreensão do homem. As palavras de Aristóteles sobre a sociedade do homem receberam um novo conteúdo, quando Marx estudou o ser humano como um complexo, não só de relações pessoais, mas também de vínculos sociais. Simultaneamente, o conceito de homem como membro de uma classe colectiva — nação, família ou grupo social maior ou menor — possibilitou a compreensão do aspecto social da existência humana e da crescente importância dos grupos na vida do homem moderno. Classes sociais inteiras aceitaram a ideia revolucionária de que uma mudança no homem requer a transformação nas relações sociais existentes; que um programa de transformação do mundo está de acordo com a evolução da sociedade. O homem está a descobrir-se a si mesmo como o criador consciente das relações sociais e, graças a Marx e a Freud, sabe agora que, em virtude da alienação, foi simples juguete nas mãos de forças que não compreendia. Este conhecimento mais rico do homem não ficou a ser o privilégio de uns tantos, mas tornou-se a teoria da prática viva, humana, transformadora. O homem sabe agora que «pensar significa transformar» — como com tanta justeza escreveu Bertold Brecht.

A antropologia científica começa já a formular as primeiras respostas ao problema da existência humana, com o devido reconhecimento dos pensadores do passado. O homem é um ser aberto, uma personalidade, e a soma das suas relações. Surgiu na natureza, na história, na evolução das sociedades e culturas; está a caminho de um mundo humano, em direcção ao domínio da tecnologia, à criação e à metamorfose do homem no tempo. «Donde viemos? Quem somos? Para onde vamos?». Vimos da história; somos pessoas; vamos ao encontro de nós próprios. Tais são os prolegómenos da antropologia científica ao humanismo, à filosofia do homem, à filosofia da liberdade do homem.



O Futuro do Humanismo

Naturalmente, é impossível reduzir o humanismo socialista aos dados empíricos das ciências, uma vez que se preocupa também com o problema dos valores e com uma visão do futuro da humanidade, que ultrapassa o âmbito da ciência.

Pierre Leconte du Noüy diz-nos que o futuro do homem constitui o único transcendentalismo que resta aos materialistas que não admitem Deus. Concordamos que a questão do futuro da humanidade é uma das mais importantes. Os pensadores religiosos estavam convencidos de que a história das personalidades, das nações, e a humanidade total se encontravam de certa maneira predestinadas. O problema da finalidade da história ou do futuro do homem não tinha, portanto, sentido, já que a história constituía a revelação dos desígnios de Deus. Nos últimos anos do Iluminismo, predominou uma crença acrítica no progresso da humanidade, mas os homens do séc. XX foram além de semelhante crença para apenas lutarem com a maior energia possível pelo seu próprio futuro racional como a única alternativa à total destruição. O mundo de amanhã é um mundo moderno sem guerra, um mundo de mútuo enriquecimento das civilizações. O futuro da humanidade será condicionado pelo domínio da tecnologia, pelo crescimento económico, pela automação da produção, e por uma invasão da vida quotidiana do homem pelas ciências, que talvez liberte o homem para a criação, transformando assim o seu modo de vida. A perspectiva da abundância económica e de uma sociedade sem classes apresenta uma visão cujos contornos o cientista não divisa no espaço do cosmos e na profundidade do tempo, onde a ciência permanece silenciosa e o filósofo e o poeta têm a sua palavra a dizer.

É aqui que começa a verdadeira filosofia, porque aqui principia uma área de raciocínio que a ciência empírica é incapaz de circunscrever. A antropologia científica trans-



forma-se aqui em humanismo activo e concreto, em actividade humana prática, que encaminha o mundo em direcção ao socialismo. Mas, a essência do socialismo não é o crescimento da riqueza material; é o pleno desabrochamento do homem e a sua libertação. Os antigos utopistas e os cientistas modernos visionaram uma sociedade socialista em cujo seio o homem pode livremente desenvolver os seus talentos e reflexão, cultivar as suas emoções e apreender a riqueza e a beleza do mundo. O socialismo constituiu sempre um conceito de mais ampla liberdade para o homem. Marx viu a sociedade futura como a realização das ideias humanistas do passado, como o comunismo real, que liberta o homem. Se o socialismo não der vida às ideias de que nasceu, nunca poderá realizar o programa de Marx. O marxismo é um programa de liberdade humana e, se assim não for, não será marxismo.

A garantia do futuro humanista do socialismo reside apenas nas pessoas, nos seus actos. Ao contrário dos séculos anteriores, quando o homem se via arrastado ao longo da história como sacrificio às suas próprias necessidades, quando era uma coisa passiva nas mãos de forças sociais cegas, vítima constante da guerra, da fome e da opressão, o séc. XX proporciona ao homem a oportunidade de dirigir a história. Só no nosso século é que as pessoas descobriram que é possível transformar o mundo. Se a tal se abalancarem com plena consciência, não irão contra os próprios interesses, não se transformarão numa sociedade de robots mecanizados e de autómatos pré-fabricados, mas lutarão pelo conteúdo humano da sociedade futura. Hoje em dia, os actos das pessoas e o seu conhecimento de que o socialismo não existe sem humanismo revestem a maior importância. O socialismo preocupa-se não só com o desenvolvimento das forças produtivas e da tecnologia, mas ainda com o conteúdo das relações sociais, com os problemas das pessoas e com o carácter do homem. A intensificação da tecnologia sem a transformação das relações humanas consegue



apenas trazer o futuro tenebroso do *1984* de George Orwell, não o socialismo. A tecnocracia inumana da utopia pessimista de Orwell representa um mundo que perdeu a tradição humanista. O socialismo não pode abandonar semelhante tradição sem abandonar igualmente a racionalidade da sua existência e das suas raízes. Também as pessoas são responsáveis pelo humanismo socialista e ninguém conseguirá eximi-las da própria responsabilidade — nem uma personalidade forte, nem as armas, as instituições ou a perfeição técnica. Só as pessoas, nos seus actos, devem responder pelo conteúdo socialista do humanismo.



HUMANISMO DA RENASCENÇA E HUMANISMO MARXIANO

BOGDAN SUCHODOLSKI

Bogdan Suchodołski nasceu em 1903, em Sosnowiec, Polónia. Está à frente do Instituto de Ciências Pedagógicas, na Universidade de Varsóvia, e é membro da Academia Polaca das Artes e da Academia Polaca da Ciência. Publicou numerosos livros sobre filosofia e métodos educativos; entre eles, *Socialização da Cultura*, *O Pensamento pedagógico polaco durante a Renascença*, *Fundamentos de uma Teoria materialista da Educação* e *Programa para uma Educação moral secular*. Durante a II Guerra Mundial, ensinou na Universidade de Varsóvia clandestina, foi perseguido pela Gestapo e compelido a esconder-se.

Sempre que falamos de humanismo, encontramos o conflito de duas diferentes atitudes. Uma, defende que o termo «humanismo» se refere a um complexo de valores duradouros, formulados há séculos na Antiguidade e completados por certas ideias da Renascença — valores que se afirmam ter o mesmo significado para todos os homens, independentemente do lugar e do tempo em que vivem. A outra, afirma que o termo «humanismo» se refere a um fenómeno historicamente variável, desenvolvendo-se e transformando-se de modo determinado no decurso dos séculos.

Não se nega que o conceito de homem — e, por conseguinte, também o de humanismo — contém certos elementos permanentes. Mas, tais elementos existem sempre concretamente nas condições específicas do tempo e do espaço, enriquecendo-se assim com a introdução de novos elementos e com a vigência dos antigos. O homem existe sempre «aqui



e agora»; a sua existência presente é pelo menos tão importante para determinar a sua *essência* como a convicção de que a sua *essência* é configurada por determinantes históricas.

Deste ponto de vista, os problemas do humanismo não deveriam confinar-se ao problema daquilo que os homens sempre foram e sempre valorizaram, mas devem igualmente ocupar-se daquilo em que os homens se transformam no decurso do desenvolvimento histórico, daquilo que — em condições mutáveis — desejam e procuram obter.

A Renascença começou primeiramente por compreender que a genuína autonomia do homem consistia não só na liberdade a respeito das autoridades religiosas e filosóficas, mas também na libertação da escravidão do mundo social, que se opunha à humanidade. O «homem verdadeiro» que a Renascença procurou e descobriu tinha de libertar-se do «sacerdote externo e interno», das formas anti-humanistas de vida configuradas quer pelos antigos privilégios feudais, quer pelo novo poder do dinheiro. Ao perceber o anti-humanismo de tais formas de vida, os pensadores e artistas da Renascença estavam a pôr a pergunta dramática: Como será possível encontrar o homem verdadeiro, sepultado como está em condições que mostram que o homem real e concreto constitui a sua negação?

De Petrarca e Boccaccio a diaristas como Cellini e Cardanus, dos pintores do *quattrocento* italiano através dos retratos e auto-retratos de Dürer até Ticiano, múltiplos conhecimentos se adquiriram acerca da variedade humana empírica.

Macchiavelli foi o primeiro a tirar as suas conclusões filosóficas. Como historiador e observador da vida contemporânea, como político e homem de Estado, Macchiavelli viu a maneira como os homens lutavam pelo poder, o seu êxito e a sua submissão aos adversários. A pergunta — Quem é o homem? — estava a ser interpretada como — Que é o homem na sua vida social e política?



Mas, a partir do momento em que a concepção empírica do conhecimento do homem principiou a ganhar forma, outras interrogações surgiram.

Uma era se o homem verdadeiro se identificaria realmente com a pessoa que leva determinado tipo de vida. O novo empirismo aceitou como verdadeiras todas as manifestações da vida humana e acolheu-as credulamente como autênticas. Alguns pensadores, porém, interrogavam-se sobre se a maneira como o homem vive constituiria o resultado da sua natureza ou das condições e circunstâncias que o obrigam a comportar-se deste e não daquele modo, a pôr determinado disfarce e máscara sem revelar a sua verdadeira identidade. A questão foi posta pelo contemporâneo e adversário de Macchiavelli, Thomas More. More salientou que os camponeses ingleses viviam como ladrões e criminosos porque os senhores lhes tiraram as terras e lhes roubaram os meios de subsistência. More desmascarou a hipocrisia social que castiga réus compelidos por forças incontrolláveis a cometer delitos.

No *Elogio da Loucura*, o amigo de More, Erasmo de Roterdão, aceitou a ideia de que o modo de vida do homem revela a estrutura social e não a natureza do homem. Ao pintar o mundo como o reino da estupidez, Erasmo mostrou como os bispos e os príncipes, os chefes e os juizes, os intelectuais e os escritores sucumbiam à loucura até que o homem «verdadeiro» dava a impressão de estar louco e tinha ou de morrer ou de seguir o seu exemplo; quer dizer, usar a máscara que a sua vida e posição exigiam. Assim, o rei torna-se rei só em virtude da coroa e da púrpura; o bispo, pela mitra e pelo báculo; o sábio, pela tóga e pelo barrete. No entanto, isto só acontece aos olhos do mundo; a verdade reside noutra parte.

A crítica da teoria empírica do conhecimento do homem pôs o problema básico da antropologia moderna: isto é, a relação recíproca entre o homem «real» e o homem «verdadeiro». Para o final da Renascença, a questão foi apresen-



tada de modo muito dramático por Cervantes e Shakespeare, que demonstraram como os homens autênticos, sem adaptação possível às condições sociais da vida, se viam obrigados a morrer ou a trair-se a si próprios.

O humanismo da Renascença, que começara com a ideia de libertar os homens das malhas do mundo sobrenatural da metafísica da Igreja, suscitou assim um problema central da filosofia do homem, o problema da sua libertação de todos os vínculos profanos sobre ele estendidos.

Terá o homem empírico real de ser sempre uma negação do homem verdadeiro? Será o homem autêntico sempre incapaz de ser um homem real? Haverá permanente conflito entre o homem e o mundo criado pelos homens? Eis umas quantas perguntas a que só se respondia de modo utópico, no momento em que a Renascença chegou ao fim.

Uma das respostas foi dada por Bacon, o qual acreditava que o progresso social unicamente se atingiria através das vitórias da ciência e da tecnologia sobre as forças brutas da natureza e sobre as ilusões dos homens; outra provinha de Campanella, que acreditava numa revolução social que liquidaria a propriedade privada e haveria de abrir uma porta para o desenvolvimento da ciência, da tecnologia e da arte.

Os séculos posteriores continuaram a defrontar-se com estes problemas. Se o homem não devia nem apelar para autoridades religiosas, nem acatar com docilidade toda a realidade social existente, teria então de confiar apenas na própria inteligência como a única força capaz de compreender e orientar a sua vida. Por conseguinte, os que acreditavam no conceito empírico do homem começaram cada vez com maior intensidade a valorizar a razão, como factor de libertação do homem do conservadorismo e do oportunismo.

Surgiu assim um novo e quase paradoxal tipo de racionalismo. A sorte do homem deveria melhorar-se racionalmente em termos de realidade ou da situação tal como existia. A aceitação de semelhante realidade era fácil; igualmente



fácil era a crítica da posição religiosa ou metafísica; mas, a avaliação da situação dentro dos limites da realidade oferecia uma fundamental dificuldade.

O homem revelava-se deste ponto de vista como um ser particularmente complexo; vivia num mundo criado por ele próprio que, no entanto, criticava. No caso de não recorrer aos critérios metafísicos na sua crítica, só tinha à sua disposição a experiência histórica e social da humanidade. Mas, ao mesmo tempo, via-se obrigado a avaliar tal critério.

Nestas circunstâncias, a relação entre a razão humana e a realidade humana emergiu com particular agudeza como o problema do significado da história dos homens. Perante o conflito entre a razão e a história, escolher a razão equivaleria a renunciar à história, ou seja, a única força à disposição do homem, que é um ser solitário abandonado a si mesmo no universo.

Intimamente conexo com o conflito entre razão e história era o conflito entre razão e realidade social, que era no fundo o mesmo conflito, revelado na vida contemporânea. Os filósofos do séc. XVII alarmaram-se com a pergunta — Qual é melhor: a escolha de instituições sociais e de costumes universalmente observados, ou a razão, sobretudo na sua atitude crítica perante a sociedade? Enquanto o mundo social podia recorrer a uma autoridade metafísica ou histórica, o problema não apresentava dificuldade. Tornou-se essencial, onde quer que o homem se via sozinho em presença da sua realidade social.

—Ao optar pela realidade social, não obstante a própria razão, o homem partiu daquilo que em si era mais valioso: a consciência crítica, a capacidade de apreciação, a vontade de acção. Mas, ao escolher os ideais da razão apesar da realidade social, correu ainda outro risco. Quem poderia estar certo de que ideais ainda não verificados na prática social seriam correctos? Os conservadores defendiam sempre a opinião de que era preferível fazer uma coisa estúpida, que até então tinha sido feita por outros homens, do que



fazer uma coisa atilada, que jamais fora praticada por alguém. No caso de os ideais da razão não possuírem qualquer garantia metafísica, o testemunho da realidade social constituía a sua única confirmação. Em tais condições, teria de rejeitar-se o critério social da verdade e da falsidade?

O conflito entre a razão humana e a realidade humana, tanto na história como na sociedade contemporânea, era o principal tema das deliberações sobre a civilização, o sistema social e o homem, entre os filósofos do Iluminismo. O Século das Luzes realçou a ideia de que a realidade em cujo seio as pessoas viviam, as suas instituições e concepções, deveriam transformar-se de acordo com as exigências da razão. Através da perpetuação de semelhante conceito, o Iluminismo dividiu os estádios da sua realização e concebeu a história como uma senda de progresso em direcção ao futuro.

Graças a esta ideia, a filosofia do homem adquiriu, pela primeira vez na história, uma nova dimensão. A genealogia da teoria do progresso retrocede certamente a épocas anteriores, mas só no séc. XVIII é que o conceito obteve reconhecimento universal e se tornou uma frutuosa filosofia da história e do homem. O homem concebia-se como um ser que não só criara as condições da própria vida, mas que, nas suas transformações históricas, progredia de uma para outra forma de existência.

Foi então que os filósofos deixaram, pela primeira vez, de responder à pergunta — «Quem é o homem?» — indicando as características dos seres humanos. Reconheceram que a diferenciação no interior da raça humana, tal como fora registada pelos historiadores e etnógrafos, só seria inteligível quando se aceitasse que o homem é um ser que evolui. É impossível definir a natureza do homem pelo simples resumo de todos os dados; só é possível defini-la reconstituindo o seu desenvolvimento e caracterizando os seus estádios de evolução. O Iluminismo conseguiu assim retomar



novamente o problema da razão humana em relação à realidade humana.

Só foi possível resolver este problema por meio de uma nova análise, muito mais profunda que qualquer outra até então aplicada.

A Renascença descobriu o papel da actividade do homem, mas não conseguiu desvendar os difíceis problemas que lhe eram inerentes. Só Bacon deu por eles — e apenas no aspecto da actividade intelectual humana. Observou que o homem, nas respectivas actividades, inventava ideias falsas e ilusórias a que depois sucumbia.

A crítica de Bacon foi a primeira tentativa para investigar o mecanismo das actividades humanas e mostrar que as realizações criativas do homem albergam um tipo peculiar de parasita, que impedia o seu próprio desenvolvimento. O inimigo do homem não era só a natureza estranha e ameaçadora, mas os seus próprios produtos. A vitória sobre tais produtos era muito difícil, pelo simples facto de serem uma criação humana.

A primeira versão da teoria da alienação não teve continuadores. No séc. XVIII, porém, surgiram condições que de novo puseram o problema em evidência.

Parecia provável que tais parasitas poderiam revelar-se não só nas actividades intelectuais, mas também noutras, sobretudo nas actividades sociais. O ataque lançado pela ideologia do Iluminismo contra o sistema social dominante induziu os filósofos, sobretudo Rousseau, a interpretá-lo como uma luta contra a degeneração da realidade social em determinado estágio do desenvolvimento histórico.

O novo conceito possibilitou a apreciação crítica dos frutos das actividades humanas em todos os campos. Tornou-se possível avaliar a história através da distinção entre os produtos autênticos e valiosos da actividade humana e os parasitas de tal actividade; e avaliar a vida social através da distinção entre a expressão das actividades humanas válidas e a sua degeneração. A filosofia do homem conse-



guiu apontar para os caminhos em que o homem se desenvolve sob a influência da história e para aqueles em que degenera; para a maneira como a sociedade cria o homem e a maneira como destrói a sua humanidade. As anteriores contradições entre os conhecimentos empírico e metafísico do homem tinham-se desvanecido. Os intelectuais, ao procurar definir o homem segundo a sua «existência», criticavam justamente todos aqueles que buscavam acima de tudo a sua «essência», porque os conceitos de «essência» foram sempre de natureza metafísica. Na realidade, o homem era mais rico.

No entanto, os que olharam o homem com base na sua existência também erraram; a sua existência coarctara até então o homem e impedira o seu pleno desenvolvimento. Por ser agora potencialmente mais rico, concluiu-se que compreender o homem não era determinar o que ele é, ou como deveria ser, mas reconhecê-lo como um ser activo que cria o seu próprio mundo e, através da superação do que foi criado, transforma e desenvolve a sua própria criação. O homem desenvolve-se a si e à sua própria existência e — por conseguinte — à sua essência peculiar.

O conceito de homem como determinado pela sua actividade e pela capacidade de superar os seus resultados foi simultaneamente formulado por J. Salaville na França e por Wilhelm Humboldt na Alemanha. O primeiro exprimiu-o do ponto de vista de um político do Iluminismo francês e da Revolução, ao passo que o último o fez em termos de um intelectual empenhado no estudo da cultura e na educação. Ambos, porém, realizaram a mesma descoberta básica — a visão do homem como criador e escravo das próprias criações.

As consequências sociais desta nova filosofia do homem foram percebidas por Pestalozzi, que apreendeu a grandeza — e também a unilateralidade — do Iluminismo e a estreiteza espiritual da Revolução francesa burguesa. Viu portanto que os ideais do individualismo burguês e do colecti-



vismo burguês teriam igualmente de opôr-se entre si; em qualquer dos casos, o «homem verdadeiro» morre: o individualismo burguês é, no fim de contas, uma espécie de egoísmo e os slogans burgueses do patriotismo, nacionalidade e Estado não passam de idêntico egoísmo, em versão colectiva. Pestalozzi achou que era necessário ir além da contradição dos dois polos de anti-humanismo (individualismo e colectivismo) que existiam na sociedade feudal e burguesa. Unicamente sobre as ruínas da sociedade burguesa, quando surgir uma nova realidade social adaptada às necessidades vitais de todas as pessoas, será possível criar o «homem verdadeiro», afirmava Pestalozzi, referindo-se à grande discussão da Renascença sobre o homem verdadeiro e o homem real.

Ao sublinhar corajosamente que a causa essencial do conflito reside no sistema social de classes implicando a negação da humanidade, Pestalozzi suscitou o tipo de considerações a que Marx alude na sua crítica ao ideal burguês do homem e do «cidadão» (*citoyen*) aclamado pelo Iluminismo francês.

Marx baseou a sua teoria na filosofia do homem, cujos alicerces lançou durante as famosas polémicas com Hegel e com os discípulos de Hegel. Tal filosofia, ao abordar e resolver os problemas postos pela filosofia da Renascença e do Iluminismo, forneceu uma interpretação científica do homem como ser activo, ponto de partida para os conceitos contemporâneos do homem.

Através da análise dos múltiplos tipos de actividade humana, Marx mostrou como eles criam um meio específico da vida humana radicado no mundo natural ambiente e nas necessidades biológicas do ser humano; no entanto, esses tipos de actividade elevam-se acima das condições preliminares e criam uma realidade separada que evolui com o desenvolvimento das actividades materiais e sociais do homem. Em todos os períodos do desenvolvimento histórico,



o homem é moldado pela realidade e surge, ao mesmo tempo, como o seu criador; «o homem é o mundo do homem».

Aprofundando a definição, Marx revelou os conflitos do «mundo humano» e os correspondentes conflitos internos do homem. O mundo do homem desenvolve-se através de contradições que brotam principalmente da resistência do sistema estabelecido de relações sociais e da sua ideologia respectiva ao desenvolvimento das forças produtivas. O mundo das instituições sociais e dos ideais sociais, criados pelo homem, torna-se uma realidade independente, um mundo que lhe é estranho, um mundo que impõe sobre ele as suas exigências.

O trabalho e a vida social, fontes inexauríveis do desenvolvimento do homem, transformam-se nestas circunstâncias em factores de desumanização. Assim, tudo o que determina o desenvolvimento histórico do homem — a sua ascensão e elevação por cima do nível de vegetação animal, a riqueza crescente das necessidades e aspirações humanas — converte-se ao mesmo tempo em factor que o priva da humanidade e o subordina às exigências da economia capitalista. O desenvolvimento histórico do homem foi até ao presente determinado pelo facto de que o homem — na sua essência genuína — se encontra ameaçado pela degeneração das mesmas actividades com que a si mesmo se define.

Os escritores da Renascença viram bem isto e sublinharam que o mundo do homem estava voltado «de pernas para o ar», mas não compreenderam o mecanismo social do conflito. A sua única esperança foi, portanto, a Utopia. Marx explicou como, nas condições da economia capitalista e do sistema de classes, o homem «verdadeiro» tem de render-se ao processo de «desumanização» e como a sociedade «autêntica» tem de transformar-se em sociedade «aparente»; os recursos do homem e da comunidade humana destróem-se forçosamente em semelhantes condições. Assim, a vida real do homem torna-se inumana e as suas aspira-



ções e desejos humanos mergulham na irreabilidade; isto é, degeneram.

Marx analisou o mundo filosoficamente de maneira a transformá-lo; a sua compreensão intensificou-se a partir do momento em que se votou à actividade revolucionária que, na sua orientação contra o sistema capitalista, se destinava a eliminar a alienação do trabalho e da vida social e a desumanização do homem. Aquilo a que Marx deu o nome de «praxis revolucionária» seria, nas condições históricas existentes, o principal factor de transformação social e a principal força de libertação do homem da escravidão das formas de vida social e intelectual, a que sucumbira.

A antropologia marxista acabou com todas as formas de especulação metafísica sobre a «essência» do homem. Marx sublinhou que tais conceitos envolviam sempre a aceitação injustificada como verdade absoluta de experiências adquiridas por determinadas classes sociais em determinados períodos históricos; por outras palavras, elevavam as experiências à categoria de princípios objectivos e invariáveis.

Os conceitos relativos à «essência» do homem não constituíam — como Marx acentuara — descobertas da sua verdadeira natureza para servir de base à actividade social, política e educacional, mas antes expressões de determinadas situações socio-políticas, que se tinham estabelecido com vistas à perpetuação.

Marx criticou igualmente todas as tentativas para determinar o homem de modo empírico. Também elas, como as teorias metafísicas, aceitavam a ordem histórica das coisas, considerando-a imutável. Pressupunham erradamente que as pessoas são configuradas pela maneira como vivem; não apreenderam qualquer contradição interna dentro do mundo humano nas diferentes fases da evolução histórica, nem descobriram as transformações que ocorrem no ser humano sobre o pano de fundo das sobreditas contradições.



A antropologia marxiana, que determina o homem referindo-o ao «mundo do homem» e aponta para o mecanismo interno do processo de transformação no mundo, demonstrou a mutabilidade da chamada essência do homem. Realça o facto de que o homem foi o único ser que se desenvolveu através do seu empenhamento na criação do mundo humano objectivo, cedendo às suas exigências e, ao mesmo tempo, conquistando as suas formas decadentes. O desenvolvimento do homem não constitui uma projecção espontânea e puramente espiritual dos seus sonhos e desejos, nem uma expressão das aspirações subjectivas de um individuo ou grupo. O desenvolvimento do homem realiza-se através das suas actividades, que tem de passar pelo teste dos critérios objectivos de vários tipos: o critério da verdade para a actividade científica, ou da eficiência para a actividade técnica, da forma para a actividade artística, e das forças produtivas e relações sociais para a actividade económica. Nada pode ser facultativo, nada deve ser pura permissão humana. Só pela observação das leis do mundo objectivo é que o homem consegue obter êxito nos seus fins e se perpetuam as criações humanas. Ao mesmo tempo, porém, requerem-se a coragem e a capacidade criativa. O homem não deve submeter-se às próprias criações. Os cientistas têm o direito e o dever de rejeitar teorias científicas, assim como os técnicos se vêem compelidos a recusar soluções já obsoletas. O mesmo se aplica aos organizadores das actividades sociais.

A dualidade no desenvolvimento do homem — a aceitação das exigências da realidade objectiva e a coragem para rejeitar realizações e formas anteriores — é um princípio fundamental da filosofia do homem de Marx. Este desenvolvimento dual baseia-se nas actividades sociais do homem. Tais actividades, porque se relacionam com as mudanças nas forças produtivas e com as aspirações das massas, modificam radicalmente as instituições e formas sociais, como ainda as correspondentes consequências sociais.



Nos processos complexos de destruição do antigo, de criação do novo e de preservação do que é duradouro, há certos elementos que se complementam e, ao mesmo tempo, se contradizem entre si. São as exigências das forças produtivas, as múltiplas tendências no seio da «base» económica, as várias correntes na «superestrutura» ideológica e a consciência social geral. Todas elas criam situações materiais, sociais e espirituais repletas de tensões internas e de contradições para o homem.



SOCIALISMO E HUMANISMO

LUCIEN GOLDMANN

Lucien Goldmann foi director de estudos na École Pratique des Hautes Études, VI secção, em Paris, onde teve a seu cargo o ensino de sociologia da literatura e da filosofia, dirigiu igualmente o Centro de Estudos de Sociologia Literária, no Instituto de Sociologia, na Universidade de Bruxelas. Nascido em Bucareste, Roménia, em 1913, estudou em Viena com Max Adler, ensinou direito em Bucareste, em Paris, e filosofia em Viena, Zurique e Paris, tendo depois trabalhado com Jean Piaget em Genebra. Os seus livros incluem *A Comunidade humana e o Universo segundo Kant, Ciências Humanas e Filosofia, O Deus escondido, Investigação dialéctica, Três Estudos sobre a Sociologia da novela, Estruturas mentais e Criação cultural.*

No espírito dos principais teóricos marxistas antes de 1917, o triunfo da revolução proletária, a socialização dos meios de produção e o estabelecimento da planificação centralizada conduziriam inevitavelmente a uma sociedade de tal modo organizada que, após uma fase preliminar de ditadura democrática do proletariado¹, o corpo social deixaria então de se encontrar dividido em classes e abolir-se-ia a exploração do homem pelo homem. Seguir-se-ia, depois, a integração dos valores mais importantes herdados do

¹ *Ditadura*, na medida em que implica a existência de um Estado proletário que aplica medidas de coacção à classe média. *Ditadura democrática*, enquanto tal Estado representa a grande maioria da população e, pela primeira vez na história, aplica medidas de coacção apenas a uma minoria pequena e reaccionária.



humanismo da classe média (a universalidade, a liberdade individual, a igualdade, a dignidade da pessoa humana, a liberdade de expressão) de maneira a dotá-los, pela primeira vez na história da humanidade, com um carácter de autenticidade, em vez do estatuto puramente *formal* que lhe tinha sido anteriormente garantido na sociedade capitalista.

De facto, as sociedades capitalistas democráticas concedem o reconhecimento legal à igualdade e à liberdade de todos os cidadãos perante a lei e ao direito de cada indivíduo de exprimir livremente as próprias ideias. No entanto, a desigualdade económica reduz a igualdade e a liberdade do indivíduo a um estatuto puramente *formal*, uma vez que os cidadãos de tal democracia se encontram divididos numa minoria de ricos e numa massa de trabalhadores relativamente pobres, e visto que a pobreza priva a massa dos trabalhadores da possibilidade de desfrutação real das liberdades reconhecidas pela lei² e do exercício efectivo do direito de exprimir publicamente as suas ideias.

Por outro lado, esperava-se que uma sociedade socialista restabeleceria a igualdade real e, na sua primeira fase, haveria até de suprimir as diferenças notáveis na riqueza, conferindo assim à liberdade, à igualdade e à dignidade humana todo o seu significado. Em semelhante sociedade, a exploração seria abolida, a produção seria objecto de planificação racional e a supressão da produção para o mercado haveria de reafirmar a natureza qualitativa da relação entre os seres humanos e as coisas ou os outros seres humanos, tornando-se assim possível a semelhante sociedade levar a cabo uma síntese, a nível superior, dos elementos positivos das três grandes formas de sociedade que a tinham precedido:

² Anatole France fez uma vez esta observação famosa: A lei reconhece o mesmo direito aos milionários e *vagabundos* ou vadios de dormir debaixo das pontes de Paris.



- a) a *ausência de classes* das sociedades primitivas;
- b) as *relações qualitativas* dos homens entre si e com a natureza, que caracterizaram as sociedades pré-capitalistas;
- c) a *racionalidade* que a sociedade capitalista introduzira na maquinaria de propriedade privada e os valores de universalidade, igualdade e liberdade, intimamente associados com tal racionalidade.

Por todas estas razões, no espírito de Marx, Engels e dos pensadores marxistas que se lhes seguiram, habitava a esperança de que a revolução socialista assinalaria o fim da «pré-história» e a transição do reino da necessidade para o reino da liberdade.

Esta ordem de coisas, elaborada no séc. XIX, continuou a dominar a maior parte do pensamento socialista da nossa época. No entanto, depois de 1917, a existência, primeiro de um Estado apenas, em seguida de vários outros (todos dotados de carácter socialista, de que se ufanam a nível ideológico, embora no plano político e social funcionem concretamente dentro do quadro de uma realidade muito complexa), pôs em destaque uma maior ou menor discordância entre, por um lado, a realidade social, económica e política das sociedades ou Estados em questão e, por outro, a acima mencionada superestrutura ideológica. Além disso, a resolução de tal discordância deveria figurar como uma das tarefas prioritárias de uma filosofia socialista viva, que procura actuar nas áreas de pensamento em que a compreensão da realidade e a desmistificação de todas as ideologias se encontram mais avançadas.

A discordância entre a realidade e a ideologia não é nova, nem surpreende. Grandes movimentos sociais e políticos desenvolveram quase sempre concepções um tanto simplificadas do futuro e das possibilidades de realizar os valores que os inspiravam. Quase sempre, depois de conseguida a vitória e de se ter descoberto que a realidade social era mais confusa e complexa do que se previra, houve líderes



que se adiantaram para tirar vantagens da situação e assegurar que ela correspondia exactamente ao que os revolucionários tinham desejado e antevisto.

Mas, os pensadores progressistas procuraram sempre marcar as distâncias que separavam tais afirmações da realidade, desmantelar o mecanismo que tornou possível a transformação de uma ideologia revolucionária em «ideologia» apologética, e restabelecer a harmonia entre o pensamento e a realidade que é a única capaz de revestir o primeiro de carácter verdadeiramente progressista. Foi essa, entre outras, a função que Marx e Engels levaram a cabo a respeito dos ideólogos da classe média triunfante e tal é certamente a função que todos os pensadores, que desejam conservar eficaz e vivo o legado dos grandes fundadores do marxismo, têm de cumprir na sua relação aos:

- a) apologistas dos novos Estados socialistas que nasceram de revoluções anticapitalistas;
- b) apologistas das sociedades capitalistas ocidentais, que estão a sofrer uma evolução; e
- c) apologistas das sociedades do «Terceiro Mundo».

Eis porque nos defrontamos agora com uma tarefa urgente — a de nos libertarmos de todos os slogans que atravancam a vida política, o pensamento e a teoria do movimento socialista, a fim de sermos capazes de regressar ao tipo de análise da evolução social e política do mundo, após 1917, que seria positiva e exacta. No interior do quadro desta tarefa, gostaria de levantar aqui, se bem que de modo muito esquemático, um problema que me parece de particular importância.

Se compararmos as análises que Marx nos deixou com a evolução real das sociedades capitalistas e socialistas desde, respectivamente, o final do séc. XIX e 1917 até agora, descobrimos que semelhante comparação exige duas *correções* muito importantes as quais, embora ao nível da



teoria possam parecer do tipo de fácil integração no corpo geral da filosofia marxista, requereriam na *prática* consideráveis mudanças nos objectivos e perspectivas da acção socialista.

Cada uma das duas correcções diz respeito ao problema das relações entre a realidade social e os valores humanistas, nas sociedades capitalistas do Ocidente e também nas sociedades que revestem carácter socialista.

Começemos, portanto, por referir-nos à primeira das duas mais importantes análises das sociedades capitalistas que Marx nos deixou:

a) a teoria do feiticismo dos objectos ou, para empregar a correcção terminológica anteriormente introduzida por Lukács, da sua reificação; e

b) a teoria da pauperização progressiva do proletariado e da evolução necessária para a tomada de consciência do seu papel revolucionário.

A primeira das duas teorias demonstrou ser, não só válida, mas muito mais importante em toda a compreensão da evolução do mundo capitalista no séc. XX do que alguma vez suspeitariam os teóricos marxistas antes de 1917. A segunda, no entanto, tornou-se obsoleta e foi até mesmo desmentida pela evolução real de uma sociedade, cujos aspectos estruturais essenciais se modificaram.

Apesar da sua ortodoxia, Lenine viu-se caracteristicamente obrigado, a fim de ter em conta a realidade social e política do seu tempo, a acrescentar duas noções muito importantes às análises de Marx:

a) que a evolução espontânea do proletariado não leva à criação de uma classe revolucionária, mas de sindicatos; e

b) que existe, no Ocidente, uma categoria do proletariado que varia na sua importância numérica, mas constitui uma «aristocracia da classe operária», a qual se encontra



integrada na sociedade capitalista e fornece as bases sociais ao movimento reformista.

As observações de Lenine, que têm de elucidar-se e desenvolver-se antes de conseguirmos compreender a evolução que teve lugar na primeira metade do séc. XX³, há que acrescentar umas quantas observações sobre as transformações que o capitalismo ocidental sofreu, desde o fim da II Guerra Mundial.

Não há agora espaço para desenvolver com maior extensão estas ideias, por isso, tenho de limitar-me a observar que, como a revolução que os marxistas ortodoxos tinham aguardado, e graças à experiência adquirida na grande crise económica de 1929-33 e ao impulso da expansão do poder económico e, por consequência, militar da URSS e de todo o bloco socialista, o mundo capitalista desenvolveu presentemente instrumentos cada vez mais satisfatórios para a auto-regulação económica, os quais lhe permitem evitar em larga medida as crises estruturais de superprodução. O resultado, nas nações industrializadas do Ocidente, foi não só uma grande expansão das forças produtivas, mas também um padrão cada vez mais alto de vida para a maioria da população, incluindo a classe trabalhadora.

Naturalmente, uma economia socialista tem a possibilidade de expandir a produção e de intensificar ainda mais depressa o bem-estar da população, mas até agora isso não se provou de modo inequívoco e, em todo o caso, a acção socialista nas sociedades industriais do Ocidente já não pode basear-se na premissa da pauperização crescente do prole-

³ O proletariado do mundo ocidental tem algumas *camadas sociais essencialmente reformistas*, fenómeno que parece atribuir-se ao facto de a fracção da classe trabalhadora ocidental que escapou, graças à existência de mercados coloniais e à acção sindical, ao processo de pauperização previsto e esperado por Marx, ter sido muito mais vasta do que Lenine pensara.



tariado e na sua *necessária* transformação em força revolucionária.

Nestas circunstâncias, tais sociedades começam agora a seguir uma evolução social, económica e política diferente da que Marx havia predito, com outras perspectivas e outros perigos.

Nas referidas sociedades, os trabalhadores já não se vêem *necessariamente* compelidos pela crescente pauperização a escolher a via do socialismo. Um mundo verdadeiramente socialista poderia e, na verdade, será capaz de proporcionar certas vantagens económicas e a intensificação do bem-estar. No entanto, é impossível esperar deles uma inevitável tomada de consciência, como haviam pensado os teóricos marxistas do séc. XIX. Em tais sociedades, a luta entre o capitalismo e o socialismo converte-se na luta pelo domínio sobre a consciência de classe dos trabalhadores e da população como um todo. Além disso, é particularmente importante que a infraestrutura, longe de coadjuvar as forças do socialismo em semelhante luta, como Marx e os marxistas tradicionais tinham julgado, actue antes em favor da integração na ordem social existente, uma vez que as transformações económicas há pouco mencionadas determinaram uma evolução social e psicológica muito profunda.

A evolução da sociedade capitalista ocidental confirmou, porém, em determinado nível, a análise de Marx numa amplitude mais ampla do que alguma vez tinham visionado os pensadores marxistas do séc. XIX, isto é, nos termos das teorias de Marx do feiticismo dos objectos.

Marx demonstrou até que ponto o aparecimento do mercado reduz todos os valores transindividuais a algo meramente implícito, ao eliminá-los da consciência e ao reduzi-los progressivamente ao aspecto fenomenológico e quantitativo de duas novas propriedades dos objectos inertes: o valor e o preço que transformam as coisas em mercadorias. Marx, e especialmente Lukács depois dele, insistiram com energia no carácter passivo que o desenvolvi-



mento da reificação impõe à vida e ao comportamento dos indivíduos submetidos às leis económicas de um mercado, que adquirem as características de um poder quase-natural.

Por outro lado, o desenvolvimento da produção para o mercado criou agora, pela primeira vez na história, os fundamentos para a inserção de novos valores dentro da vida social e para o seu subsequente desenvolvimento, valores que incluem a igualdade, a liberdade e a tolerância⁴, que contribuam grandemente para a constituição do humanismo ocidental.

Finalmente, porém, a passagem de uma sociedade artesanal que produz para o mercado a uma sociedade capitalista industrial, que envolve tantas desigualdades económicas e a organização da produção numa base hierárquica dentro da fábrica, enfraqueceu os valores do individualismo humanista, na sua aplicação e na sua natureza intrínseca. Quanto à aplicação, foram eliminados da produção e limitados à esfera do mercado efectivo e aos campos abstractos e periféricos do direito e da política. Quanto à natureza, possuem carácter puramente formal, que substituiu o seu conteúdo real anterior.

⁴ Penso que a oposição entre *tolerância* e *liberdade de pensamento e expressão* constitui uma das principais diferenças entre o humanismo da classe média e o humanismo socialista.

O verdadeiro termo *tolerância* implica, de facto, certo grau de indiferença ao erro. Nascido na esfera da crença e da fé religiosa, corresponde ao carácter inevitavelmente ateu e racionalista da classe média ascendente e, portanto, a uma ordem económica e social que suprimira os valores transindividuais. A classe média racionalista ou empírica clássica torna-se tolerante em matéria religiosa porque, aos seus olhos, a fé perdera a sua importância e realidade efectiva.

Um humanismo socialista que implica, por outro lado, o *direito de cada homem exprimir livremente as próprias convicções*, exclui semelhante indiferença às opiniões dos outros e pressupõe um esforço comum e permanente para encontrar a verdade e conseguir o acordo através da discussão livre, franca e aberta.



Por mais difícil que seja contestar a validade destas análises, temos contudo de admitir que nem Marx nem Lukács conseguiram ver, nas sociedades por eles analisadas, até que ponto uma área de actividade individual podia ainda fornecer uma estrutura, visto que a consciência individual se mantinha, como resultado da mera existência do mercado liberal (e, mais tarde, de um mercado monopolista sujeito a uma intervenção estatal muito limitada). O desenvolvimento do imperialismo monopolista, sobretudo após a II Guerra Mundial, e as intervenções maciças do Estado encontravam-se intimamente relacionados com o aparecimento de mecanismos auto-reguladores que, na realidade, eliminaram toda a função de responsabilidade do indivíduo na produção e no mercado, esvaziando assim a consciência do indivíduo de todo o conteúdo autónomo ou imanente e provocando um grau de passividade que até mesmo o teórico mais pessimista dos primeiros anos do nosso século só com muita dificuldade teria imaginado⁵.

A crescente passividade da população cria naturalmente uma situação muito perigosa para a cultura, em especial para a cultura humanista. Revela-se no constante enfraquecimento do interesse por tudo o que fica além do objec-

⁵ Tais realidades são expressas tanto pelos escritores mais importantes do nosso tempo, de Kafka a Beckett, Ionesco, Robbe-Grillet, Adamov e mesmo Sartre (em *A Náusea*) e Camus (em *O Estrangeiro*), como também por sociólogos a quem o marxismo é estranho como David Riesman, ao observar, por exemplo, a passagem de uma sociedade introdirigida para uma sociedade extrodirigida. Naturalmente, seria possível assinalar o mesmo fenómeno através do estudo da evolução da arte moderna. Erich Fromm, numa brilhante observação, sublinhou fenómeno idêntico na sua contribuição aos debates do Congresso de Dubrovnik, ao declarar que primeiro houvera pessoas que viajaram para aprender e assim difundir o seu conhecimento, depois, turistas com as suas câmaras fotográficas, ao passo que agora apenas temos câmaras que viajam acompanhadas por turistas para as servir.



tivo das necessidades de consumidor do indivíduo ou da sua unidade familiar; ao mesmo tempo, melhora progressivamente o seu padrão de vida, contribuindo assim tudo para a integração plena dos trabalhadores na sociedade existente e impedindo a sua evolução para o socialismo.

Em tal situação, os socialistas devem formular um programa orientado para a conquista do poder a fim de influenciar a consciência dos indivíduos ao nível das superestruturas e no seu pensamento político, social e cultural. Há duas alternativas possíveis que os trabalhadores têm de escolher, consciente ou implicitamente, no mundo ocidental contemporâneo. Podem escolher uma sociedade tecnocrática que outorga os poderes de decisão a uma minoria muito restrita de tecnocratas, capazes de assegurar um padrão de vida sempre crescente à grande maioria da população, mas que ao mesmo tempo a conduzirá, se não necessariamente, pelo menos de maneira provável, a um mundo desumanizado em que as possibilidades culturais se encontram reduzidas a um escasso mínimo. Ou então, podem optar por uma sociedade socialista e democrática, igualmente capaz de assegurar um nível de bem-estar igual ou mesmo superior, e que também e acima de tudo garantiria o desenvolvimento do sentido da responsabilidade individual no seio da população total, de modo a criar os fundamentos sociais e económicos para o desenvolvimento da sua vida espiritual e cultural.

Todo o problema se pode reduzir a fazer compreender aos assalariados que a via da conveniência e do egoísmo leva provavelmente à integração, mas que os seus interesses e os das respectivas famílias deveriam inspirá-los a nadar contra esta corrente, a fim de salvarem a própria dignidade e os grandes valores culturais herdados do passado.

Em conclusão, posso apenas mencionar brevemente a transformação muito importante que situação tão nova implica ao nível dos objectivos e perspectivas políticas. Parece evidente que a supressão da pauperização absoluta,



a criação de mecanismos de auto-regulação económica e a indiferença, a passividade e a integração progressivas da população como um todo contribuíram para destituir o programa tradicional de uma revolução socialista ou proletária do seu valor prático e das suas oportunidades políticas de sucesso.

Eis porque, nas sociedades capitalistas do mundo ocidental, o único programa socialista realista é hoje um programa de reformas⁶ estruturais, que analisaria a situação

⁶ Comecei por escrever «reformistas», mas as discussões com diversos socialistas, sobretudo italianos, fizeram-me ver que semelhante conceito se prestaria a confusão. O significado das palavras depende do contexto em que se empregam. No pensamento socialista da primeira metade do séc. XX, houve discussões acerca dos dois conceitos de *reforma* e *revolução*; o primeiro indicava sobretudo o ajustamento de pormenores mais ou menos importantes no interior do regime capitalista; o segundo, a instauração de uma sociedade socialista através da guerra civil, da conquista do poder pelos partidos proletários e do estabelecimento da ditadura do proletariado que, entre outras coisas, socializaria os meios de produção. Mas, agora, refiro-me a um terceiro conceito, que não pode identificar-se com nenhum dos anteriores.

O novo conceito é a ideia de uma transição para a gestão dos trabalhadores, que só é possível levar a cabo progressivamente em diversos sectores. Implica a possibilidade de conflitos mais ou menos agudos, embora não necessariamente uma guerra civil ou uma transformação sincrónica da sociedade como um todo, que preceda tais mudanças económicas. Semelhante transição poderia naturalmente lançar determinada nação na guerra civil, mas seria também possível efectuar-se noutras nações sem esse preço.

No plano real, semelhante processo é, nas suas linhas gerais, análogo à transformação da sociedade feudal na sociedade capitalista, transformação económica gradual, por vezes acompanhada pela guerra civil (na Inglaterra e na França), mas realizada noutras nações sem qualquer revolução violenta. Tal transformação pode, portanto, chamar-se *reforma* ou *revolução*, mas o termo não terá em nenhum dos casos o significado que teve na literatura marxista da última parte do séc. XIX e da primeira parte do séc. XX.



com claridade e sem qualquer hesitação ou escrúpulo, de maneira a levar os trabalhadores a compreender que é do seu pleno interesse exigir, em primeiro lugar, o direito ao controlo e, em seguida, também à gestão das suas fábricas. Só estes direitos lhes poderiam assegurar, além das vantagens económicas, que variam na importância, a participação e responsabilidade efectivas nas grandes decisões da vida económica, social e política, e a oportunidade para desempenhar uma parte activa no desenvolvimento de uma cultura verdadeiramente humanista.

Obtemos assim o conceito de uma via para o socialismo e análoga à que a classe média seguiu na sociedade feudal. Ao longo de semelhante via, as transformações económicas, embora derivadas do conflito, seriam graduais e pacíficas e precederiam uma potencial revolução política — que deixa de ser inevitável em todos os casos, como bem o demonstra a subida ao poder da classe média na Alemanha do séc. XIX.

II

Se agora abordarmos o outro lado da nossa análise, vemo-nos forçados a observar que a evolução das sociedades com carácter socialista demonstrou também ser extremamente complexa e, acima de tudo, diferente do que fora antevisto ou predito de maneira necessariamente esquemática e sumária pelos criadores do marxismo.

As diferenças entre tais predições e a realidade são numerosas, mas este facto não deve surpreender ninguém, porque não há teórico nenhum, por maior que seja, que consiga ir além de um esquema muito sumário e geral da realidade, sem a ajuda da experiência empírica e concreta. No entanto, a este respeito não surge problema de maior, na medida em que semelhante esquema da realidade, por muito geral que se afigure, corresponde à estrutura essencial da realidade.



Como antes se disse, a filosofia de Marx, Engels e dos marxistas que os seguiram, anunciou uma sociedade socialista e, antes de mais, comunista do futuro, a qual, graças à socialização dos meios de produção e ao estabelecimento da produção planificada, traria consigo as qualidades positivas das três grandes formas da organização social, características do que os marxistas por vezes chamaram a «pré-história da humanidade», a saber:

a) *a supressão das classes sociais e da exploração do homem pelo homem*, que a humanidade já conhecera nas sociedades primitivas, embora a um nível de *extrema pobreza*;

b) *o carácter qualitativo e ainda não reificado das relações inter-humanas entre o homem e a natureza* que caracterizaram, de maneira *bárbara e injusta*, as formas pré-capitalistas e essencialmente tradicionais da organização da produção e distribuição;

c) as duas grandes contribuições da produção para o mercado e sobretudo da produção capitalista:

1. *a organização racional da produção* e o rápido desenvolvimento da produtividade que ela origina e assegura; a sociedade capitalista introduziu esta racionalidade nos seus empreendimentos industriais, mas não nas relações entre eles ou na produção como um todo, ao passo que a sociedade socialista do futuro se destinava a estender a aplicação da racionalização a todo o campo de produção de objectos; e

2. *os valores humanistas*, nascidos e desenvolvidos na sociedade ocidental, paralelos ao aparecimento e ao desenvolvimento da produção para o mercado, sobretudo os valores de universalidade, igualdade, liberdade individual e, como parte do último, liberdade de expressão.

É evidente que uma sociedade fundada na verdadeira comunidade e na liberdade real se realizaria pela primeira



vez na história como resultado da aplicação simultânea dos seguintes princípios: a abolição da exploração, a supressão das distinções de classe, o estabelecimento de relações qualitativas entre os homens e a natureza, a organização racional da produção e, juntamente com uma grande expansão da produtividade, o estabelecimento da universalidade, da igualdade e da liberdade real.

Esperou-se que a sociedade socialista restauraria e desenvolveria ainda mais os valores do humanismo ocidental, uma vez que não só os despiria do carácter meramente formal através da supressão de toda a exploração e das distinções de classe, mas os religaria de maneira orgânica a uma comunidade verdadeiramente humana e plenamente consciente dos valores transindividuais, que se veriam por fim libertos dos pesados impedimentos que a pobreza e a exploração tinham imposto sobre os períodos pré-capitalistas da história.

Ao concluir o presente estudo, gostaria de mencionar a importância, na teoria e na doutrina, da experiência jugoslava, embora tenha sido empreendida num país relativamente pequeno. Procurando reagir contra a centralização burocrática ou estalinista, a Jugoslávia integrou no pensamento socialista *a descoberta de que a socialização dos meios de produção não implica necessariamente, como Marx e outros marxistas posteriores pensaram, a planificação centralizada integral e a supressão do mercado.*

A grande realização da Democracia Socialista Jugoslava, *a autogestão dos trabalhadores*, constitui o meio de assegurar uma democracia efectiva. Garante igualmente uma considerável socialização da propriedade dos meios de produção, possibilitando a supressão da exploração do homem pelo homem e, em todo o caso, parte considerável das manifestações de reificação. Ao mesmo tempo, assegura a manutenção da produção para o mercado, que formam a base para o desenvolvimento real e autêntico da «liberdade», sobretudo da liberdade de expressão.



A autogestão dos trabalhadores parece-me ser o único fundamento possível para um programa verdadeiramente socialista, no mundo contemporâneo. O carácter da autogestão e a via para a atingir dependerá, naturalmente, de se o ponto de partida é uma sociedade capitalista com democracia formal, um sistema ditatorial como o de Espanha, uma sociedade socialista com planificação centralizada ou a sociedade de um país em vias de desenvolvimento. E deve tomar-se em consideração que a manutenção do mercado, mesmo se acompanhada pela supressão da propriedade privada dos meios de produção, é muito capaz de causar importantes dificuldades, que só poderão resolver-se após a realização de sérios estudos empíricos e teóricos.



O SOCIALISMO É UM HUMANISMO

LÉOPOLD SENGHOR

Léopold Sédar Senghor, Presidente da República do Senegal, arquitecto da independência senegalesa e líder do Partido da Federação Africana e da União Progressista Senegalesa, ajudou a fundar a África e a União Malgaxe e o ulterior e mais vasto agrupamento de nações africanas pró-ocidentais no bloco de Monróvia. É autor de cinco volumes de poesia e editou a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* e *Do Socialismo Africano*.

Nos respectivos programas dos nossos partidos, todos costumávamos proclamar a nossa adesão ao *socialismo*. Era uma coisa boa, mas não chegava. Na maior parte das vezes, contentávamo-nos com fórmulas estereotipadas e aspirações vagas a que chamávamos *socialismo científico*, como se o socialismo não significasse um retorno às fontes originais. Acima de tudo, precisamos de fazer um esforço para repensar os textos básicos à luz das realidades Negro-Africanas. Consideremos, em primeiro lugar, a questão principal.

O antifederalistas acusam-nos de ser ateus, «marxistas», e de proscrevermos a religião. Isto sabe a propaganda. Será possível integrar os valores culturais Negro-Africanos, especialmente os valores religiosos, no socialismo? Devemos responder à pergunta de uma vez por todas com um *sim* inequívoco.

Não somos «marxistas» no sentido que hoje se dá à palavra, na medida em que o marxismo se apresenta como metafísica atea, como visão total e totalitária do mundo,



como *Weltanschauung*. O próprio Marx disse uma vez: «Cá por mim, não sou marxistas. Somos *socialistas*. Por outras palavras, não excluiremos Marx ou Engels das nossas fontes; partiremos tanto das suas obras como das dos socialistas utópicos» e acrescentaremos a estas fontes as obras dos seus sucessores e comentadores. Mas, reteremos apenas o método e as ideias: o método, para nos ajudar a analisar a nossa situação; as ideias, para nos ajudarem a resolver os nossos problemas.

Começaremos com Marx e Engels. Sejam quais forem as suas limitações, insuficiências ou erros, eles revolucionaram mais do que ninguém o pensamento político e económico do séc. XIX. As consequências de tal revolução são ainda visíveis no séc. XX. Até os homens da Igreja não podem negar as contribuições de Marx e aceitam os seus valores positivos. E, após a libertação, foram talvez os que mais contribuíram para a compreensão de Marx — pelo menos em França. Como prova do que precede, tenho apenas de citar dois marxistas franceses. «Um paradoxo final» — escreveu Henri Lefebvre, o «mestre marxista» na França — é que «as obras mais importantes sobre o marxismo recentemente publicadas são assinadas por Jesuítas». E Lucien Goldmann, referindo-se aos mesmos volumes, observa que eles «constituem no momento a principal contribuição francesa ao estudo do marxismo». Tenho sobretudo gosto em chamar a vossa atenção para o livro do Padre Bigo, de título *Marxisme et Humanisme*¹. Tem o mesmo título que um dos meus artigos anteriores, publicado em *La Revue Socialiste*².

¹ Henri Lefebvre, «Le Marxisme et la pensée française», e Lucien Goldmann, «Propos Dialectiques», in *Les Temps modernes*, N.º 137-38 (Julho-Agosto, 1957).

² Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1953), e Léopold Senghor, «Marxisme et Humanisme», *La Revue Socialiste*, Março, 1948.



Tomaremos como ponto de partida as ideias e a teoria ou teorias de Marx. Os conceitos económicos e o vocabulário tira-os Marx dos seus predecessores. Sem dúvida, mostra-se interessado pela estatística que então se encontrava ainda pouco definida, mas cita factos e números sem os verificar ou criticar. Mais que as próprias coisas, é a relação do homem com os outros homens e com as coisas que o interessa. Surge como o verdadeiro fundador da sociologia. Segundo uma expressão famosa, o seu objectivo é «penetrar na totalidade real e íntima da relação de produção na sociedade burguesa». O facto é que Marx veio à economia através da filosofia, desviando-se de Hegel, de quem tirou a teoria da *alienação*, e de Feuerbach, que lhe ensinou a importância da *praxis*. A sua sociologia funda-se na teoria geral da alienação, que ele desenvolve através das teorias particulares do *valor* e do *capital*. Tomarei o último como meu ponto de partida.

Para Marx, a mercadoria é a forma elementar da riqueza nas sociedades de tipo capitalista; toda a mercadoria possui dois valores: *valor de uso* e *valor de troca*. O valor de uso de um objecto radica nas necessidades humanas: «determinado pelas propriedades da matéria da mercadoria, não existe sem ela»³. É o suporte material do valor de troca. Numa economia capitalista — isto é, uma economia de mercado financeiro — o valor de troca substitui o valor de uso e torna-se o *valor* em si; «é pois unicamente a quantidade de trabalho socialmente necessário, ou seja, o trabalho socialmente necessário à produção dum valor de uso qualquer, que determina o seu valor»⁴. Tal é a teoria do valor do *trabalho*. Por outras palavras, no seio de uma economia patriarcal e comunitária, as mercadorias nascidas

³ Karl Marx, *Capital*: Vol. I: *Processo da Produção capitalista*. Aqui cita-se *O Capital* (Edição popular), Lisboa, Edições 70, 1974, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 22.



das necessidades humanas permanecem nas mãos dos homens. Numa economia de mercado, as mesmas mercadorias subtraem-se à determinação consciente dos homens, encontram-se sujeitas à lei monetária da troca e estabelecem entre si relações objectivas. O mundo das coisas substitui e domina o mundo dos homens. Os seres humanos separam-se da natureza e uns dos outros. Ingressaram no mundo do *capital*.

O capital não pode identificar-se com os meios de produção. Estes também existiam na comunidade patriarcal. O capital são os meios de produção monopolizados por uma minoria de homens. Para Marx, o capital vai ainda além disto. É uma ideia que toma vida e se personifica, uma vontade consciente e implacável que incarna numa força monstruosa. É o dinheiro, cujo objectivo final é fazer dinheiro. O objectivo não é satisfazer as necessidades humanas, nem sequer as necessidades animais — alimento, vestuário, habitação — mas sim apoderar-se da mais-valia do trabalho do operário. Entra aqui em cena a teoria da *mais-valia*.

O valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho necessária para a sua produção. Normalmente, semelhante valor deveria corresponder ao número de horas necessárias para produzir a mercadoria; numa economia humana, deveria corresponder ao número de horas necessárias para garantir a subsistência ao trabalhador e à sua família — a vida material e espiritual. Suponhamos que é cinco o número de horas. O capitalista teria de pagar ao trabalhador com base nas cinco horas. No entanto, apesar de lhe pagar nesta base, fá-lo trabalhar oito horas, mas o valor das três horas adicionais vai para o patrão e não para o trabalhador. É esta mais-valia que, segundo Marx, permite a «acumulação do capital», a *capitalização*. O patrão poderia objectar que assumiu os riscos e forneceu os meios de produção. O socialista replica que o investimento se encontra amortizado ao fim de alguns anos, ao passo que a mais-valia persiste indefinidamente. Mas, talvez não seja



este o argumento essencial. A teoria geral de Marx é *macro-económica*. O objecto da sua consideração é a totalidade dos trabalhadores e a totalidade dos capitalistas, que elimina a ideia de risco.

À luz destas análises, podemos agora explicar a teoria geral da *alienação*, que lhes está subjacente. A teoria da alienação não se discute em *O Capital*, mas nas obras filosóficas de Marx e num manuscrito publicado postumamente, com o nome de «*Trabalho alienado*». Sem as obras de juventude de Marx, seria difícil compreender *O Capital*.

Para Marx, o homem revela-se essencialmente como um *artista produtivo*. Eis o que o distingue do animal. Ambos se encontram situados na natureza, ou melhor, ambos são produtos da natureza — geografia e história — e realizam as suas potencialidades em e através da natureza, que lhes é dada desde o princípio como um mundo inorgânico, objectivo. O animal não transforma a natureza; extrai dela *naturalmente* «os meios imediatos de subsistência», no sentido de que é movido pelo instinto. Não procura ir além da satisfação das necessidades materiais.

Embora, por outro lado, o homem se realize *na* natureza, é ainda *através* da natureza. Não se submete passivamente às forças produtivas da natureza, actua sobre elas:

[O animal] «produz unicamente sob a pressão da necessidade física imediata, enquanto que o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade... O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objecto; deste modo, o homem constrói também em conformidade com as leis da beleza»⁵.

⁵ Karl Marx, «Trabalho alienado», em *Escritos de Juventude*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1975, pp. 136-137.



O homem realiza-se como homem só através da realização da natureza, transformando-a à sua medida e tornando-se *criador* de cultura, de civilização.

O homem, portanto, tem direitos — sobre a sua actividade enquanto produtor consciente, sobre o «dispêndio de trabalho» e sobre os objectos que produz. No sistema capitalista, porém, o homem sofre uma dupla alienação e dupla frustração, pelo facto de vender ao capitalista a sua «força de trabalho», que constitui a fonte de todo o bem humano. O produto do seu trabalho é arrebatado ao produtor, sob a forma de mais-valia, para aumentar o capital. «A realização do trabalho surge de tal modo como desrealização que o trabalhador se invalida até à morte pela fome»⁶. A alienação não reside apenas no produto; encontra-se na própria produção que, pelo seu carácter humano, deveria ser uma actividade *livre*. No sistema capitalista, a produção impõe-se ao produtor a partir de fora. «É trabalho forçado». Não constitui a satisfação da necessidade interna de criação, «mas o meio de satisfazer necessidades externas» ao homem. «É a própria energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal — e o que é a vida senão actividade? — como uma actividade dirigida contra ele, independente dele, que não lhe pertence. Tal é a *auto-alienação*, em contraposição com a acima referida alienação da coisa»⁷.

Alienado de si próprio, o produtor assalariado, por detrás do anteparo da produção objectiva, torna-se estranho aos outros homens. No aspecto da passividade, é dominado pelos seus produtos; no aspecto da actividade, pelo patrão, a quem os produtos pertencem. O homem transformou-se em lobo para o homem. Mas, a alienação afecta por sua vez o patrão, que traição a sua natureza humana. Torna-se cada vez mais parasita, deixando ao técnico o papel de

⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁷ *Ibid.*, p. 135.



pensador e de inspirador, que ele próprio gostaria de desempenhar. Destroí, assim, a harmonia natural das pessoas e das coisas.

Como impedir a mútua alienação e, *mutatis mutandis*, readquirir o equilíbrio natural da economia patriarcal? Temos agora de referir-nos em especial a Engels, que frequentemente é mais claro que Marx, embora também menos profundo. Antes do estabelecimento do capitalismo, as forças produtivas — quer dizer, os instrumentos de produção — eram fracos. Pertenciam, quer ao indivíduo, quer à família, no quadro da cooperação familiar. Pouco a pouco, a fábrica substituiu os instrumentos individuais. O trabalho, outrora individual ou cooperativo, torna-se colectivo, enquanto as forças produtivas e os produtos permanecem individuais e se mantêm a propriedade individual.

Eis o desequilíbrio que infringe as leis naturais e aliena ao mesmo tempo o trabalhador e o patrão. A alienação do burguês embala-o e fá-lo dormir em vez de o acordar, mas em contrapartida o proletariado, mais profundamente alienado, está consciente da sua miséria física e moral. Daqui, o antagonismo de classes, exacerbado pela acumulação do capital e pelas depressões periódicas, e que clama pela solução revolucionária. Inelutavelmente, o proletariado conquistará um dia o poder político e estabelecerá a sua «ditadura».

«Na realidade — escreve Marx — pertence ao materialista prático revolucionar o mundo existente, atacar de maneira prática e transformar as condições». Trata-se de restituir às forças produtivas e aos produtos a sua natural apropriação que; no sistema de trabalho colectivo, só pode ser colectiva. Assim se restaurará o equilíbrio natural. O homem deixará de ser dominado pelos seus produtos e estabelecerá sobre eles o seu domínio. Instaurará uma organização planificada, racional, da produção. Só deste modo actuará na natureza, em vez de por ela ser manipulado. Então, a totalidade dos objectos produzidos pelos homens segundo a capa-



cidade de cada um reverterá para a totalidade dos homens, em conformidade com as necessidades de cada indivíduo. E o homem descobrirá o seu lugar e o seu papel no universo. O reino da *liberdade* sucederá ao reino da *necessidade*.

Conseguimos apenas fornecer um esboço do pensamento marxiano. É difícil condensá-lo em poucas páginas, por ser muito rico e conter maior número de matizes do que os habitualmente reivindicados pelos «marxistas». Por vezes, pode até parecer contraditório. Examinemo-lo agora com um olhar crítico.

Em primeiro lugar, talvez nos interroguemos sobre se o socialismo e a economia de Marx são realmente «científicos». Sim e não. *Não*, se por científico se entender o conhecimento exacto e a formulação dos factos económicos em leis que permitem a previsão e a organização de uma economia equilibrada. *Sim*, se a ciência se define como compreensão do real, se consiste na decifração das complexidades subjacentes aos factos económicos e, sobretudo, das relações do homem a tais factos, e se o seu objectivo é revelar «a lei económica do movimento na sociedade moderna».

Por conseguinte, não devemos procurar em Marx, nem sequer em *O Capital*, uma exposição das leis económicas. Ao considerá-las como «aparências» mais ou menos contingentes, Marx não se mostrou por elas interessado. Além disso, foi até ao ponto de predizer mudanças que não tiveram lugar.

Em *Conflit du Siècle*, Fritz Sternberg analisou quase todas as transformações na realidade económica, social e política que ocorreram desde a publicação de *O Capital*. (Foram catalogadas por outros escritores). As transformações são importantes, mas no nosso resumo das teorias de Marx, passámos por alto a sua maior parte; mencionaremos apenas umas quantas, apontando simultaneamente os recentes estudos feitos em França pelo Partido Socialista Autónomo:



1. A «luta de classes» é muito mais complexa do que Marx pensou. De facto, a classe trabalhadora não é uma realidade simples. Além disso, está a diminuir, enquanto diversas categorias de trabalhadores assalariados com interesses dissemelhantes estão a aumentar.

2. Os camponeses, que Marx considerara como mais ou menos impérvios ao fermento revolucionário e votados «à estupidéz da vida rural», desmentiram tal juízo, nos países subdesenvolvidos.

3. A teoria da concentração capitalista não se deduziu a partir dos factos. Pelo contrário, o número das pequenas e médias empresas continua a crescer nos países europeus ocidentais.

4. Embora as crises económicas periódicas não tenham cessado, estão a tornar-se mais raras e é impossível prever racionalmente um cataclismo geral que ponha fim ao sistema capitalista, que procura adaptar-se à evolução económica e social.

5. O «Socialismo» não triunfou nas nações industrializadas da Europa Ocidental, como Marx predissera, mas nas nações subdesenvolvidas da Europa Oriental e da Ásia.

Devido à excessiva simplificação da teoria da «luta de classes» — a tradução mais precisa de *Klassenkampf* seria «guerra de classes»⁸ — Marx exagerou o papel do determinismo das coisas e minimizou a liberdade do homem e o poder de organização do Estado capitalista. Graças à actividade trade-unionista e a uma classe média mais esclarecida, o Estado capitalista, através de uma política de intervenção e de organização racional, conseguiu reduzir progressivamente a mais-valia. Reduzida a uma taxa mais equitativa, a mais-valia permitiu os investimentos produtivos

⁸ Vide André Vène, *Vie et doctrine de Karl Marx* (Paris: Éditions de la Nouvelle France, 1946), p. 315.



do pós-guerra e a instituição da segurança social. Marx acolheu a legislação social; na sua opinião, ela levaria ao aumento do desemprego, ao agravamento do antagonismo de classes e, por fim, à revolução. No entanto, as reformas sociais produziram efeitos inteiramente opostos.

Poderemos ainda observar de passagem que Marx não prestou suficiente atenção ao papel das cooperativas, tal como foram preconizadas pelos socialistas utópicos. Sabemos, a partir das democracias socialistas escandinavas, que elas demonstraram o seu valor. Nos sindicatos ocidentais, a vontade de reforma substituiu a vontade de revolta. Nos países comunistas, a «ditadura do proletariado», contrária aos ensinamentos de Marx, fez do Estado um monstro onipotente, sem alma, que sufoca as liberdades naturais do ser humano e esteriliza as fontes da arte, sem a qual não vale a pena viver.

Uma palavra final sobre este ponto. No tempo de Marx, o colonialismo encontrava-se precisamente no início. Não poderia antever o seu desenvolvimento universal durante a segunda metade do séc. XIX. Referiu-se, naturalmente, «à teoria moderna da colonização»⁹, mas só no sentido etimológico da palavra. Tinha apenas em mente a colonização europeia dos Estados Unidos. Além disso, a sua teoria macro-económica e a quase cega confiança na generosidade e consciência proletárias, impediram-no de antecipar a oposição que viria a despontar entre os colonizadores dos países dominantes e os proletários dos territórios dominados. Constitui agora um lugar comum o facto de que o padrão de vida das massas europeias só foi possível elevar-se a expensas do padrão de vida das massas da Ásia e da África. A economia das nações europeias consiste fundamentalmente na venda de produtos manufacturados a altos preços e na compra de matérias primas ao mais baixo preço possível

⁹ *O Capital*, I.



aos países subdesenvolvidos. Não estou a falar dos Estados Unidos da América. O problema é diferente em relação à França, mas se os preços pagos pelas matérias primas nos países africanos são subsidiados, também não é menos verdade que os preços franceses são, de modo geral, os mais elevados na Europa. Uma coisa compensa a outra. Em suma, o proletariado europeu lucrou com o sistema colonial; por conseguinte, nunca se opôs a ele de modo real — quer dizer, efectivo.

Há aqui uma série de factos acerca dos quais nós, homens dos países subdesenvolvidos, homens inspirados pelo socialismo, temos de reflectir. Não devemos considerar Marx um economista como Keynes, mas um sociólogo e filósofo. Tal afirmação teria espantado o fundador do «socialismo científico», uma vez que se recusou a «filosofar». Não obstante, o seu pensamento permanece o de um filósofo. Para lá das «aparências» económicas, mergulha na realidade humana que as origina. À visão *factual* das coisas, Marx substitui uma profunda penetração nas necessidades humanas. O seu humanismo é novo, e novo, porque *incarnado*.

O humanismo, a *filosofia do humanismo*, mais do que a economia, constitui o carácter básico e a contribuição positiva do pensamento marxiano. Como antes dissemos, Marx não formula as leis dos factos económicos; define «a lei económica do movimento da sociedade moderna», que constitui mais uma «tendência» que uma lei. Na sua análise, avança por *postulados* e teorias que explanam os factos.

Para uma melhor compreensão da filosofia de humanismo, gostaria de retornar ao conceito marxiano de trabalho. Acrescentarei aos extractos de *«Trabalho alienado»* uma passagem de *O Capital*, uma das mais belas e profundas que Marx escreveu. Se o trabalho define o homem, o homem primitivo reduz-se ainda a *Homo faber*, só a custo distinto do animal. O seu trabalho é uma assimilação da natureza, uma transformação da natureza para satisfazer as necessidades vitais, da mesma maneira que é actividade animal.



Na medida em que actua sobre a natureza e a humaniza, o homem age «sobre a sua própria natureza», humanizando-a ao mesmo tempo. O *homo faber* torna-se *homo sapiens*; introduz no seu trabalho «a consciência e a liberdade», bem como o sentimento artístico. Distingue-se assim do animal:

«Mas, o que logo desde início distingue o mais incompetente dos arquitectos da melhor das abelhas é que o arquitecto construiu o alvéolo na sua cabeça antes de o construir na cera. O processo do trabalho acaba com a criação de algo que, ao iniciar-se o processo, já existia numa forma ideal. O que acontece não é apenas o facto de o trabalhador produzir uma mudança de forma nos objectos naturais; realiza ao mesmo tempo na natureza, que tem uma existência independente, o seu próprio objectivo, o objectivo que dita a lei às suas actividades, o objectivo a que tem de sujeitar a sua vontade. E tal subordinação não é um acto momentâneo. Aparte o emprego dos órgãos corporais, a sua vontade intencional, que se manifesta como atenção, tem de manter-se activa ao longo de toda a duração do trabalho»¹⁰.

Deste modo, embora o trabalho defina o homem, há certo tipo de trabalho que dele faz mais que um homem. O ser humano realiza toda a sua potencialidade na medida em que existe a divisão e a socialização do trabalho. Da cooptação patriarcal à fábrica, o homem cresce progressivamente em consciência e em liberdade. De dono de um utensílio, torna-se senhor do mundo. Mas, ao mesmo tempo, separa-se do mundo e de si mesmo; grandeza e miséria do homem em e por causa do trabalho. A originalidade de Marx consiste no facto de, tendo partido de postulados puramente materialistas, chegar a uma visão do homem que não cede,

¹⁰ *Ibid.*



quer em verdade, quer em profundidade, à dos maiores filósofos. Faz lembrar a visão de Pascal. Eis, pois, a contribuição positiva de Marx: uma concepção incarnada do homem, baseada nas determinações materiais e sociais do homem.

Tal concepção vai mais longe do que geralmente se admite. Em conexão com a presente ordem de ideias, remetemos o leitor para um artigo de Lucien Goldmann, «La Réification»¹¹. Goldmann diz-nos que tirou o termo de Georg Lukács. A reificação surge na análise marxiana do valor. Na sociedade capitalista, as relações mercantis substituem gradualmente as relações humanas; a consciência, nas suas formas de pensamento e de sensibilidade, tende a esvaziar-se do próprio conteúdo. As suas manifestações — religião, ética, arte e literatura — perdem o carácter real, autónomo, visto que são invadidas pelas «realidades espectrais» da economia. O *homo sapiens* torna-se *homo oeconomicus* e regressa ao estatuto de animal:

«A economia mercantil e, sobretudo, a economia capitalista, tende na consciência do produtor a substituir o valor de uso pelo valor de troca, e as relações humanas concretas, significativas, pelas relações universais abstractas entre vendedores e compradores; tende assim a substituir o *qualitativo* pelo *quantitativo* em toda a vida humana»¹².

Embora o pensamento de Goldmann apresente vários tons, não podemos aceitar plenamente a afirmação de que «na sociedade capitalista clássica, só o proletariado se encontra numa situação que lhe permite recusar a reifica-

¹¹ Lucien Goldmann, «La Réification», *Les Temps modernes*, N.º 156-57 (Fevereiro-Março 1959).

¹² *Ibid.*, p. 1449.



ção e *devolver o verdadeiro carácter humano a todos os problemas espirituais*»¹³. Como Marx demonstrou, o proletário é, de facto, vítima da maior alienação. Eis a razão por que evita o trabalho e se refugia na satisfação das necessidades animais. A sua única superioridade sobre o burguês é sentir a alienação. Se, no plano histórico, recusou semelhante alienação, foi sempre devido à iniciativa dos intelectuais burgueses menos alienados, que lhe revelaram o caminho da libertação. Sem dúvida, todo o trabalhador que reflecte sobre os problemas é já um intelectual. O mesmo acontece com os povos colonizados, que são vítimas da múltipla alienação. Foram os intelectuais — muitas vezes intelectuais europeus — que os despertaram e levaram a descobrir a sua riqueza espiritual e humana. Na verdade, — assim se deduz da análise marxiana — toda a civilização ocidental, toda a civilização da máquina e da fábrica, se encontra reificada. Veremos qual o papel que os povos colonizados devem desempenhar na luta pela *des-reificação*.

No entanto, juntamente com esta contribuição positiva e revolucionária, o humanismo de Marx apresenta um aspecto negativo. A sua fraqueza reside no facto de provir da concepção unilateral do homem e do universo, ou talvez com maior exactidão, de uma concepção equívoca. A ambição de Marx — e o seu paradoxo — foi sempre exprimir, em toda a sua obra, a dignidade do homem e as suas necessidades espirituais, sem jamais recorrer à metafísica, à ética ou à religião, nem sequer à filosofia. Ainda que lhe pese, é um filósofo. Aliás, basta reler Marx cuidadosamente para descobrir que o seu vocabulário, nas numerosas passagens líricas, é de indignação, porque baseado numa ética.

Ao fim e ao resto, em nome de quem ou de quê ousa Marx afirmar a dignidade do homem e o direito do homem à apropriação de todos os produtos do próprio trabalho? Em

¹³ *Ibid.*, p. 1465.



nome de quem ou de quê condena ele o trabalho nocturno, o trabalho infantil ou o tráfico de escravos africanos, se não for em nome de uma certa qualidade ou de algo que transcende o homem? A ciência regista factos e as suas relações; explica, não exige. Não pode passar do factual para um juízo de valor. Não subestimamos a força dos argumentos apresentados por Lucien Goldmann no artigo «Propos dialectiques» (com o subtítulo «Y a-t-il une sociologie marxiste?»). Apoiando-se em Max Adler e Georg Lukács, Goldmann mostra que o marxismo é uma *sociologia*, ao mesmo tempo saber histórico e acção, teoria e *praxis*, ciência e ética:

«A posição dialéctica de Lukács é especificamente caracterizada pela recusa de subordinar os meios ao fim, o fim aos meios, o grupo ao indivíduo ou o indivíduo ao grupo, etc. O fim, os meios, o grupo, o indivíduo, o partido, as massas, etc., sendo elementos no pensamento dialéctico, constituem uma totalidade dinâmica, dentro da qual se trata de combater, em cada situação concreta, o perigo sempre presente do primado de qualquer um deles em relação aos outros e ao conjunto»¹⁴.

Concordamos com Goldmann que a posição de Lukács restitui a «verdadeira coerência interna» à obra de Marx. Não pensamos, porém, que elimine «as supostas dualidades».

Temos agora de aplicar a Marx o método marxiano, o método histórico. A sua vida e obras revelam que ele começou por ser um filósofo, discípulo de Hegel e de Feuerbach; mais tarde, em Paris, estudou «economia, a história da revolução e o socialismo. O grande pensador Saint-Simon

¹⁴ Lucien Goldmann, «Propos dialectiques: Y a-t-il une sociologie marxiste?», *Les Temps modernes*, N.º 140 (Outubro, 1957), p. 743.



exerceu sobre ele decisiva importância»¹⁵. Dos sociólogos idealistas franceses, mais tarde denominados «utópicos», Marx herdou a preocupação pela ética. Assimilou, no sentido etimológico da palavra, a filosofia alemã e a ética francesa, ao mesmo tempo que as transformava de maneira a surgirem apenas como ténues linhas nos seus escritos, especialmente em *O Capital*.

A medida que avançou na carreira, Marx realçou cada vez mais o materialismo, os meios e a *praxis*, enquanto o pensamento filosófico e a preocupação ética das primeiras obras se atenuavam. Mas, apesar de menos acentuados e ocultos, não desapareceram de todo. Com o risco de nos tornarmos enfadonhos, podemos afirmar que se encontram subjacentes aos escritos de Marx. É possível descobrir em Marx mais do que uma filosofia e uma ética — uma metafísica, uma *Weltanschauung*, mas reconduzida de Deus para o homem, do transcendente para o *imamente*. O Padre Bigo tem razão ao falar da «ambivalência de Marx». E, numa recensão a *O Capital*, publicada no *Observer* de Stuttgart em 27 de Dezembro, 1867, Engels exprimiu-se com maior claridade: «No que respeita ao livro, temos de distinguir cuidadosamente entre as apresentações sólidas e positivas e as conclusões sugestivas que o autor delas extrai». Mais tarde, explicou:

«O mesmo já não se passa com as conclusões subjetivas do autor, como a maneira como ele imagina e propõe aos outros o resultado final do presente movimento da evolução social. Isto nada tem a ver com o que nós chamamos a parte positiva do livro. Aliás, se o espaço nos permitisse discutir este ponto, poderíamos talvez

¹⁵ Karl Kautsky, «Introduction à l'ensemble du marxisme», in Karl Marx, *Le Capital* (Paris: Alfred Costes, 1949), I, XXIV.



mostrar que aquelas fantasias *subjectivas* são refutadas pelas suas próprias exposições *objectivas*». [O itálico é de Engels].

Este comentário do mais fiel colaborador de Marx — na verdade, co-autor — não deve descurar-se. Não precisamos de adiantar mais. Na obra de Marx, há uma contribuição positiva e uma tendência *subjectiva* que a contradiz e tira conclusões discutíveis. Não é necessário rejeitar as mesmas conclusões que Engels rejeita. Na nossa opinião, o ateísmo de Marx é fruto da referida tendência *subjectiva*.

E, no entanto, em Marx, o ateísmo é profundo; impregna toda a obra, sobretudo os *Escritos Filosóficos*. É para ele fundamental. Para Marx, a total alienação do homem brota da religião, porque a religião separa o homem da natureza, da sociedade e de si mesmo, a fim de encerrá-lo num mundo abstracto, onde é impossível realizar a sua potencialidade. Na perspectiva de Marx, o acto religioso constitui o acto mais absoluto de *desumanização*. Em apoio desta contenda, poderíamos citar numerosas passagens; citarei apenas a famosa sentença — «A religião é o ópio do povo». No entanto, segundo as aparências em contrário, o ateísmo não é necessário à «parte positiva» da obra de Marx. Nalguns dos escritos, chega até ao ponto de recusar a sua «mediação».

Historicamente, o ateísmo de Marx pode explicar-se pelo ambiente familiar e por razões da *praxis*. O pai foi um judeu compelido a abraçar o cristianismo. Assim, o jovem Marx conheceu apenas as práticas externas da religião; jamais a viveu. Outro facto histórico é que o triunfo do capitalismo, nos países cristãos do Ocidente, foi acompanhado por sérios desvios religiosos. O ateísmo de Marx pode considerar-se como *reacção de origem cristã contra os desvios históricos do cristianismo*, que violou a essência da religião, quando mais não seja porque a ideia de alienação era de origem religiosa.



HUMANISMO E DIALÉCTICA

MIHAÏLO MARKOVIĆ

Mihaïlo Marković tomou parte na guerra de libertação da Jugoslávia, 1941-45, antes de iniciar os estudos na Universidade de Belgrado, Jugoslávia. Obteve o grau de Doutor em Filosofia, primeiro na Universidade de Belgrado e, depois, em Londres, no University College, onde estudou sob a orientação de A. J. Ayer e escreveu uma tese sobre *O Conceito de Lógica*. Desde 1955, ensinou na Academia Sérvia de Ciências e Artes. Presentemente está à frente do departamento de filosofia e sociologia e, juntamente com outras numerosas incumbências, edita o catálogo de filosofia contemporânea para Nolit, casa editora em Belgrado. Entre os seus vários livros, temos *Formalismo na Lógica Contemporânea*, *A Teoria Dialéctica do Significado*, e *Lógica*.

1

Um dos problemas mais fundamentais na filosofia contemporânea é, na minha opinião, como fazer do humanismo uma filosofia dialéctica e da dialéctica um método humanista.

Por *humanismo* entendo a filosofia que procura resolver todos os problemas filosóficos na perspectiva do Homem, que abrange não só problemas antropológicos, como natureza humana, alienação, liberdade, etc., mas ainda todos os outros problemas ontológicos, epistemológicos e axiológicos. *Ontologia* humanista é a teoria filosófica dos objectos do mundo humano, cujas fronteiras são constituídas por todos os tipos de actividade humana, incluindo a percepção sensorial, a construção de teorias, a operação matemática com símbolos, etc., bem como as operações físicas com o corpo humano. *Epistemologia* humanista é a teoria do conhe-



cimento humano. A lógica não poderá reduzir-se à investigação de esquemas de pensamento exactos, puramente formalizados, que pressupõem uma linguagem muito mais precisa do que a habitualmente empregada nas ciências empíricas e na vida ordinária. Uma lógica humanista investigaria, além da lógica formal, as condições gerais de validade do modo de pensar que se exprime na linguagem humana real e que opera com conceitos vagos e afirmações incompletas. *Axiologia* humanista é a teoria dos valores concretos, historicamente dados e variáveis — e não de certos ideais e normas absolutos, transcendentais.

Semelhante aproximação humanista à filosofia exige um método filosófico que aceita a unidade de sujeito e objecto e de teoria e prática; que é histórico, sem cair no historicismo, sintético pelo facto de ter em conta os resultados da análise prévia; crítico de preferência a ideológico; e objectivo, sem a cegueira positivista pelos valores humanos e interesses práticos. O método filosófico que vai ao encontro de tais exigências é o método dialéctico desenvolvido e aplicado por Marx.

Numerosos seguidores de Marx interpretaram mal o seu método e construíram-no como uma *metodologia* mais ou menos cerrada, como *doutrina*, apoiada por múltiplos *exemplos* de ciências especiais, sobretudo das ciências naturais. Mas, para Marx, a dialéctica era primeiramente uma arma de crítica social, um meio de explicar a realidade social existente que imediatamente apontaria o caminho para a acção revolucionária. A natureza activista e revolucionária da dialéctica precisa de reavivar-se e aplicar-se aos problemas humanos da nossa época.

A filosofia humanista contemporânea encontra-se, na maior parte dos casos, metodologicamente abaixo do nível de Marx. Sofre de ecletismo metodológico, de uma aproximação abstracta e anti-histórica aos problemas do homem e, por vezes, da deliberada minimização das questões metodológicas. Semelhante situação é em parte resultado de uma



ampla revolta contra o dogmatismo estalinista, incluindo a forma dogmática de dialéctica que se encontra nos livros de texto em *Diamat* (materialismo dialéctico), na era estalinista, com as suas categorias confusas, os exemplos arbitrariamente escolhidos e a função propagandística óbvia.

Tal caricatura de dialéctica deve substituir-se por um novo exame metodológico do pensamento humanista progressista contemporâneo.

2

A dialéctica de Marx é inseparável do seu humanismo. Nos *Manuscrítos Económicos e Filosóficos*, Marx observou que a dialéctica de Hegel, da maneira como é exposta na *Fenomenologia do Espírito*, constitui essencialmente uma crítica da sociedade, embora seja uma «crítica oculta, ainda pouco clara e mistificadora». A mistificação reside no conceito de todas as formas de alienação humana — religião, riqueza, poder estatal, política, direito, vida civil — como alienação do puro pensamento abstracto, o que implica que a abolição da alienação se reduz a uma abolição no pensamento. Eis o momento negativo da dialéctica de Hegel. O momento positivo é «a compreensão, expressa no seio da alienação, da *apropriação* do ser objectivo através da superação da sua alienação». E Marx acrescenta: «É a compreensão alienada da *objectivação real* do homem, da *apropriação real* do seu ser objectivo pela aniquilação do carácter *alienado* do mundo objectivo, pela anulação do seu modo de existência alienado, assim como o ateísmo enquanto eliminação de Deus constitui a emergência do humanismo teórico e o comunismo enquanto abolição da propriedade privada é a vindicação da vida humana real como propriedade do homem — a emergência do humanismo prático»¹.

¹ «Crítica da Dialéctica e da Filosofia Geral de Hegel», in Karl Marx, *Escritos de Juventude*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 213.



O que Marx descobriu na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel ficou a ser a característica essencial do seu método. A dialéctica constitui, em primeiro lugar, um método de crítica — não, porém, uma crítica de conceitos, mas crítica das relações sociais reais; não uma crítica fictícia e mistificadora, mas real e verdadeiramente revolucionária.

A principal crítica de Marx às formas anteriores de materialismo era a sua carência de dialéctica e de uma posição humanista inicial. Segundo as *Teses sobre Feuerbach*, o materialismo considerou a realidade como objecto de contemplação e descurou assim a importância da «prática revolucionária e da actividade crítica» (Primeira Tese). Através de semelhante actividade, o homem prova a verdade dos resultados do seu pensamento (Segunda Tese), e muda as circunstâncias cujo produto ele é (Terceira Tese). A essência desta transformação é que o homem consegue apreender o mundo em todas as suas contradições, criticá-lo teoricamente e superá-lo praticamente pela remoção das suas contradições essenciais (Quarta Tese). A crítica filosófica não deveria ter por objecto a essência humana concebida como uma propriedade abstracta de cada individuo. A fim de ser concreta, tem de visar a essência humana real — que é a totalidade das relações sociais (Sexta Tese).

Eis o esboço fecundo de um método e de um programa humanistas. *Das Kapital* constitui a realização de ambos. No bem conhecido posfácio à segunda edição da obra, Marx afirma explicitamente aquilo que entende por dialéctica:

«Na sua forma mistificadora, a dialéctica tornou-se uma moda alemã, porque se afigura capaz de glorificar a realidade. Na sua forma racional, provoca a raiva e o horror da burguesia e dos seus representantes doutrinários, porque não se satisfaz com a compreensão positiva do presente estado de coisas — introduz igualmente uma compreensão da sua negação, da sua destruição necessária, porque concebe toda a forma no seu movimento e, portanto, na sua



transição, porque já não pode suportar ninguém como tutor e porque é essencialmente crítica e revolucionária».

3

Depois de Marx, a dialéctica interpretou-se sobretudo como a doutrina abstracta do método, como um conjunto de fórmulas feitas, que seria possível ilustrar através de um número sempre crescente de resultados científicos e que eram uma parte sacrossanta e invariável da ideologia. Assim, a dialéctica marxista iniciou a sua vida alienada, ideológica.

Era inevitável. Logo que o movimento operário se tornou uma organização vasta, teve de assegurar um mínimo da unidade ideológica; viu-se forçado a fixar uma *Weltanschauung* (que, em dadas condições, poderia ter sido apenas a de Marx); teve de aplicar aos princípios teóricos e metodológicos de Marx uma forma completa e rígida que o próprio Marx certamente nunca subscreveria.

Mesmo que não se tivesse transformado em elemento fundamental de ideologia, a dialéctica de Marx, como toda a grande teoria, tornar-se-ia, mais tarde ou mais cedo, tema da investigação científica.

Além da transformação da dialéctica em metodologia — condicionada quer política, quer cientificamente — era normal aguardar o ulterior desenvolvimento da dialéctica como método concreto e vivo de olhar criticamente para a realidade humana. Tal expectativa estaria de acordo com a concepção original de Marx; por outro lado, quer a realidade, quer o nosso conhecimento a seu respeito mudaram durante as oito décadas após a morte de Marx. Marx soube muito bem que o método e a teoria de um sujeito a que se aplicam são mutuamente dependentes; portanto, a aplicação do método é o seu autodesenvolvimento.

O posterior desenvolvimento da dialéctica ainda não se realizou, por diversas razões:



1) A dialéctica foi sempre um alvo favorito para os ataques dos ideólogos burgueses, que a chamaram anti-científica, especulativa, mistificadora, etc. No *Anti-Dühring*, Engels já se defrontava com o problema central de saber se os factos científicos verificam ou falsificam as leis do processo dialéctico, descobertas por Hegel e «interpretadas por Marx de modo materialista». Assim, a questão do carácter da dialéctica pôs-se de maneira unilateral, do ponto de vista da sua defesa e não do seu desenvolvimento.

2) Os sociais-democratas da direita, comandados por Bernstein, rejeitaram «o suporte dialéctico» da teoria de Marx pelas mesmas razões por que dispensaram a sua teoria da revolução e os objectivos finais do socialismo como «resíduo utópico». A atitude oportunista para com a realidade capitalista era irreconciliável com um método dirigido à radical transformação da mesma realidade. Os oportunistas encontraram igualmente uma maneira de utilizar a ciência — não, porém, para defender a dialéctica, mas para a refutar. Recorreu-se à teoria da evolução para provar que não há saltos na história, que o conceito de revolução é anti-científico e que o progresso social deriva apenas de pequenas modificações e reformas legislativas. Como reagiram a isto os marxistas ortodoxos? Em vez de desenvolver a teoria e o método marxistas nas novas condições específicas, apelaram para a lealdade a Marx.

3) As primeiras revoluções socialistas bem sucedidas levaram-se a cabo em países relativamente atrasados. Em vez de pôr em evidência o problema das relações humanas, estas revoluções centraram o interesse na tecnologia e na rápida industrialização. Os problemas do carvão e do aço fizeram recuar os problemas do homem. O comunismo concebia-se mais como uma sociedade rica e não tanto como uma sociedade humana e democrática, em que «o livre desenvolvimento de cada indivíduo é a condição do livre desenvolvimento de todos» (*Manifesto Comunista*).



4) Para Marx e Engels, a conquista do poder político constituía apenas «o primeiro passo na revolução operária» (*Manifesto Comunista*). O estalinismo reduziu o conceito de revolução ao derrube da burguesia e à criação de um Estado socialista. O que irá seguir-se é a *construção* de uma nova sociedade. Que papel desempenharia no processo de reconstrução um método «que, na compreensão do presente estado de coisas, introduz a compreensão da sua negação, da sua necessária negação»?

Se a revolução é toda a época social em que não só as instituições da antiga sociedade, mas também as formas provisórias da ordem social recém-nascida (por exemplo, o domínio de classe do proletariado) serão sucessivamente abolidas, então semelhante método concreto e crítico necessita-se para de modo permanente levar o pensamento revolucionário a identificar as deficiências essenciais da sociedade em questão, isto é, aquelas cuja anulação se requer para o ulterior movimento progressivo. Mas, numa sociedade em que não se tolerava a crítica pública, também não poderia tolerar-se o método filosófico que implica esta crítica. Numa sociedade em que há autoridades sacrossantas, o método «que não suporta a tutela de ninguém» não consegue sobreviver. A burocracia precisa de apologias, não de crítica. Ordena aos seus filósofos que dirijam todo o zelo crítico e revolucionário contra o inimigo externo, capitalista. No socialismo, anseia-se por ver o crescimento em todos os seus aspectos: crescimento de bens materiais, de cultura, crescimento da unidade de todas as camadas sociais. Mas, quando algo de negativo se constrói como simples «resquício de consciência burguesa e pequeno-burguesa nas cabeças do povo», é impossível que surjam *novas* contradições no processo do desenvolvimento socialista. Para falar verdade, foi hábito falar da dialéctica como guia para a acção. Mas, com isso pouco mais se pretendia significar que a *subsequente racionalização* de várias concepções e decisões



políticas *já passadas*. Eis o motivo por que o estalinismo não rejeitou a dialéctica como um todo, da mesma maneira que rejeitaria o seu princípio-chave — a negação da negação. O uso da fraseologia dialéctica criou a ilusão de continuidade no método. Além disso, necessitava-se de tal dialéctica formalizada e degenerada para provar que tudo o que existia no socialismo era necessariamente tal como era, isto é, racional.

4

O pensamento humanista que se desenvolveu, dentro e fora dos quadros da filosofia marxista, durante a última década constitui em grande parte uma revolta contra o estalinismo. Foi o que lhe conferiu o carácter militante, polémico, e lhe marcou os limites.

Para cortar com uma autoridade (Estaline), utilizou-se outra grande autoridade (Marx). Uma filosofia escolástica, para a qual uma citação convenientemente escolhida se tinha como prova, é combatida com comentários e explicações de outras e «melhores» citações. Esta maneira de proceder é muitas vezes útil para fins práticos e até teoricamente necessária para preservar do esquecimento em que caíram, nas mãos dos inimigos e dos sucessores, os mais valiosos elementos humanistas da doutrina de Marx. No entanto, o repensar uns quantos pensamentos alheios fica muitíssimo longe da incidência concreta por que se deveria esforçar um dialéctico.

Além disso, na reacção ao positivismo estalinista, o humanismo moderno assume por vezes uma atitude anti-científica. O dogmatismo estalinista caracterizou-se por fazer mau uso da ciência e por buscar uma forma quase-científica para as suas doutrinas. A linha do Partido tinha de apresentar-se como resultado de um exame «científico» da realidade existente e como expressão exacta da neces-



sidade social. Ao mesmo tempo, as decisões dos congressos do Partido e os artigos dos funcionários do Partido constituíam o ponto de partida para o trabalho dos investigadores sociais. O paradoxo era total: por um lado, havia uma sociedade em que todas as decisões importantes se diziam provir da compreensão científica da necessidade social e que era tão racional que era impossível haver erros; por outro, a mesma sociedade era regulada pelas decisões arbitrárias de alguns dirigentes, sem ciências sociais em sentido estrito, isto é, sem o exame empírico objectivo e crítico da sua estrutura, dos centros de poder, das tensões e conflitos internos e do estilo de vida, atitudes e moral dos vários grupos sociais.

Não obstante, o facto de ser possível utilizar a ciência para a justificação da ordem social existente tanto no capitalismo como no socialismo não quer dizer que uma filosofia humanista tenha de eliminar a ciência ou que os resultados científicos sejam irrelevantes para a filosofia. A ocorrência de doutrinas do determinismo terem por vezes sido utilizadas para racionalizar os disparates mais irracionais e injustiças inumanas, não significa que não haja tendências gerais de mudança social e limites necessários às várias possibilidades da acção histórica.

A genuína superação de todos os abusos da ciência seria a ampla integração dos resultados científicos dentro do quadro de uma filosofia humanista. Sem dúvida, não há outro tipo de saber tão objectivo e fidedigno como o saber científico. Tudo o que *existiu, existe ou virá provavelmente a existir* num futuro próximo, conhecer-se-á melhor através do uso de métodos científicos. Só a ciência nos pode dizer as possibilidades reais do futuro curso dos acontecimentos e as probabilidades aproximadas das diversas alternativas. Mas, a escolha de uma das alternativas depende das nossas necessidades humanas fundamentais, da concepção do tipo de vida e sociedade humana que julgamos bons para o homem. Os nossos valores influenciam o método de inves-



tigação e até mesmo a nossa concepção do que são os factos e as leis científicos. A este respeito, não há ciência pura, saber puro. Por outro lado, se a escolha dos objectivos e valores houver de ser realista, deve fundar-se no conhecimento. Para decidir racionalmente o que o homem e a sociedade *devem* ser, importaria que tivéssemos à mão a descrição mais fidedigna possível do que eles realmente *são*.

A dialéctica do facto e da norma, do saber e do valor, da realidade e do ideal, da ciência e da filosofia, é muitas vezes descurada no pensamento humanista moderno.

Um ponto particularmente débil em numerosas considerações humanistas contemporâneas é o tratamento do grande tema da liberdade humana. Muitas vezes, enfrentamos a escolha entre duas teses que mutuamente se excluem: uma consiste na vulgarização da fórmula de Hegel muito conhecida: «A liberdade é o conhecimento da necessidade»; a segunda é a crença de que a liberdade é absoluta e indivisível. O dilema, do ponto de vista dialéctico, dificilmente se sustenta. Fácil é de ver que, logo que a necessidade se concebe de maneira rígida, como a existência de um conjunto de leis que são independentes da acção humana e determinam de modo único o resultado dos processos sociais, todo o discurso sobre a liberdade em semelhante contexto constitui, no melhor dos casos, um jogo verbal.

O extremo oposto conduz a resultado idêntico. Falar de liberdade humana sem quaisquer qualificações (como elemento essencial da estrutura ontológica humana ou como condição da existência autêntica, etc.) teria sentido como poesia, ou teria mesmo algum valor prático como crítica implícita de um mundo onde existe ainda tanta opressão e negação dos direitos humanos elementares, tantas formas ocultas de escravidão. No entanto, o valor cognitivo da maior parte destas «odes à liberdade» é insignificante. Após séria reflexão, torna-se claro que a liberdade significa algo de definido só com um determinado conjunto de condições: uma pessoa é livre quando actua em vista da realização de



determinado objectivo se, e apenas se: (1) nada há no ambiente objectivo que a induza e force a agir de modo definido; (2) o fim a atingir constitui uma possibilidade objectiva, quer dizer, um estado de coisas que não é excluído pelas leis físicas e sociais existentes; (3) os meios adequados foram seleccionados para a realização do objectivo estabelecido; (4) a pessoa em questão conhece as três primeiras condições; (5) o seu objectivo surge nos seus olhos como valor real, isto é, corresponde a uma das suas necessidades autênticas, acerca da qual tem plena consciência; (6) as suas necessidades não derivam apenas de diversas influências externas, tendo-as aceitado, depois de uma reflexão crítica, como parte da própria personalidade.

Uma análise como esta, por mais rudimentar e incompleta que seja, indica a múltipla relatividade do conceito de liberdade; a realidade a que o conceito se refere é contingente relativamente a numerosos factores, tanto objectivos como subjectivos. De facto, a característica essencial do pensamento dialéctico é a tese de que todo o termo só possui um significado definido em relação ao sistema total de condições verificáveis.

Quanto a outros pontos controversos, possuímos também soluções humanistas que apenas representam o extremo oposto do dogmatismo estalinista. Outrora, era hábito entre os marxistas afirmar que falar do homem em geral não tinha sentido; só era legítimo falar do homem que pertence a determinada classe em determinado período histórico. Hoje em dia, muitos marxistas jovens de espírito aberto discutem problemas antropológicos e (por boas razões) aceitam o conceito do homem em geral. No entanto, o valor informativo de tais discussões nem sempre se descortina. O defeito não reside no simples emprego de conceitos demasiado abstractos e gerais; a filosofia como tal não tem limites a este respeito. A questão consiste antes na maneira como se usam os conceitos e no modo como eles se revestem de conteúdo empírico. A distinção de Hegel entre genera-



lidade *abstracta* e *concreta* mostra-se aqui pertinente. O designativo *abstracto* indica os termos gerais cujo conteúdo é unicamente constituído por umas quantas características dos objectos mencionados. O designativo *concreto* refere-se aos termos gerais dotados de um conteúdo rico, que abrange não só as características comuns, mas também muitas características específicas e até mesmo individuais, dos objectos indicados. O alargamento da experiência e do saber leva ao enriquecimento dos conceitos gerais e à transição do abstracto para o concreto. À luz da exigência dialéctica do máximo de concretização disponível, nenhuma teoria humanista satisfatória opera com conceitos como *essência humana*, *natureza humana*, *ser genérico do homem*, *alienação*, etc., sem se emaranhar com dados sociológicos, psicológicos e outros dados científicos relevantes e sem tomar em consideração as condições específicas da vida humana nas diversas sociedades contemporâneas.

Exemplos típicos de crítica humanista unilateral são a maneira de versar problemas como: o efeito do rápido progresso tecnológico sobre a vida humana, o papel da planificação na sociedade, a importância dos futuros objectivos sociais. Nos países socialistas, a burocracia tem insistido na estrita planificação em todas as esferas da produção material, mesmo na educação e na cultura; sublinhou de tal modo o progresso tecnológico que a concepção original de Marx de sociedade humana ficou reduzida à ideia de uma sociedade da abundância. Foi este ideal empobrecido que se impôs às massas do povo como o objectivo do futuro que exige, no presente, os mais pesados sacrifícios. Tal ideologia está agora a ser rejeitada por muitos filósofos marxistas, por excelentes razões humanistas:

A planificação rigorosa destrói toda a iniciativa individual e deixa os trabalhadores na posição de homens controlados por um novo grupo social.

O rápido desenvolvimento tecnológico não é o caminho para resolver todos os problemas sociais; de facto, ao lutar



contra a pobreza material e pela superação das condições primitivas de vida, origina igualmente certas formas de alienação e de desumanização similares às que há nos países capitalistas desenvolvidos.

Os sacrifícios que uma geração deve fazer pelas seguintes não são matéria que só os dirigentes podem decidir, sobretudo quando eles nada sacrificam.

No entanto, alguns filósofos humanistas foram, na sua crítica, ao extremo oposto:

Não só rejeitaram a planificação estritamente burocrática, mas toda a planificação racional, tanto na vida social como na vida individual; afirmam que a actividade criativa genuína se encontra liberta de *todos* os esquemas prévios a que as nossas acções teriam de se conformar. Mas, tal asserção nem sequer é verdadeira no caso da criação artística: o facto de uma peça de música, um poema ou um ballet possuir uma forma mais ou menos rígida, previamente determinada (fuga, soneto, um desenho coreográfico bem conhecido) não diminui evidentemente o seu valor criativo. Na produção material e nas outras formas objectivas da vida social, um dos maiores problemas com que o socialismo contemporâneo se defronta é como construir um sistema social em que a autogestão se combina com a planificação flexível elaborada por organismos centrais, verdadeiramente democráticos e representativos. Parece haver aqui uma contradição; é por isso que aqueles que preferem uma maneira de pensar simples e não simpatizam com um dos lados da contradição entre o centralismo e a descentralização, saltam com presteza para o outro lado. Não obstante, a solução (dialéctica) parece residir na transformação de ambos, de maneira que seja possível reconciliá-los e harmonizá-los entre si. A experiência dos países socialistas nas últimas décadas mostra que não há outro caminho para garantir, por um lado, a liberdade dos indivíduos e dos pequenos grupos sociais e, por outro, a racionalidade do sistema como um todo.



Certos humanistas, críticos perante o actual culto da tecnologia, revoltaram-se também contra a tecnologia em geral, sem quaisquer qualificações. Condenam, não em primeiro lugar os múltiplos abusos da tecnologia e os seus produtos laterais inumanos, mas a própria tecnologia como entidade metafísica, como estrutura ontológica do ser humano actual. Esta atitude unilateral, irrealista, não presta atenção à natureza instrumental da tecnologia e à pluralidade das funções diferentes, e até mesmo opostas, que desempenha na sociedade moderna. Liberta o homem das forças naturais, mas, em determinadas condições, torna-o escravo dos seus próprios produtos. Tende a eliminar a sua pobreza material, mas por vezes aumenta a sua pobreza espiritual. Cria ao mesmo tempo uma abundância de bens materiais e um anseio avassalador de propriedade e consumo. Possibilita o crescimento cultural numa escala sem precedentes, mas proporciona também com excessiva frequência apenas substitutos culturais baratos. Em vez de sobrevalorizar um ou outro lado da contradição, haveria antes que captá-los na sua totalidade e, claro está, em determinadas condições específicas (por exemplo, as atitudes a respeito da tecnologia serão forçosamente diferentes num país altamente industrializado e numa nação subdesenvolvida).

O aspecto prático de toda a crítica deve ser a exigência de controlo racional do progresso tecnológico, da eliminação efectiva das suas consequências negativas e inumanas. A tecnologia situar-se-ia assim no lugar que lhe pertence — enquanto importante *meio* de libertação e realização humanas, mas não como *fim em si mesma*.

Há filósofos humanistas que, ao falar dos objectivos, parecem utópicos — o que, em grande parte, é apenas a consequência do seu método, sobretudo da atitude anticientífica e da preferência sistemática pela visão puramente especulativa sobre a previsão fundada no saber objectivo. Tendem a imaginar o homem futuro como liberto de todas as contradições, de todas as formas de alienação — criatura



indolente, que constantemente ama, brinca e saboreia a natureza. No entanto, a experiência dos países que passaram pelas revoluções sociais bem sucedidas e se esforçaram por construir um mundo novo, não parece confirmar tão otimista visão do futuro. É verdade que foram mais ou menos abolidas algumas das mais cruas formas de alienação humana. Mas, sobreviveram outras e também surgiram novas, insuspeitadas, especialmente em conexão com a criação de novos centros de imenso poder, que já não se baseiam na riqueza económica, como sucede no capitalismo, mas na autoridade política ilimitada. O poder crescente do Estado e das organizações políticas em determinados países socialistas suscitou novos tipos de contradições sociais, a nível nacional e internacional: novas formas de opressão política foram introduzidas pela burocracia; novos modos de arrebatador o produto excedente, mesmo sem a posse dos meios de produção; novas tensões entre ricos e pobres; novos conflitos entre nações e países dentro do campo socialista, etc. Não há razão para pensar, por maior que seja o progresso social, que o futuro previsível trará consigo a completa eliminação das velhas formas de deformação e degradação humanas, sem arrastar também novos conflitos e contradições.

Em todos os períodos históricos de semelhante mundo, precisa-se de uma filosofia que focará permanentemente os problemas essenciais da existência humana, que fornecerá de modo incessante um sentido de orientação e ajudará a realizar as melhores possibilidades, na sociedade concreta, de uma vida humana livre e rica. Tal filosofia tem de possuir um método de crítica, e não apenas intensificar o saber positivo — método que realçará as principais contradições da condição humana em cada época, sobretudo os aspectos negativos que devem superar-se através da acção prática criativa, a fim de tornar possível o avanço na realização dos ideais humanistas fundamentais. A filosofia humanista e o método dialéctico parecem pressupor-se um ao outro.



HUMANISMO SOCIALISTA?

HERBERT MARCUSE

Herbert Marcuse alcançou uma considerável reputação pelas suas obras *Razão e Revolução: Hegel e a Origem da Teoria Social*, *Eros e Civilização: Investigação Filosófica de Freud, O Marxismo Soviético e O Homem Unidimensional: Estudos sobre a Ideologia da Sociedade Industrial Avançada*. Depois de 1954, ensinou na Brandeis University, com interrupções como Director de Estudos da École Pratique des Hautes Études, Paris. Nascido em Berlim em 1898, estudou na Universidade de Berlim e recebeu o grau de Doutor em Filosofia da Universidade de Friburgo. Depois de ensinar um ano em Genebra, esteve de 1934 a 1940 no Institute of Social Research, Columbia University. Passou perto de dez anos no Office of Intelligence Research, Department of State, Washington, tendo em seguida regressado a Columbia como investigador no Instituto Russo; esteve também no Centro de Investigação Russo da Harvard University.

Há quase vinte anos, Merleau-Ponty levantou o problema do humanismo socialista com intransigente claridade. Será uma possibilidade real a construção humanista, não-terrorista, de uma sociedade socialista em determinado período histórico? Ele rejeitou a alternativa de humanismo e terror: não há escolha entre a violência e a não-violência, mas apenas entre dois modos de violência — capitalista e socialista.

En U.S.S.R., la violence et la ruse sont officielles, l'humanité est dans la vie quotidienne. Dans les démocraties, au contraire, les principes sont humains, la ruse



*et la violence se trouvent dans la pratique. A partir de là, la propagande a beau jeu*¹.

(Na U.R.S.S., a violência e a fraude são oficiais, a humanidade existe na vida quotidiana. Nas democracias, pelo contrário, os princípios são humanos, mas a fraude e a violência encontram-se na prática. A partir daí, a propaganda possui vasto campo de manobra.)

Os dois sistemas sociais vêem-se encerrados numa luta global em que a renúncia da violência socialista acaba claramente por fortalecer o reino da exploração capitalista. Mas, a violência socialista tem a oportunidade de romper o círculo infernal do terror e contra-terror na medida em que é veiculado pela solidariedade supranacional da única classe que, *selon la logique interne de sa condition*, é capaz de traduzir o humanismo de ideologia em realidade. Merleau-Ponty viu bem que tal condição deixou de prevalecer e que o proletariado cessou de figurar como o termo de referência no pensamento e na política comunista, mas recusou-se a entrar no salvamento ideológico do humanismo e a rejeitar o desenvolvimento actual em nome dos «valores» humanistas:

*Opposer ici au marxisme une morale d'abord, c'est l'ignorer dans ce qu'il dit de plus vrai et qui a fait sa fortune dans le monde, c'est continuer la mystification, c'est passer à côté du problème*².

(Opôr ao marxismo o princípio «em primeiro lugar, a moral» é ignorar o que ele disse de mais verdadeiro e que originou o seu êxito no mundo, é continuar a mistificação e passar ao lado do problema).

¹ Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur* (Paris, 1947), p. 187.

² *Ibid.*, p. X e segs.



A solução:

Parler pour l'humanisme sans être pour le «socialisme humaniste» à la manière anglo-saxonne, «comprendre» les communistes sans être communiste, c'est apparemment se placer bien haut et en tous cas au-dessus de la mêlée. En réalité c'est simplement refuser de s'engager dans la confusion et hors de la vérité. Est-ce notre faute si l'humanisme occidental est faussé parce qu'il est aussi une machine de guerre? Et si l'entreprise marxiste n'a pu survivre qu'en changeant de caractère? ³.

(Falar de humanismo sem ser pelo «humanismo socialista» à maneira anglo-saxónica, «compreender» os comunistas sem ser comunista, é aparentemente situar-se muito alto e, em todo o caso, acima do conflito. Na realidade, significa apenas a recusa de se imiscuir na confusão e na falsidade. Terá sido por culpa nossa se o humanismo ocidental se adúlterou, transformando-se em máquina de guerra? E se o projecto marxista só conseguiu sobreviver através da modificação do seu carácter?)

A realidade humana constitui um sistema «aberto»: nenhuma teoria, marxista ou qualquer outra, lhe pode impor a solução. A contingência da história, que hoje nega o humanismo, é também muito capaz de algum dia vir a recusar esta negação. Entretanto, existem os seres humanos escravizados que devem efectuar a sua própria libertação. Desenvolver a sua consciência e o seu conhecimento, despertá-los para o que está a ocorrer, preparar a base precária para as alternativas futuras — eis a nossa tarefa:

³ *Ibid.*, p. 203.



«nossa», não só como marxistas, mas como intelectuais, e semelhante apelativo designa todos os que se encontram ainda livres e capazes de pensar por si mesmos e contra a endoutrinação, quer comunista, quer anticomunista.

Hoje, após a desestalinização e em condições de libertação e descentralização no mundo comunista, a «solução» não se descortina melhor do que no fim da guerra. A União Soviética não parece ter-se tornado mais «humanista» pelo facto de firmar acordos com o Ocidente, nem por o Ocidente ter aceiteado tais acordos. Mas, a evolução do pós-guerra das sociedades capitalistas e comunistas na coexistência sugere que as perspectivas do humanismo socialista deveriam reexaminar-se em vista da capacidade técnica e da produtividade das sobreditas sociedades. O presente artigo oferece apenas algumas observações sobre o problema.

Na concepção marxiana, o socialismo é humanismo na medida em que organiza a divisão social do trabalho, o «reino da necessidade», de maneira a possibilitar aos homens a satisfação das suas necessidades sociais e individuais sem exploração e com o mínimo de dificuldades e sacrifício. A produção social, controlada pelos «produtores directos», deveria orientar-se deliberadamente para semelhante objectivo. Com a organização racional do reino da necessidade, o homem ficaria livre para se desenvolver a si como «indivíduo omnilateral», para lá do reino da necessidade, que se limitaria a ser um mundo da carência, do trabalho. Mas, a nova organização qualitativa do reino da necessidade, da qual depende a emergência de relações verdadeiramente humanas, assenta por sua vez na existência de uma classe, para a qual a revolução das relações humanas constitui uma necessidade vital. O socialismo é humanismo na medida em que tal necessidade e tal objectivo preexistem, isto é, o socialismo como humanismo tem o seu *a priori* histórico dentro da sociedade capitalista. Os que constituem a base humana desta sociedade não participam dos seus interesses



exploradores e das suas satisfações; as suas necessidades vitais transcendem a existência inumana da totalidade em direcção às necessidades humanas universais, que ainda aguardam a respectiva realização. Porque a sua existência real constitui a negação da liberdade e da humanidade, encontram-se livres para a sua própria libertação e para a da humanidade. Em semelhante dialéctica, o conteúdo humanista do socialismo emerge, não como valor, mas como necessidade, não como objectivo e justificação moral, mas como prática económica e política — como parte da própria base da cultura material.

Isto quanto à concepção marxiana. O seu denominador histórico é óbvio. O socialismo é «objectivamente» humanismo em virtude do seu lugar específico no desenvolvimento da sociedade industrial, definida pela existência, interesse e acção do proletariado com consciência de classe na sua solidariedade supranacional. Esta constelação histórica foi «ultrapassada» pelo desenvolvimento actual das sociedades industriais avançadas. Até ao ponto em que as suas contradições inerentes se esclareceram, até esse mesmo ponto a produtividade e o poder crescente conseguiram suprimir a necessidade de resolver as contradições. Uma vez que o progresso técnico fornece os meios para uma organização racional do reino da necessidade que vai muito além de tudo o que o próprio Marx previra (a «abolição do trabalho» não parece ser o problema do futuro, mas sim a maneira como evitar a abolição do trabalho), tais instrumentos utilizam-se para perpetuar e até mesmo intensificar a luta pela existência, para a total mobilização em vez da pacificação. A ameaça crescente do tempo livre é utilizada pelo governo para defender o status quo da repressão. A racionalidade tecnológica engrena-se para as exigências da Guerra Fria, que se empreende não só (talvez nem sequer em primeiro lugar) contra o inimigo externo, mas também contra o inimigo no seio das sociedades estabelecidas — contra um modo de existência qualitativamente novo



que libertaria o homem da escravidão pelo aparelho por ele construído.

Nas condições das sociedades industriais estabelecidas, nada mais se faz sentir que o temor deste estádio em que o progresso técnico se transformará em progresso humano: auto-determinação da vida pelo desenvolvimento das necessidades e faculdades que podem atenuar a luta pela existência — os seres humanos como fins em si mesmos. Não é apenas o receio do desemprego tecnológico, mas também o temor do tédio, de um vazio que tem de cumular-se e que só pode ser preenchido por um governo mais amplo e melhor, a partir de cima e de fora. Tanto o aparelho político como (e sobretudo) o aparelho técnico e a própria produção se tornaram sistemas de domínio em que as classes trabalhadoras se encontram integradas e se incorporam a si próprias. A «lógica interna da sua condição», segundo a qual elas eram os agentes históricos do humanismo socialista, deixou de ser *sua*. A identidade objectiva do socialismo e humanismo dissolveu-se. Jamais constituiu uma identidade *imediate*: foi real na medida em que a condição objectiva se apreendeu e transcendeu na consciência dos sujeitos históricos e na sua acção. Tal mediação é suprimida pelo poder avassalador do progresso técnico que se consolidou em instrumento de domínio totalitário, actuando não só através da concentração apavorante do poder económico e militar, mas também por intermédio do crescente padrão de vida, em condições impostas de existência. Na medida em que prevalece (e na era da coexistência está obrigada a prevalecer) a direcção estabelecida do progresso técnico, a mudança na propriedade e no controlo dos meios de produção seria mais uma mudança quantitativa que qualitativa. O requisito prévio para a libertação do conteúdo humanista do socialismo seria uma transformação fundamental na *direcção do progresso técnico*, a total reconstrução do aparelho técnico. Tal é, hoje, a ideia histórica do humanismo.



As outras ideias de humanismo pertencem aos sécs. XVIII e XIX; conservam uma ideia do homem que foi ultrapassada pelo desenvolvimento da sociedade. A imagem clássica informa ainda os escritos de juventude de Marx; exprime-se na noção do indivíduo omnilateral, da «personalidade» que se realiza a si mesma num reino de liberdade. Mas, semelhante ideia pertence a um estágio em que a cultura intelectual se encontrava ainda divorciada da cultura material, ainda não integrada na produção e no consumo de massa, em que o espírito e a alma não estavam ainda sob um governo científico, em que o tempo e o espaço não surgiam ainda, na sua totalidade, ocupados pela indústria e pelo descanso organizados — em que ainda era possível existir um reino de liberdade sem conexão com o reino da necessidade. Mesmo assim, é difícil encarar o que faria ou não faria o indivíduo omnilateral de Marx — apenas em termos de ocupação ou não-ocupação. Há um lamentável núcleo de verdade na maliciosa denúncia da visão dos indivíduos livres que gastam o dia alternadamente na pesca, na caça e nos momentos criativos. Se tal visão viesse amanhã a tornar-se realidade (e poderia muito mais facilmente tornar-se realidade do que quando Marx escreveu!), constituiria a negação real da liberdade e da humanidade.

Sem dúvida, Marx reviu as suas noções juvenis de liberdade humana, recusando as visões positivas e examinando as condições de libertação mais do que da liberdade conseguida. No entanto, a teoria marxiana evoluída conserva uma ideia do homem que agora surge como demasiado optimista e idealista. Marx menosprezou o alcance da conquista da natureza e do homem, do governo tecnológico da liberdade e da auto-realização. Não previu a grande proeza da sociedade tecnológica: a assimilação da liberdade e necessidade, da satisfação e repressão, das aspirações da política, da indústria e do indivíduo. Tendo em consideração semelhantes realizações, já não é possível definir o humanismo socialista em termos de indivíduo, de personalidade



omnilateral e auto-determinação. Embora se suponha que estas ideias são mais do que o privilégio de uns quantos, embora pretendam a validade universal, parecem perigosamente vazias de sentido e de substância. A sua realização exigiria condições em que o homem se realizaria no trabalho diário, em que o trabalho socialmente necessário seria «trabalho atraente», possibilidade que Marx energeticamente negou; «o trabalho não pode tornar-se divertimento, como quer Fourier»⁴. Deficientes, estas imagens do humanismo têm a conotação repressiva da «alta cultura» pré-tecnológica, que deixa intacta a baixa cultura sobre a qual se encontra construída. Marx reconheceu o carácter ideológico de semelhante humanismo, ao traduzir os termos «metafísicos» dos escritos de juventude para os da economia política. A possibilidade do humanismo surge com a abolição da economia da troca e das respectivas instituições; com a organização racional e socialista do trabalho; então, o *homem* poderá tornar-se livre para construir a sua própria vida e ser humano com os outros. Mesmo então, o verdadeiro reino da liberdade, a «*menschliche Kraftentwicklung*» que constitui um fim em si mesma, só principia para além do reino da necessidade. Mas, a organização socialista do trabalho criou o tempo livre e «o tempo livre, que é tempo de lazer e tempo para actividades mais elevadas, transformou naturalmente [sic!] o homem em sujeito diferente (*in ein andres Subjekt verwandelt*) e, enquanto sujeito diferente, o homem ingressa também no processo da produção imediata»⁵.

Hoje, a sociedade industrial avançada cria igualmente o tempo livre, mas o possuidor do tempo livre não é um «sujeito diferente»; nos sistemas capitalista e comunista, o sujeito do tempo livre encontra-se subordinado às mesmas

⁴ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Berlim, Dietz, 1953), p. 599.

⁵ *Ibid.*..



normas e poderes que regulam o reino da necessidade. A concepção marxiana da maturidade revela-se também idealista e optimista.

Com a passagem das condições objectivas para a identidade de socialismo e humanismo, o socialismo não pode fazer-se humanista pelo enquadramento da política socialista nos valores humanistas tradicionais. Na situação de coexistência (que deve constituir o quadro de toda a análise não-ideológica), semelhante humanização tem por força de ser ideológica e mal sucedida. Há aqui a fazer uma distinção entre o humanismo capitalista e socialista. No mundo capitalista, a luta pelos direitos do homem, pela liberdade de palavra e de reunião, pela igualdade perante a lei, que assinalou o início da era liberal, constitui de novo uma preocupação desesperada no seu termo, quando se torna evidente até que ponto as liberdades tinham permanecido restritas e recusadas. E tal luta é impedida até ao ponto em que ela respeita, na sua acção e sofrimento, os valores liberais e a legalidade que o adversário enfrenta com violência impune. No mundo comunista, a reivindicação dos direitos e liberdades individuais e da iniciativa das classes trabalhadoras fomentaria (e deveria fomentar) a divergência e a oposição radical à repressão económica e política de que depende o regime estabelecido e que ele considera como requisito para a defesa e crescimento na coexistência competitiva. Segundo tal lógica, a divergência e a oposição efectiva no seio das sociedades comunistas alteraria o precário equilíbrio internacional em favor do capitalismo — o que não animaria necessariamente as perspectivas do humanismo socialista. É que as classes trabalhadoras já não são aquelas que a revolução outrora atraiu, e não é provável que a sua iniciativa desperte a solidariedade socialista internacional.

Tais são as condições históricas concretas que a discussão dos fiascos e oportunidades do humanismo socialista tem de encarar, se é que não pretende ocupar-se com meras



ideologias. A sociedade industrial avançada é capaz de se preocupar com os valores humanistas, ao mesmo tempo que prossegue com os seus objectivos inumanos: fomenta a cultura e as personalidades juntamente com o trabalho árduo, a injustiça, o armamento nuclear, a endoutrinação total, a produtividade auto-impulsionadora. A intensidade com que os poderes existentes mobilizam a população que lhes está sujeita acompanha a crescente capacidade da sociedade para levar a cabo a libertação. Na medida em que tal capacidade se utiliza (ou suprime) no interesse do domínio, da defesa do status quo, permanece como capacidade técnica, impedida da sua realização humanista. Enquanto capacidade técnica, define as perspectivas do humanismo socialista. A condição prévia é a ruptura do laço fatal entre o progresso técnico e o progresso no domínio e na exploração. O humanismo deve persistir como ideologia enquanto a sociedade depender da continuação da pobreza, da suspensão da automatização, dos meios de comunicação social, do impedimento do controlo da natalidade e da criação e recriação das massas, do ruído e poluição, da obsolescência e desperdício planificados, do rearmamento mental e físico. Estas condições e instituições são os controlos sociais que apoiam e alargam o estado de coisas predominante. Por conseguinte, a sua revogação em favor do humanismo seria uma subversão revolucionária, e semelhante subversão subverteria igualmente as necessidades e exigências reais da existência humana. Aquilo que, na época pré-totalitária, surgiu como a condição prévia da liberdade pode muito bem vir a ser a sua substância, o seu conteúdo histórico. De facto, a substância da liberdade e o humanismo devem definir-se em termos de seres humanos na sua sociedade e em termos das suas capacidades. A sociedade industrial avançada é uma sociedade em que o aparelho técnico da produção e distribuição se tornou um aparelho político totalitário, coordenando e administrando todas as dimensões da vida, tanto o tempo livre como o tempo



de trabalho, tanto o pensamento negativo como o pensamento positivo. Para as vítimas, beneficiários e herdeiros de tal sociedade, o reino da liberdade perdeu o conteúdo clássico, a sua diferença qualitativa do reino da necessidade. O mundo do trabalho, o mundo técnico é o primeiro que têm de fazer seu: o reino da necessidade deve tornar-se o reino da sua liberdade. Há que reconstruir o aparelho técnico da produção, distribuição e consumo. Importa reorientar a racionalidade tecnológica para fazer do mundo do trabalho um lugar para os seres humanos que um dia talvez gostem de viver em paz e afastem os mestres que pretendem levá-los a desistir deste esforço. Isto não significa a «humanização» do trabalho, mas a sua mecanização e produção planificada para a emergência de novas necessidades — as da pacificação da luta pela existência. É possível delinear alguns aspectos da nova tecnologia: a total reedificação de cidades e vilas, a reconstrução das regiões rurais depois das devastações da industrialização repressiva, a instituição de serviços verdadeiramente públicos, a assistência aos doentes e pessoas de idade ⁶.

O fracasso do humanismo parece dever-se mais ao superdesenvolvimento que ao atraso; a partir do momento em que o aparelho de produção, sob uma direcção repressiva, se transformou em aparelho de controlos ubíquos, democráticos ou autoritários, as oportunidades de uma reconstrução humanista ficam a ser muito escassas. Tal situação realça a verdade histórica da concepção marxiana. A possibilidade humanista do socialismo não se funda objectivamente nem na socialização dos meios de produção, nem no seu controlo pelos «produtores directos» — embora estes requisitos também sejam necessários — mas na existência, *ante-*

⁶ Para a elaboração destas proposições, *vide* o meu *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), sobretudo os cap. 9 e 10.



riores a tais mudanças, de classes sociais cuja vida constitui a negação real da humanidade e cuja consciência e prática são determinadas pela necessidade de abrogar semelhante condição. A fase totalitária e tecnológica não alterou a verdade: pouco importa até que ponto a base do socialismo se tornou «técnica», pouco importa em que grau ela é objecto de reorientação e, inclusive, de inversão do progresso técnico e racionalidade tecnológica — trata-se de tarefas políticas, que envolvem mudanças radicais na sociedade enquanto totalidade. O progresso técnico sobrevém como progresso político no domínio; surge assim como progresso na supressão das alternativas. O facto de que, nas zonas mais avançadas da civilização industrial, esta supressão já não é terrorista, mas democrática, introjectada, produtiva, e até mesmo satisfatória, não modifica tal condição. Se a supressão é compatível com a autonomia individual e actua através da autonomia individual, então o *Nomos* (norma) que o indivíduo escolhe para si é o da servidão. Semelhante *Nomos*, que constitui a lei do tempo actual, proscreve a pacificação da luta pela existência, nacional e internacional, entre as sociedades e entre os indivíduos. A concorrência tem de continuar — pelo lucro e poder, pelo trabalho e divertimento, pela maior e melhor intimidação, e irá aumentar a produtividade do todo, que por sua vez perpetua este tipo de competição e promete a transformação das suas vítimas em seus beneficiários, os quais farão o que puderem para prestar a sua contribuição. E à medida que as outras sociedades se vêem forçadas a entrar no mesmo círculo, a diferença qualitativa entre socialismo e capitalismo vai-se apagando com o ímpeto de uma produtividade, que melhora o padrão de vida através de uma exploração mais refinada.

A teoria socialista não tem o direito, em nome de outras possibilidades históricas, de denunciar a crescente produtividade social que faculta a melhoria de vida a maior número de secções da população. Mas, aqui não se põem em dúvida as possibilidades futuras; é a realidade presente que está



em jogo. Na referida realidade, a negação da humanidade difunde-se através de todas as realizações: existe na prevenção diária para a aniquilação, no equipamento para uma existência subterrânea, na planificação cada vez mais engenhosa do desperdício, nas inanidades inelutáveis dos meios de comunicação, na abolição da intimidade privada e — talvez a mais efectiva de todas as negações — na consciência desamparada de tudo isto, no reconhecimento e crítica públicos, que são impotentes e contribuem para o poder do sistema global, se é que não são esmagados e reduzidos ao silêncio pela força. Existe, pois, a necessidade de libertação: existe como necessidade universal muito para além da necessidade de uma classe particular — mas existe só «em si», não *para* os indivíduos em necessidade. O socialismo surge de novo como ideia abstracta; a lealdade à sua ideia exclui o fomento de ilusões. O novo carácter abstracto que possui não significa falsificação. O proletariado que devia validar a equação de socialismo e humanismo pertence a uma fase transacta no desenvolvimento da sociedade industrial. A teoria socialista, seja qual for o seu grau de verdade, não pode prescrever ou predizer os futuros agentes de uma transformação histórica, que mais do que nunca é o espectro que assedia as sociedades estabelecidas. Mas, a teoria socialista é capaz de mostrar que semelhante espectro é a imagem de uma necessidade vital; pode desenvolver e proteger a consciência desta necessidade e, assim, lançar o fundamento para a dissolução da falsa unidade em defesa do status quo.



HUMANISMO MARXIANO E A CRISE NA ÉTICA SOCIALISTA

EUGENE KAMENKA

*Eugene Kamenka nasceu em Colónia em 1928 e foi para a Austrália em 1937. Foi educado na Escola Técnica de Sydney e na Universidade de Sydney, onde obteve óptimas classificações em filosofia sob a orientação do já falecido John Anderson. A sua tese de doutoramento, *Os Fundamentos Éticos do Marxismo*, apresentada na Universidade Nacional Australiana, Camberra, foi publicada por Routledge & Kegan Paul e Frederick A. Praeger em 1962. E. Kamenka ensinou filosofia na Universidade de Singapura e trabalhou em Israel e em Londres; é agora investigador de História das Ideias, no Institute of Advanced Studies da Universidade Nacional Australiana e vive em Camberra. Está em vias de acabar um longo estudo sobre Ludwig Feuerbach e planeia retomar em seguida o exame da conexão entre a filosofia alemã e a sociologia, com especial referência aos conceitos de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*.*

I

«O homem nasceu livre; e por toda a parte se encontra com cadeias. Há quem se julgue senhor dos outros, e continue ainda mais escravo do que eles»¹. Foi para libertar os homens que tais cadeias (cadeias que Rousseau pensou ser possível «legitimar») que Marx se tornou um crítico radical da sociedade; foi em nome da liberdade, e não da

¹ J. J. Rousseau, *O Contrato Social*, Livro I, capítulo I.



segurança, que Marx se virou para o comunismo. A visão que tinha diante dos olhos, a partir da juventude em diante, era a do homem criativo, que se determina a si mesmo, senhor do meio ambiente, do universo e de si próprio, cooperando espontânea e harmoniosamente com todos os outros homens — enquanto «aspectos» do espírito humano libertado no seu íntimo. «A dignidade» — escreve o jovem Marx num ensaio de liceu — «só no-la pode garantir a posição em que não aparecemos como instrumentos servis»; «a crítica da religião» — escreve nos *Deutsch-französische Jahrbücher (Anais franco-alemães)* nove anos mais tarde — «conclui com a doutrina de que o homem é para o homem o ser supremo. Conclui, por conseguinte, com o imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge como ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível». O comunismo não significava, para Marx, nem a mera abolição da pobreza, nem a aplicação abstracta da justiça, que ele tão mordazmente rejeitou na sua *Crítica do Programa de Gotha* — o triunfo da justiça distributiva nos assuntos sociais. Menos ainda viu Marx o comunismo como uma forma de socialismo de Estado em que o poder e a autoridade governamentais ou «representativos» substituíssem o poder e a autoridade individual sobre os homens. Marx, em última análise mais consistente que Rousseau, rejeitou de modo implícito toda a possível justificação para as «cadeias» que sujeitam os homens entre si; acreditando que a vontade geral e universal de Rousseau poderia e viria a florescer na história, Marx vaticinou com ousadia o desaparecimento de todas as cadeias sociais. O comunismo seria a sociedade da liberdade, em que o homem se tornaria o sujeito e deixaria de ser o objecto do poder. A natureza e as acções do homem não mais seriam determinadas por algo externo, quer pelo Estado, a sociedade, a situação social do homem, as suas necessidades animais, quer pelos outros homens. Os outros seres humanos deixariam de o confrontar como concorrentes, escravizando-o, a ele e a si mesmos, às exigên-



cias inexoráveis da vida económica competitiva. Pela primeira vez na história humana, a sociedade, a tecnologia e toda a série de conduta e relações humanas se tornariam expressões do verdadeiro ser do homem e deixariam de figurar como limitações sobre ele impostas. O homem encontraria na própria vida a verdadeira e última liberdade, que constitui o destino necessário do homem; nos outros homens encontraria companheiros na criatividade espontânea e cooperativa, que distingue o homem, enquanto ser universal e social, do animal como ser limitado e particular. O homem tornar-se-ia praxis — o sujeito e não o objecto da história.

«A crítica da sociedade que forma a substância da obra de Marx — lembra-nos Maximilien Rubel² — visa essencialmente dois objectivos: o Estado e o Dinheiro». Para Marx, o Estado era a expressão visível, institucionalizada, do poder político sobre os homens; o dinheiro era ao mesmo tempo o meio visível e o fundamento secreto, mas indispensável do poder económico ainda mais fundamental e universal sobre os homens. Se Marx se preocupou com a crítica da política e da economia, foi por ter visto nestas críticas a chave para a compreensão da condição humana e para a apreensão dos fundamentos necessários à eliminação do poder sobre os homens.

Nos primeiros escritos de Marx, sobretudo nas suas contribuições aos *Deutsch-französische Jahrbücher*, nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844, e na *Ideologia Alemã*, que escreveu com Engels em 1845-46, deparamos com uma análise da natureza e das raízes da dependência humana mais subtil e menos datada que a crua teoria das classes da dependência humana, que os discípulos vulgarizadores de Marx extraíram dos seus panfletos políticos populares. Nos escritos de juventude, Marx esclarece que

² Maximilien Rubel, «Le concept de démocratie chez Marx», in *Contrat Social*, Vol. VI, n.º 4.



não vê o homem escravizado apenas pelos outros homens: o cidadão por um Estado policial ditatorial, o trabalhador por um capitalista cúbido e ganancioso. Todos os sistemas sociais do passado e do presente podem, sob determinado ponto de vista, decompor-se em sistemas constituídos por senhores e escravos — mas os senhores não são mais livres que os escravos, ambos vivem numa relação de mútua hostilidade e de insuperável dependência recíproca, ambos são governados pelo sistema que os faz desempenhar os papéis que lhes caíram em sorte, quer queiram quer não. Marx concebe tal dependência como derivando «naturalmente» da divisão do trabalho e da subsequente introdução da propriedade privada. Mas, as possibilidades de intensificação da dependência, de alienação do homem em relação ao próprio trabalho, aos seus produtos e aos outros seres humanos, adensaram-se ainda mais com o aparecimento do dinheiro como meio universal de troca. O dinheiro — em que tudo se pode converter — faz de todas as coisas objectos de venda e capacita o homem para separar de si não só as mercadorias, o produto do seu trabalho, mas até o próprio trabalho, que pode vender a outro. «O dinheiro rebaixa todos os deuses da humanidade e transforma-os em mercadoria. O dinheiro é o valor universal e auto-suficiente de todas as coisas. Por conseguinte, destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do homem; esta domina-o e ele presta-lhe culto e adoração³.

Para Marx, a alienação do homem exprime-se no facto de que as forças, os produtos e as criações do homem — todas as coisas que são extensões da personalidade humana e deveriam servir para directamente a enriquecer — se encon-

³ MEGA; Frankfurt am Main; Instituto Marx-Engels-Lenine, 1927 e segs., Secção I, Vol. I-i, p. 603. Ou então, Karl Marx, *Escritos de Juventude*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 56.



tram separadas do homem; adquirem um estatuto e um poder independente e voltam-se contra o homem para como senhor o dominar. O homem torna-se então seu escravo. À medida que aumenta a divisão do trabalho, o uso do dinheiro e o crescimento da propriedade privada, a alienação do homem torna-se mais aguda, atingindo o clímax na moderna sociedade capitalista. O trabalhador encontra-se aqui alienado do seu produto, do labor que vende no «mercado de trabalho», dos outros homens que o confrontam como capitalistas que exploram o seu trabalho, ou como trabalhadores em competição por empregos, e ainda da natureza e da sociedade que o defrontam como limitações e não como realizações da sua personalidade. Tal é a alienação — expressa no campo intelectual pela compartimentalização da ciência do homem e da sociedade no estudo «abstracto» do homem económico, do homem jurídico, do homem ético, etc. — que Marx pinta com cores vivas nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos*:

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção directa a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si e ao trabalhador como uma mercadoria...⁴.

Encontram-se alienados do homem não só os produtos do seu trabalho, mas a verdadeira actividade do seu tra-

⁴ MEGA, Secção I, Vol. 3, p. 82. Karl Marx, *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 131.



balho. A alienação *no seio* da actividade do trabalhador consiste no seguinte:

Em primeiro lugar, o trabalho é exterior ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto que no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades...

Chega-se à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente activo nas suas funções animais — comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. — enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano animal.

O comer, o beber e o procriar, etc., são também certamente genuínas funções humanas. Mas, abstractamente consideradas, o que as separa da restante esfera da actividade humana e as transforma em finalidades últimas e exclusivas, é o elemento animal⁵.

A origem de todas as distinções entre o homem selvagem e o homem civilizado — escreve Rousseau — «é que o selvagem vive dentro de si, ao passo que o homem social vive constantemente fora de si e apenas sabe a maneira de viver na opinião dos outros, de tal modo que até parece receber a consciência da sua própria existência do juízo dos outros

⁵ *Ibid.*, pp. 85-86. Karl Marx, *Escritos de Juventude*, p. 134.



a seu respeito»⁶. Marx, na obra de juventude (e, insistirei, na obra da maturidade) procura mostrar o fundamento necessário da alienação na vida económica, na divisão do trabalho organizado na base da propriedade privada, no uso do dinheiro que torna possível converter todas as coisas, mesmo o trabalho, a solicitude, o afecto e o amor em mercadorias que se compram e vendem. Para Marx, a divisão do trabalho e a propriedade privada são, claro está, inevitáveis, e até necessárias, em determinado período da história — só por elas o homem consegue desenvolver as suas capacidades e realizar as suas potencialidades ilimitadas. O primitivo ainda não separou o trabalho de si próprio, ainda não aprendeu a produzir para qualquer objectivo, mas a usar; na luta desesperada para satisfazer as suas necessidades básicas (animais), na sua dependência deplorável da natureza, surge também ainda como homem na escravidão. Dominar a natureza e superar a alienação — eis as realizações em que reside a chave da liberdade do homem. O capitalismo conseguiu a primeira: o socialismo — pensou Marx — levará a cabo a última.

No final dos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844, Marx traçou o quadro da sociedade comunista, a sociedade da autêntica e derradeira liberdade humana. Os críticos simpatizantes chamaram-lhe a pintura de uma sociedade de artistas, criando na liberdade e na plena consciência, trabalhando em conjunto na espontânea e perfeita harmonia. Em tal sociedade — pensou Marx — não haverá Estado, não existirão criminosos nem conflitos, não haverá necessidade de autoridade punitiva e de regras coercivas. Cada homem achar-se-á «integrado» no trabalho produtivo com os outros homens, realizando-se a si mesmo na criação

⁶ *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, in J.-J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (London: J. M. Dent & Sons/Everyman's Library/1913, p. 237). O meu colega, S. I. Benn, chamou-me delicadamente a atenção para a passagem.



social e cooperativa. A luta será uma luta comum: o homem, tanto no seu trabalho como nos outros seres humanos, não encontrará dependência e dissabor, mas liberdade e satisfação, da mesma maneira que os artistas se inspiram e acham prazer estético na própria obra e nas obras dos outros artistas. Os homens verdadeiramente livres, que se elevam acima da concepção real da propriedade, não terão assim necessidade de regras que lhes sejam impostas, de exortações morais para fazer o seu dever, de «autoridades» que determinem o que se deve fazer. A arte não pode criar-se com planos impostos a partir de fora; não conhece quaisquer autoridades ou disciplina, excepto a autoridade e a disciplina da própria arte. O que se verifica com a arte — pensou Marx — verificar-se-á também com todo o trabalho livre e produtivo. Assim como, para Marx, o verdadeiro comunismo não é o comunismo «cru», ao qual «o domínio da propriedade *material* surge tão vasto que ele procura destruir tudo o que se mostra incapaz de ser possuído por cada qual enquanto propriedade privada, deseja eliminar o talento, etc., *pela força*»⁷; assim também «o trabalho livre» não é, para Marx, a «simples brincadeira, o mero divertimento, como pensa Fourier com toda a ingenuidade de uma *grisette*. O trabalho realmente livre, por exemplo, a composição, é ao mesmo tempo terrivelmente sério, constitui o esforço mais intenso»⁸.

Na minha opinião, a visão do comunismo aqui esboçada acompanhou Marx durante toda a vida. Sobressai claramente na *Ideologia Alemã* de 1845-46, nas notas e esboços

⁷ *Manuscritos Económicos e Filosóficos*, MEGA, Secção I, Vol. 3, pp. 111-112. *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 159.

⁸ Dos apontamentos (1857-58) que resultaram na *Crítica da Economia Política* e foram pela primeira vez publicados em 1939; aqui cita-se a edição alemã, Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Berlim: Dietz Verlag, 1953), p. 505.



realizados entre 1850 e 1859, na *Crítica do Programa de Gotha*, em 1875. Imbui todos os três volumes de *Das Kapital*. É uma visão de liberdade, de cooperação espontânea, de auto-determinação consciente dos homens, depois de libertos da dependência e da necessidade. Não é apenas uma visão de abundância económica ou de segurança social. Pode ser que Engels assim tenha concebido o comunismo; Marx, não. Até ao fim da vida, através da «mundície económica» que ele percorreu tão consciente e involuntariamente, Marx permaneceu sempre como o filósofo, o apóstolo e o pregador da liberdade.

II

A crise intelectual no movimento socialista democrático é hoje uma crise na ética socialista: crítica que promana da tensão entre a ênfase de Marx do racionalismo económico e da suficiência material, o seu interesse por aquilo que considerou como os requisitos económicos da liberdade, e o realce que atribuiu a uma moralidade verdadeiramente humana, a qual acabaria por superar a concepção real da pobreza e o divórcio entre meios e fins. Georges Sorel dramatizou o conflito no pensamento marxiano no seu quadro do conflito histórico entre a ética do consumidor, interessado nos lucros e rendimentos, buscando a segurança, considerando todas as coisas como meios para um objectivo comercial, e a ética do produtor, baseada nos valores «heróicos» da criatividade, cooperação, emulação desinteressadas e na indiferença à recompensa. O sociólogo alemão, Ferdinand Tönnies, em parte conscientemente influenciado por Marx, desenvolveu de modo notável o contraste de Marx entre a sociedade comercial, divisória, do capitalismo e a sociedade não-alienada do comunismo em categoria sociológica, o contraste entre a *Gesellschaft* comercial, divisória e a associação orgânica da *Gemeinschaft*. *Gesellschaft* é a



sociedade comercial burguesa em que a relação monetária tende a excluir todos os outros laços e relações sociais, em que os homens se vinculam apenas pelo contrato e permuta comercial, em que a cidade domina a província e a classe negociante converte todo o país em mercado, em que a «esfera comum e social» se funda no momento fugidio quando têm o que a lei contratual designa por «acordo [transitório] de espíritos». A «esfera comum» da *Gemeinschaft* assenta, por outro lado, numa harmonia natural, nos laços da tradição e da amizade e na comum aceitação de uma concepção religiosa; a produção é antes de mais agrícola e destinada ao uso, a sociedade baseia-se em relações de posição social, que impedem a quem quer que seja de tratar os outros de «modo abstracto». Na *Gemeinschaft*, os homens encontram-se essencialmente unidos, apesar de todos os factores de separação; actuam em favor mútuo. Na *Gesellschaft*, encontram-se essencialmente separados, não obstante todos os factores de união; aqui, todo o homem se vê isolado e age por própria conta, os outros homens enfrentam-no como concorrentes e intrusos estranhos. A distinção entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* está, para Tönnies, intimamente conexas com a distinção entre duas espécies de vontade, cada uma das quais é característica de uma das duas sociedades. A *Gemeinschaft* baseia-se na *Wesenswille*, a vontade natural ou integral, em que o homem expressa toda a sua personalidade e em que não há diferenciação acentuada entre meios e fins. Contra ela levanta-se a *Kürwille*, a vontade racional, mas em certo sentido caprichosa, característica da *Gesellschaft*, a vontade em que os meios e os fins se diferenciaram agudamente e na qual predomina o comportamento a que Max Weber chama *zweckrational* (intencionalmente racional). No panfleto sobre a propriedade, publicado em 1926, Tönnies ilustra a diferença. A propriedade que constitui o objecto da vontade natural encontra-se tão intimamente ligada à natureza da pessoa que toda a separação a seu respeito produz necessariamente a infe-



licidade: o proprietário e a sua propriedade fundem-se, a propriedade torna-se parte do proprietário, é amada e acariciada como sua própria criação. Esta é a maneira como os homens tendem a comportar-se para com as coisas vivas que possuem, para com a sua casa e quintal, e para com o «torrão» que eles e os avós trabalharam ao longo de gerações. Nas relações que brotam da vontade natural, não há diferenciação acentuada de prazer e pena, satisfação e insatisfação: o agricultor encontra na sua terra tristeza e alegria, ocupação e prazer, obrigação e privilégio. Por outro lado, a vontade racional tem a sua expressão paradigmática na relação com o dinheiro, com a propriedade que se exprime como crédito ou débito no registo, com os «mãos» que tanto custam em salários. A consumação derradeira da propriedade da vontade racional é a *acção* comercial, tida por um proprietário que nem sequer ainda viu a propriedade que ela lhe confere. É em tais relações que a alegria e a tristeza, a satisfação e a insatisfação se diferenciam muito: o *lucro* é *mais*, alegria, satisfação; a *perda* é *menos*, tristeza, insatisfação. Eis a consumação da moral utilitária: tudo se abstrai e arranca do seu contexto vivo e se subordina a um objectivo alienado.

Na sociedade ocidental avançada do industrialismo, onde a mobilidade social e as redistribuições de salários, posição social e oportunidade ofuscaram e difundiram as clivagens simples dos conflitos de classe tradicionais e onde a crescente afluência destruiu a plausibilidade de ligação do conceito de alienação com o de pobreza, alguns dos pensadores socialistas mais competentes regressaram ao jovem Marx, lido à luz de Tönnies. A crítica socialista contemporânea do capitalismo — afirmam eles — já não pode assentar nas alegações do empobrecimento e exploração material do trabalhador: deve antes centrar-se no fracasso do capitalismo em criar uma *Gemeinschaft*, o sentido da comunidade, e na manipulação dos seres humanos em favor de objectivos comerciais, na maneira como o capitalismo molda o homem



para procurar satisfações materiais transitórias. Por outro lado, nas sociedades que proclamam estar a caminho do socialismo, os críticos sociais mais capazes — homens como Ernst Bloch e Leszek Kolakowski, apoiados por alguns filósofos da Jugoslávia — mostraram a visão do comunismo de Marx como uma verdadeira fraternidade em que a oposição entre o indivíduo e a sociedade fora superada como uma maneira de criticar os concertos autoritários de *Gemeinschaft* e o acento excessivo posto na obediência e na subserviência pregadas pelos teólogos do Partido. É no humanismo marxiano, e não na moralidade comercial do Fabianismo e do trade-unionismo «avançado», que os socialistas não-burocráticos vêem a maior oportunidade de uma renovação ética. Certamente, em Portugal, em muitas regiões da Itália e nos países «subdesenvolvidos» fora da Europa, há ainda aqueles que se sentem atraídos pelo marxismo clássico, porque a situação nos respectivos países não é por enquanto uma «situação do séc. XX»; porque, de modo análogo aos homens a quem se dirigiu o *Manifesto Comunista*, estão ainda a empreender a luta pela democracia política, pela abolição dos privilégios senhoriais e pela libertação do desenvolvimento económico dos constrangimentos, não do capitalismo, mas da sociedade tradicional. O paradoxo está em que, para a maior parte destas pessoas, o marxismo constitui apenas o processo de destruição das condições que medeiam entre elas e o séc. XX. Em vez de conduzir o homem da *Gesellschaft* do capitalismo para a *Gemeinschaft* livre e fraterna do comunismo, nas suas mãos, a luta de classes transforma-se quando muito em meio para levar o homem, da *Gemeinschaft* opressiva da sociedade pré-capitalista, para a *Gesellschaft* da moderna época industrial. É profundamente significativo que as nossas esperanças mais realistas de genuína liberalização política na União Soviética e — em data mais recente — na China comunista, assentem no aumento da especialização, na eliminação relativa das penúrias crónicas e no aparecimento de um



mercado de consumo: em suma, na progressiva infiltração de uns quantos valores que distinguem a sociedade capitalista da sociedade tradicional, autoritária.

Reside aqui, pois, o problema fundamental que se põe aos humanistas socialistas. O marxismo clássico conjugou, num tremendo acto de força e de fé, a afirmação do desenvolvimento industrial e a aspiração pela fraternidade e comunidade de uma aldeia agrário-feudal. As máquinas que despojaram o homem da sua individualidade — ensinou ele — tiveram uma missão histórica: dando a impressão de apoiar e difundir a desunião descarada da sociedade comercial, acabariam por deitá-la por terra e conduzir ao Reino do Homem. As vias para a democracia política e económica, para a satisfação material e para a liberdade no sentido mais pleno possível, eram todas a mesma e a única via. Hoje, os caminhos encontram-se divididos, não em duas ou três, mas em centenas de direcções e o mundo pede um novo mapa àqueles que desejam erigir um novo poste indicador.

A partir da obra de Marx e de Tönnies, dos conceitos de alienação e de *Gemeinschaft*, é possível — penso eu — construir uma ética radical: uma ética ligada à aquisição do saber, às tradições da produção espiritual e material, do empreendimento político e da democracia. Mas, não será uma ética da luta e da crítica, que não tem em si garantia de êxito. A história não é nem a narrativa do desdobramento progressivo de uma essência humana espontaneamente cooperativa, nem a marcha inevitável para uma sociedade verdadeiramente justa e humana. A história é o campo de batalha de tradições, movimentos e estilos de vida antagónicos: não nos oferece uma narrativa total e um objectivo último. E o que sucede com a história, verifica-se igualmente com a sociedade. O humanista socialista, à semelhança do exilado Trotsky, terá de reconhecer que a «história» e a «sociedade» podem defrontar-nos com ultrajes



sucessivos; quando assim é, terá — como Trotsky — de os repelir com os punhos.

Na própria formulação de um programa crítico, há problemas que têm de enfrentar-se com firmeza. A obra de Tönnies, ao elaborar o conceito de *Gemeinschaft*, associa a fraternidade de uma equipa de trabalho de elementos iguais e o paternalismo de uma comunidade feudal, em que cada qual conhece e aceita o respectivo lugar. A visão socialista prometeica da sociedade não-comercial distingue-se da visão conservadora romântica pela sua rejeição da *hierarquia* e só por isso; no entanto, foi precisamente neste ponto que a prática colectivista socialista fracassou, ao trabalhar apenas numa escala infinitesimal. Grande parte da herança do socialismo democrático e do conceito socialista da liberdade permanece na sociedade «aberta» criada pelo desenvolvimento capitalista: a *Gesellschaft* que libertou os homens dos vínculos da autoridade religiosa e feudal, criou o ideal do individualismo, cortou com a opressão da família extensa e aumentou amplamente a esfera do «privado» enquanto oposto ao «público». O divórcio dos meios e dos fins multiplicou até um ponto incrível o objectivo e o poder da produção humana; o mercado capitalista, como sublinharam Hayek e von Mises, elaborou um modelo pelo qual os homens conseguem concordar relativamente aos meios comuns, embora vejam que é possível continuar a divergir no que respeita aos fins individuais.

Sem dúvida, tal sentimento é em parte ilusório. Os meios capitalistas configuram de facto os fins que as pessoas procuram obter e tais fins não adquirem «santidade» especial só pela procura de que são objecto. Mas, ao desenvolver uma teoria da liberdade, já não podemos seguir Marx na tácita confiança que deposita na natureza essencialmente cooperativa do espírito humano, liberto dos vínculos económicos. Nem é possível confiar apenas na fábrica como escola da revolução: se o moderno desenvolvimento económico ensinou novas formas de cooperação, suscitou igual-



mente novas e mais poderosas formas de burocratização. Se o crescimento da ciência e da tecnologia liberta progressivamente o homem do trabalho físico incómodo e tende cada vez mais a eliminar o uso directo da força na distribuição dos recursos materiais, aumenta também de modo constante a necessidade de administração e de direcção e uma mais subtil dependência económica e social do homem. Se importa, até certo ponto, rever o conceito de homem de Marx, teremos ainda de rever, com maior radicalismo, a visão que Marx propõe da sociedade industrial. Espero que alguns dos meus colegas contribuam para esta tarefa.



HUMANISMO SOCIALISTA E CIÊNCIA

UMBERTO CERRONI

Umberto Cerroni estudou as instituições do socialismo em dois livros, *Kant e o Fundamento da Categoria Jurídica* e *Marx e o Direito Moderno*. Ensina filosofia do Direito na Universidade de Roma, onde completou os seus estudos em 1947, é membro da Sociedade Italiana de Filosofia do Direito e do Comité Executivo do Instituto Antonio Gramsci em Roma, dirige a publicação de *Rassegna Sovietica* e colaborou em numerosas publicações culturais. Nasceu em Milão em 1926.

1

As palavras têm uma história e o termo «humanismo socialista» não constitui excepção à regra. Possui dois significados principais, que se irão discutir. O primeiro provém da tradição social-democrata e foi actualizado por algumas interpretações existencialistas das noções de Marx. Um sector inteiro do «revisionismo» teórico resolveu abandonar o pensamento e acção revolucionários, pregando as características «humanistas» do marxismo, por amor das quais sacrificou as suas «acanhadas» características classistas e acabou por integrar *O Capital*, umas vezes, com a *Metafisica da Moda* e, outras, com a *Fenomenologia do Espírito*. Semelhante tendência é muito bem representada por certas interpretações do austro-marxismo, pelo socialismo de Léon Blum «à escala humana», ou por outras ideias mais recentes (Fefebvre, Hippolyte, Calvez, Tucker, etc.).

O segundo significado, corrente na URSS durante a era de Estaline, considerou o «humanismo socialista» como o



produto moral do socialismo clássico. Contudo, se a primeira tendência se esforçou por liquidar teoricamente a ciência marxista, a segunda pregou os seus princípios moralistas, enquanto na prática levava precisamente a cabo as mais desumanizadas distorções do socialismo. Por conseguinte, há motivos mais que suficientes para estar de pé atrás em relação a ambas as versões do termo.

No entanto, seria injusto desconfiar do próprio termo «humanismo socialista»; deveríamos antes não confiar nas ideias que com ele previamente se associaram e submetê-las à crítica.

Parece-me que os defeitos da expressão em causa derivavam das corrupções tradicionais que a palavra «humanismo» sofreu, corrupções que consistem substancialmente na racionalização e na retórica moralizadora. É preciso observar que deformações deste tipo surgiram porque se perdeu a precisa referência aos conteúdos e ao significado histórico do humanismo. Entre os sentidos, há dois que parecem essenciais: o primeiro, amadurecido durante a polémica teórica que assinalou a dissolução da velha cultura teológica medieval, consistiu na secularização do pensamento, isto é, na construção de perspectivas racionalistas que obtiveram o seu baptismo intelectual no despertar das ciências experimentais; o segundo, que se desenvolveu sobretudo na via utópica moderna do pensamento, brotou da intuição da integração do indivíduo, da humanidade e da natureza, da «perfectibilidade» da «cidade terrestre» e, por conseguinte, da transferência dos problemas morais da esfera ultramundana ou interioridade para a esfera mundana ou exterioridade; o problema do homem viu-se reduzido, do problema da «salvação» ou pureza das intenções ao problema da libertação e, em última análise, da emancipação social. Fora de tal contexto e do seu significado histórico, o termo «humanismo» parece carecer de todos os valores culturais importantes.

Assim, é possível afirmar que a discussão do humanismo é uma discussão das consequências teóricas e práticas (no



aspecto gnoseológico e social) da cultura laica e secular. (Houve tentativas — por exemplo, de Jacques Maritain — para extrair uma espécie de humanismo a partir da visão transcendente do cristianismo; mas, na minha opinião, tais tentativas estão empestadas de erros). Trata-se, portanto, de uma discussão da consistência, vigor e adequação histórica de um programa racional cientificamente fundado no conhecimento do mundo humano (e, por conseguinte, da unificação do saber) e de um programa social que constitui a integração do indivíduo na sociedade. Se assim for, facilmente se entenderá a importância das lutas dos teóricos marxistas que visam a construção de um humanismo socialista, no momento em que o pensamento moderno parece ter abandonado os dois princípios, que acabámos de esboçar. Partindo da crítica bem fundamentada da tradição dogmática e moralista, tal luta aprofundou progressivamente a divisão entre as «ciências humanistas» e as ciências naturais e físicas. A separação do «reino humano» do «reino da natureza» implica a necessidade de uma integração «teleológica» kantiana do conhecimento científico, que culminaria na redução hegeliana da história à filosofia como mera fenomenologia do Espírito, ou implica a necessidade de conceber a estrutura do conhecimento humano como estrutura não-causal (não-explanatória), ou como «compreensiva». (Vide o contraste entre *Verstehen* e *Erklären* na moderna gnoseologia, no historicismo de Dilthey, no neo-kantismo, na «sociologia» de Max Weber e na transformação de Croce da história em filosofia). Em vez disso, a época do mais imponente progresso da ciência é também a época do renascimento das mais sérias tendências metafísicas nas ciências sociais. Até a mais recente ciência sociológica requisitou de novo a ajuda da filosofia e, inclusive, do racionalismo; bastará relembrar as considerações críticas de C. Wright Mills. Por outro lado, os tipos ideais consideram-se como «pontos de referência» típicos; seria também suficiente, por exemplo, ver a maneira como Kelsen se ocupa do problema da democracia.



Seria interessante, mas demasiado laborioso, analisar as componentes históricas destas duas seqüências. Podemos, por exemplo, vê-las nos resultados fundamentalmente cépticos a que chegou o exame crítico do racionalismo abstracto (Kant) e nas limitações crescentes dos problemas herdados das análises da economia clássica. Numa palavra, parece que a moderna consciência teórica revelou mais uma vez a incapacidade do intelecto para conhecer simultaneamente o mundo e a «irregularidade» (a individualidade, a irrepetibilidade) nos fenómenos económicos, sociais e políticos e, por conseguinte, a impossibilidade de os transformar. Assim, parece ainda mais interessante e urgente o programa de um humanismo socialista. No entanto, semelhante programa só será frutuoso quando conseguir libertar-se ao mesmo tempo dos dois defeitos «retóricos» do humanismo, isto é, da abstracção e do moralismo. Em suma, se o humanismo socialista houver de libertar-se dos perigos do dogmatismo e irracionalismo que se denunciam no pensamento moderno, deveria também expurgar-se do *abstraccionismo* do velho racionalismo dogmático e das características *meramente* utópicas das projecções sociais. De facto, um reduz o pensamento à prisão empírica das coisas, enquanto o outro confirma o homem nas suas presentes condições económicas. Só assim — julgo eu — é possível reconquistar, através do conhecimento do mundo, as funções científicas do entendimento e, juntamente com a noção da transformabilidade da sociedade, a sua estrutura causal. Nos campos gnoseológico e ético-social, o trabalho mais difícil e frutuoso que o marxismo teórico pode empreender é recuperar ou a estrutura hipotético-experimental do pensamento, ou o fundamento causal-objectivo (*Gesetzmässig*) do mundo e da sociedade. Um humanismo socialista liberto de toda a retórica — e, portanto, de todas as asserções abstractas não confirmadas pela ciência ou por transformações reais — necessita acima de tudo de constituir-se como ciência. Eis no que deve consistir o seu carácter materialista.



A seriedade científica do problema e a gravidade das tarefas assumidas por um movimento social como o marxismo impedem-nos de esquecer a crítica feita não só contra Marx, mas contra os marxistas em acção na nossa época; tal crítica tende a demonstrar a incoerência de um programa humanista entendido nos termos que brevemente evocámos. A referida crítica defendeu essencialmente duas teses:

a) que o marxismo, na base teórica, desenvolveu uma metafísica e, por consequência, o dogmatismo de uma nova teologia laica, que relegou para segundo lugar a ciência;

b) que na esfera prática, o socialismo está ainda muito longe de constituir um sistema institucional (económico-político) capaz de injectar na ciência a necessidade de uma profunda e directa integração social. São críticas severas e seria inútil alegar que não podem encontrar evidência autêntica; lá estão os anos de Estaline para as provar. De facto, em tal período, aconteceu algo que, em nome do marxismo, nos deve sobremaneira preocupar: na esfera teórica, deu-se um aviltamento da ciência e dos seus métodos de investigação, fundados na livre construção de hipóteses e na sua estrita verificação causal; e na esfera prática, uma distorção quase inconcebível (pelo menos, para o marxista) dos fundamentos experimentais científicos da construção económico-social.

É impossível evitar o problema pela contagem dos anos que nos separam de Estaline. Precisamos antes de medir a distância crítica que separa o socialismo desse período da destruição hoje efectuada por todas as distorções do marxismo. Não pretendo reabrir agora a discussão de fenómeno tão complexo. No entanto, penso que devemos, em atenção aos nossos objectivos, reconhecer as críticas que mencionámos e examiná-las de maneira a atingirmos um



projecto para um humanismo socialista, que não é simples retórica. Neste ponto, porém, o nosso discurso deve forçosamente retornar a Marx, o pensador que já é o grande fenómeno da cultura mundial, o Aristóteles dos tempos modernos.

A minha tese é que, entre os próprios marxistas, existiu durante muito tempo uma grande incompreensão acerca de Marx. Se a sintetização é permitida, tal incompreensão pode resumir-se da seguinte maneira: demasiados marxistas pensam ainda que a principal tarefa do pensamento marxista é guiar uma filosofia «exacta» e «científica», perante a qual as ciências naturais e físicas se considerariam apenas como evidência ou prova. O instrumento de tal filosofia, que preservaria uma dimensão *qualitativamente* diversa da ciência experimental, seria a dialéctica. Não poucos intelectuais marxistas — pelo menos, na Itália — articularam, ao contrário, uma hipótese diferente: Marx não elaborou uma nova filosofia, que unifique o mundo do conhecimento e absorva a ciência, mas forneceu antes ao saber da humanidade os instrumentos da ciência; em suma, a dialéctica de Marx não faz retroceder a ciência à razão filosófica, mas introduz a razão filosófica na intelecção científica.

Não é, naturalmente, possível discutir ambas as teses de modo analítico; mas podemos considerar uns quantos pensamentos que surgem da nossa tese sobre o desenvolvimento do movimento socialista e, sobretudo, o problema do humanismo socialista.

3

Os princípios humanistas do pensamento de Marx já não podem mais ser postos em dúvida, de modo sério, depois das publicações póstumas de ensaios como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Manuscritos Económicos e Filosóficos de 1844* e *Ideologia Alemã*. Até mesmo os que rejeitam o materialismo histórico aceitam tais princípios e, mais



ainda, utilizaram-nos constantemente em oposição aos resultados clássicos, económicos e políticos das investigações de Marx. De facto, parece que o acaso na publicação da obra de Marx, para não mencionar o da sua difusão e popularização, criou uma situação peculiar: o movimento socialista político que se baseava no conceito da luta de classes permaneceu por muito tempo largamente desconhecedor dos problemas do «jovem» Marx, enquanto outros, na sua crítica ao socialismo clássico, se referiram muitas vezes ao «humanismo» dos seus escritos de juventude. Assistimos assim ao repúdio tácito dos seus princípios humanistas juvenis precisamente por aquelas forças que, na prática, desenvolveram os princípios de Marx e deles deveriam retirar benefícios.

O exame atento da biografia intelectual de Marx reitera constantemente um problema: o grupo das obras que comumente se chamam «juvenis», constitui a mudança metódica através da qual o pensamento de Marx «desce» da filosofia para a economia política, da crítica teórica para a crítica prática e, inclusive, de uma intenção de crítica para uma opção de luta. Se o pensamento «juvenil» é o caminho para *O Capital*, deveria sempre considerar-se, quer para explicar a necessidade *metodológica* da redução da crítica filosófica à crítica económico-social, quer para esclarecer as conexões metodológicas desta mesma investigação. Qualquer outro modo de considerar a sua obra de juventude corre o risco de empobrecer e desnaturalizar o verdadeiro pensamento de Marx; de o inserir numa metodologia tradicional e de dissociar a crítica económico-científica dos problemas teóricos gerais.

4

Não queremos, porém, pôr um problema de simples filologia. Pelo contrário, parece-me que estas observações (a desenvolver mais tarde) servirão para realçar um problema



estritamente prático acerca da história do movimento socialista. Em primeiro lugar, apesar das suposições de certos executores auto-designados do «testamento» do marxismo, o conjunto de doutrinas, a que chamamos socialismo científico, ficou privado de garantia científica, de coerência e de perfeição interna teórica, e a carência de tais qualidades foi substituída pela intrusão de elementos teóricos, absolutamente estranhos e até mesmo opostos ao verdadeiro desenvolvimento intelectual de Marx. Refiro-me ao «materialismo dialéctico» que, de Engels a Estaline, nada mais fez que pedir ajuda ou crédito à forma inferior de hegelianismo, a qual foi abandonada por sérios pensadores depois das aventuras do darwinismo social e do positivismo do séc. XIX. Marx foi claramente «integrado» e, portanto, revisto, seguindo Hegel de modo servil, com consequências não menos sérias que as do revisionismo neo-kantiano. Durante o regime de Estaline, a ciência experimental viu-se obrigada a enveredar por perspectivas idealistas baseadas nas «prenoções» que Bacon, o fundador do método experimental, havia já combatido. A filosofia encontrava-se assim de novo liberta da ciência e girava mais uma vez à volta do seu eixo, encerrando as ciências sociais e políticas numa teoria dogmática e utópica e encontrando na dialéctica (hegeliana) a chave-mestra para abrir todas as portas — e, por conseguinte, para nada. Uma vez que a filosofia se viu restituída à sua esfera perene, era lógico que o palavreado sobre o «humanismo» viesse a dar numa antropologia fatalmente inclinada para as antigas generalidades moralistas. Por consequência, o humanismo socialista acabou na pura e simples exaltação retórica dos seus fins, e, ulteriormente, na «rendição» do indivíduo à comunidade. Acrescentemos ainda que a comunidade, necessariamente oposta à interacção dos indivíduos, só poderia consistir no presente Estado; daí, tal rendição dissolveu-se no reforço moralista da relação domínio-subordinação da autoridade constituída sobre o trabalhador. Deste modo, toda a potencialidade «humanista» do socialismo se



converteu em estatismo; à maneira hegeliana, o Estado socialista tornou-se «uma unidade substancial com finalidade em si mesma, absoluta, imóvel, onde a liberdade atinge o seu direito supremo e cujo objectivo final possui o direito de prioridade em relação aos indivíduos, dos quais o dever último é ser componentes do Estado» (Hegel).

Podem muito bem acontecer que o socialismo, mesmo sem o saber, esteja a regressar à antiga senda do moralismo estatista, buscando a mediação entre o indivíduo e a comunidade, não já nas dimensões naturalistas da socialização dos meios de produção e, portanto, do auto-governo social, mas precisamente no «poder metafísico do Estado», contra o qual o jovem Marx disputara com Hegel. A socialização do homem transforma-se de preferência em problema pedagógico (moralista) do Estado, e não em processo real e prático; e as actividades do Estado, em vez de constituírem *funções* específicas da associação de produtores, projectaram-se pelo contrário como *fins em si mesmos*, como «formalidades» ou como «ritos» (Marx). De tais ritos cerimoniais, surgiram de novo todas as componentes tradicionais: a burocracia, o formalismo, o pedagogismo, a verdade oficial, o sigilo, o misticismo das hierarquias e da cabeça do Estado e a subordinação da ciência real à «ciência» formal da política. Reavivou-se, acima de tudo, a separação da sociedade e do Estado (do indivíduo e da comunidade) — separação que o socialismo jamais deveria abolir e que, pela sua existência continuada, levou à perseguição e à ulterior sanção teórica.

Sem dúvida, tratava-se de um «novo» Estado, o Estado dos trabalhadores. Apesar disso, quem quer que teorizasse acerca de tal novidade perdia evidentemente de vista o facto de que nem a mudança do pessoal político, nem a mudança dos objectivos do Estado, consegue por si só a transformação da estrutura positiva do Estado enquanto «comunidade meramente ilusória» (Marx). Em suma, a função unificadora do Estado socialista só pode desenvol-



ver-se através do modo específico da sua subordinação à sociedade, da progressiva transferência das suas funções para a comunidade dos trabalhadores e da progressiva transformação em autogoverno comunista.

5

Várias são as conclusões que é possível tirar do que dissemos. Em primeiro lugar, o humanismo socialista tem de libertar-se da tradição secular do racionalismo dogmático que pretende elevar-se acima da ciência e chegar a dirigir a investigação social com os métodos típicos da ciência; quer dizer, deve fundamentar o saber no exame das relações sociais reais. Só assim é que o primado da economia política pode fazer sentido no interior da esfera das disciplinas sociais. Em segundo lugar, o humanismo socialista tem de construir os seus próprios modelos de transformação social como funções da crítica científica da estrutura social capitalista, evitando assim a busca puramente mental (dogmática) de construção socialista. Em terceiro lugar, deve aceitar a natureza meramente experimental dos respectivos modelos; deste modo, tais modelos poder-se-ão modificar de acordo com a sua eficiência na transformação das relações herdadas do passado. Em quarto lugar, tem de compreender, ao nível especial da teoria política, que a eficácia autêntica dos seus modelos será objecto de medida, tomando em consideração não só um futuro de completa homogeneização social (comunismo), mas ainda a possibilidade de alcançar o consentimento dos trabalhadores e de estimular a sua organização; presentemente, é só neste sentido que o comunismo pode ser bem sucedido como realização suprema, até chegar mesmo à dissolução da democracia.

Recapitulando brevemente, podemos adoptar a fórmula: um humanismo autêntico (que será apenas socialista e, portanto, materialista, socializador e emancipador dos traba-



lhadores), deve conseguir fundamentar todo o saber na ciência, a fim de se libertar da racionalidade da sua «auto-suficiência» e abstraccionismo. Uma ciência da sociedade, ao suprimir a tradição racionalista abstracta da filosofia e ao libertar também a ciência (confinada à natureza) da sua angústia «cientista», enxerta-a organicamente na sociedade e religa ao mesmo tempo o desenvolvimento social (área reservada às especulações filosóficas) à ciência. Numa palavra, estabelece plenamente a relação de razão-consentimento-interesse que, até agora, se separou em dois «reinos»: o da área racionalista-idealista da filosofia contra a ciência, o da «liberdade» contra a «necessidade». Nesta ordem de ideias, não é difícil visionar mesmo a construção prática de uma sociedade onde, por intermédio do programa marxista da total naturalização do homem e da plena socialização da natureza, seria absolutamente praticável a harmonização do indivíduo e da sociedade. Na realidade, o indivíduo conseguiria realizar-se a si próprio, e tanto mais quanto a sua liberdade implicaria necessariamente uma participação *consciente e interessada* na sociedade; por outro lado, a sociedade humana beneficiaria mais quando os seus membros atingirem a perfeita integração na base de uma hierarquia das possibilidades efectivas de cada membro. Nem a razão acima da ciência, nem a ciência acima da razão; nem o indivíduo acima da sociedade, nem a sociedade acima do indivíduo. Logo que se encontrem satisfeitas as condições críticas aqui esboçadas, parece estar estabelecido o programa de um humanismo socialista, anti-retórico e historicamente eficiente.



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

II

DO HOMEM



O MARXISMO E A FILOSOFIA DO HOMEM

ADAM SCHAFF

Adam Schaff, nascido em Lvov, Polónia, em 1913, estudou direito e economia em Lvov e na Ecole des Sciences Politiques et Economiques em Paris, e filosofia na Polónia e na União Soviética. Em 1945, recebeu o grau de Doutor na Academia Soviética de Ciências, Instituto de Filosofia. Durante a juventude, participou no movimento comunista clandestino polaco e é agora membro do Comité Central do Partido Unido dos Trabalhadores. Como filósofo, especializou-se em epistemologia e as suas principais publicações neste campo são *Conceito e Palavra*, *Problemas da Teoria Marxista da Verdade*, *Introdução à Semântica e Linguagem e Conhecimento*. Realizou também investigações na metodologia das ciências sociais em relação à teoria marxista e publicou *Introdução à Teoria do Marxismo*, *Origem e Crescimento da Filosofia Marxista*, *A Natureza Objectiva das Leis da História* e *Uma Filosofia do Homem*.

Nada há de novo na afirmação de que o problema central do socialismo — de *todo* o socialismo e do socialismo de Marx em particular — é o problema do homem, com o seu aspecto mais essencial de criar condições para a felicidade e pleno desenvolvimento do homem. Porque *todo* o socialismo, antigo ou moderno, utópico ou científico, tem as suas raízes na rebelião contra os males sociais, a pobreza e a exploração, a escravatura e a opressão, e todas as outras fontes da miséria humana. *Todo* o socialismo, mesmo se incapaz de definir o *que é a felicidade humana*, está sempre pronto a dizer quais os seus obstáculos e a incluir no res-



pectivo programa caminhos e meios para eliminar as fontes da miséria do homem.

O socialismo de Marx — cuja expressão ideológica se encontra no marxismo — não constitui excepção à regra. Produto da época de grandes convulsões sociais, o marxismo nasceu de uma auto-reflexão intensa sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade. Quando o jovem Marx se ocupou, pela primeira vez, do problema do indivíduo humano e das diversas formas da sua alienação numa sociedade de classes, o seu pensamento formava já parte das grandes correntes filosóficas da época. Coube ao seu génio o mérito de, apesar de o ponto de partida ser idêntico ao dos seus contemporâneos, ter enveredado por outro caminho e ter avançado mais que eles. O facto de Marx haver escolhido uma via diferente deveu-se, no campo da teoria, a várias razões — podendo todas reduzir-se à sua ideia diversa do indivíduo humano. De qualquer maneira, o berço do marxismo foi uma filosofia do homem.

As tentativas mais importantes para resolver o problema do indivíduo e da sociedade podem situar-se entre duas abordagens extremas: o conceito heterónimo e o conceito autónomo do indivíduo humano.

O primeiro pressupõe a existência de forças sobre-humanas de que o indivíduo humano é produto ou emanção — não só no sentido físico, mas também e talvez em primeiro lugar, no sentido da sua atitude e comportamento, fundado num sistema de valores erigido a partir de fora, de um mundo sobrenatural. Eis a abordagem tipicamente religiosa — e não interessa agora se ela se refere a um Deus pessoal, à Ideia Absoluta, ao Destino, etc. Exemplo de tal abordagem é o personalismo católico.

A concepção autónoma, por outro lado, rejeita a existência de todas as forças sobrenaturais como responsáveis pela criação — física ou espiritual — do indivíduo humano e do seu comportamento; acredita, portanto, no humanismo. Mas, há duas variedades opostas de semelhante abordagem.



Uma — que se manifesta, por exemplo, no existencialismo ateu de Sartre — ao rejeitar a heteronomia e construir o seu autonomismo humanista, toma como ponto de partida o indivíduo considerado como mónada espiritual (mónada de vontade, consciência, emoção, etc.). Trata-se, numa interpretação extrema, da típica mónada de Leibniz que «não tem janelas»; o indivíduo está sozinho, isolado, «condenado à liberdade» ou «condenado à escolha», sem qualquer ajuda ou assistência. Sem dúvida, o conceito metafísico de heteronomia — que o espírito moderno e científico não pode aceitar sem renunciar a todos os seus hábitos de pensamento — foi eliminado, mas no processo perdeu-se apenas uma bagatela — a sociedade e os vínculos que surgem no seio da sua estrutura. Não admira que o modelo puramente subjectivista e associal deste tipo de existencialismo tenha encontrado enormes dificuldades, porque tal como o seu antagonista, espera da mente moderna um sacrifício igualmente grande, embora diferente. É verdade que Sartre procura um caminho e tenta reconciliar o existencialismo e o materialismo histórico — mas sem êxito. O resultado é que a estrutura da sua doutrina está longe de ser coerente; o seu «pecado original» persiste.

Uma aproximação diametralmente oposta é fornecida — dentro do quadro da concepção anti-heterónoma — pela tentativa de resolver o problema com base na sociedade e nas relações sociais. Exemplo típico desta posição é o modelo vulgarizado de marxismo — na forma do materialismo económico. Aqui, dissociamo-nos tanto da necessidade de buscar a ajuda de forças heterónomas e sobrenaturais, como do subjectivismo voluntarista — mas, em troca, ao recuperar a sociedade humana, que desaparecera na confusão existencialista, perdemos por sua vez de vista o indivíduo. De criador da história, de senhor das próprias escolhas, ele torna-se *simples* produto, média estatística, executor das leis históricas, que são independentes da sua vontade. Torno a repetir: *isto não é* o autêntico marxismo, trata-se apenas



da sua interpretação crua — compreensível, por ser uma reacção psicológica, entre outras coisas, contra a falsa interpretação subjectivista ou religiosa do problema. No entanto, semelhante abordagem não existiu durante muitos anos — e não devemos agora passá-la em claro ao tentar chegar a uma visão correcta do assunto.

O marxismo — pelo menos na interpretação que considera a evolução de Marx da juventude à maturidade como um todo — adopta uma atitude que, em certo sentido, é diferente de todas as abordagens supramencionadas. Ao rejeitar a noção heterónoma do indivíduo como metafísica, o marxismo opta pelo fundamento empírico do humanismo radical: os *homens* criam a sua própria história e a história nada nos revela além da sua acção. Tudo o mais é especulação. Mas, o marxismo recusa igualmente a metafísica existencialista como especulação subjectivista-voluntarista: o que transparece na experiência não são indivíduos — mas indivíduos *sociais*; enquanto constróem a história são também o seu produto. Na luta contra o subjectivismo, o marxismo continua a velha linha de Aristóteles — o homem é um *zoon politikon*. Mas, o seu *ponto de partida* é o *indivíduo* humano, que, não só como organismo vivo, mas como organismo que executa um plano concebido na *sua* mente, é algo separado na respectiva individualidade. Assim, o marxismo opõe-se também vigorosamente às teorias que, ao rejeitarem a visão anti-humanista e heterónoma do indivíduo, tocam o outro extremo da visão igualmente anti-humanista e associal do indivíduo, ao qual atribuem apenas o papel passivo de produto e a quem na prática ignoram na ideia abstracta de sociedade.

Na investigação das relações entre o indivíduo e a sociedade, o nosso ponto de partida — exclusivamente *empírico* — é o homem *individual*; ele pensa e age e sempre coopera com outros no interior de determinada estrutura social, mas há um indivíduo *distinto*. Quando Marx insiste que «os homens criam a história», opõe-se tanto aos que



afirmam que a história é criação de forças sobrenaturais, sendo o homem simples instrumento, como àqueles para quem a história é criação, não dos indivíduos humanos concretos, mas de grupos sociais abstractos. Mas, ao considerarmos o indivíduo como o ponto de partida da nossa análise, é preciso não esquecer que a sua autonomia é apenas relativa. Não é uma mónada misteriosa de vontade e consciência, isolada e sem contacto com os outros; é um indivíduo *social*, visto que, incapaz de viver sem a sociedade, é — desde o nascimento — configurado *pela sociedade* e também seu produto, no plano físico e espiritual. O problema foi outrora expresso de maneira gráfica por Marx quando, ao criticar o limitado alcance do conceito de Feuerbach do indivíduo *genérico*, avançou a sua ideia do indivíduo como *a totalidade das relações sociais*. Foi uma das maiores descobertas de Marx — e continha o núcleo da sua filosofia do homem. Mas, mais tarde, transformou-se em desvio formal de todo o interesse directo na filosofia do homem, que fora tão característica de Marx na sua juventude.

Por conseguinte, se o indivíduo é sempre *social* — quer dizer, se é produto da sociedade que cria — então, encontra-se, em certo sentido, dialecticamente envolvido na sociedade; e se o problema da sua felicidade e desenvolvimento houver de interpretar-se como a libertação da infelicidade e das barreiras para o desenvolvimento, então, o problema do indivíduo e da sua felicidade e pleno desenvolvimento surge-nos como um problema *social*. Será, pois, de importância decisiva, não o aperfeiçoamento moral pessoal, a vontade do herói como criador arbitrário da história ou as orações a qualquer força sobrenatural, mas a capacidade para pôr em movimento as forças *sociais*, que são as únicas a conseguir remover as barreiras *sociais* para a felicidade individual. Assim, embora comecemos com o *indivíduo*, não só atendemos aos seus aspectos *sociais*, mas percebemos ainda o caminho *social* para a realização dos objectivos *individuais*. A filosofia do homem identifica-se aqui com



o materialismo histórico enquanto *teoria* do desenvolvimento social e base da actividade *prática* dos homens.

Por conseguinte, o acento, sobretudo no que respeita à acção, desloca-se para a sociedade e para a existência material que configura o seu desenvolvimento. Marx, juntamente com os jovens Hegelianos, *começou* com os problemas do indivíduo. Para os jovens Hegelianos, o ponto central continuou a ser este: pensaram que o aspecto subjectivo da vida individual seria capaz de resolver o problema da relação entre o indivíduo e a sociedade. *Marx* permaneceu também fiel ao problema original — as condições da felicidade e pleno desenvolvimento do indivíduo — mas deslocou a sua solução para o plano social. Aparecem novas categorias — classe social e luta de classes, formação social e factores do seu desenvolvimento, capitalismo e socialismo, burguesia e proletariado — como forças que configuravam a sociedade. Mas, os problemas do indivíduo e uma filosofia do homem encontravam-se *implícitos* na nova concepção. Mais ainda, sem eles o socialismo marxista perde o seu sentido supremo — visto que fica privado do significado humanista. É eis a razão por que todas as tentativas para cindir a teoria homogénea de Marx nas concepções da «juventude» e da «maturidade», que se afirma serem não só diferentes, mas opostas, surgem como basicamente erróneas. É o que acontece quando o único «verdadeiro marxismo» se tem como fundado na visão de Marx na sua juventude e quando tal visão se rejeita com indiferença como sobrevivência do idealismo ou como o passo inconsistente de um jovem para uma ideia mais tarde apreendida por um homem amadurecido. O pensamento do jovem Marx só pode compreender-se do ponto de vista da sua forma adulta — porque, na sua própria frase gráfica, a anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco; mas, a forma madura do socialismo científico não poderá entender-se a não ser que se conceba como a encarnação dos ideais que Marx acalentou desde a juventude e



a não ser que a sua análise científica seja iluminada com o humanismo científico.

A mudança de Marx é óbvia — não só na escolha de palavras, mas também na abordagem da questão, tanto teórica como prática. As numerosas alienações e a maneira de as superar, o problema com que Marx se preocupara na juventude, assume a forma de luta contra o domínio capitalista — luta que porá fim à sociedade de classes e, com ela, à exploração, ao Estado, à religião, ao preconceito, etc. — e assim a formas básicas da alienação. E semelhante mudança de abordagem significa igualmente a deslocação do acento — sobretudo na luta prática pela realização dos objectivos desejados. As massas sublevaram-se para assegurar a felicidade individual. A sua luta constitui apenas o meio para um fim, mas, enquanto prossegue, a luta é o centro da atenção. Visão inteiramente normal, porque só assim é possível alcançar o objectivo. De igual modo, na propaganda, a luta contra o capitalismo adquire cada vez maior significado: o objectivo último compreende-se implicitamente — mas, o que se torna mais absorvente é a luta real, na qual têm de concentrar-se todos os esforços.

O problema do indivíduo descurou-se na última fase do marxismo, por duas razões. A primeira é de natureza objectiva e encontra-se conexas com a concentração de forças — dada a sua pobreza em comparação com o poder do adversário — no que era, ao tempo, a coisa mais importante — a luta de massas. A outra razão é de carácter subjectivo e estava associada, sobretudo durante o rápido crescimento do movimento e em vista da longa luta que o aguardava, com o facto de muitos dos participantes do movimento terem começado a esquecer a diferença entre o objectivo real da luta e os caminhos e meios que levavam ao referido objectivo. O processo — que de modo inevitável induziu ao aviltamento da doutrina — foi encorajado por diversos factores: o adestramento inadequado dos líderes nos problemas teóricos, que era normal em virtude do



rápido crescimento numérico do movimento; a pressão das tarefas correntes, que tendiam a postergar assuntos não imediatamente conexos com as exigências práticas do movimento; o facto de que o inimigo, aproveitando-se de tais dificuldades, transformou o problema do indivíduo em arma ideológica na sua luta contra o marxismo; as distorções sectárias e dogmáticas na ideologia, etc. Daí, uma situação em que os fundamentos humanistas do socialismo marxiano não só foram esquecidos por muitos revolucionários honestos e devotados à classe trabalhadora, mas começaram mesmo a ser por eles considerados como algo alheio à luta revolucionária. O espanto é tanto maior quanto as suas palavras contradizem agudamente não só as raízes das próprias actividades e devoção, mas também a sua acção concreta.

A reversão dos marxistas, hoje, aos problemas da filosofia do homem deve-se, pelo menos, a três factores correntes.

Em primeiro lugar, há os requisitos objectivos do movimento que — depois da conquista do poder em vários países — se vê agora não só confrontado com tarefas ligadas à luta contra o velho sistema, mas, antes de mais, com a tarefa de criar novos modos de vida. O problema do indivíduo far-se-á sentir mais cedo ou mais tarde — embora tal aspecto se tenha ignorado durante algum tempo. Seja qual for o nome que lhe dermos e seja qual for a forma com que a nós se apresente, a «filosofia do homem» abrirá caminho, uma vez que, com a estabilização, quando o inimigo já estiver submetido e a vida prosseguir, o problema central — como fazer as pessoas felizes — revestirá sempre maior importância. A vitória traz consigo novas complicações e dificuldades, em parte, porque os erros cometidos pelos construtores da nova vida se tornam agora visíveis. Há que corrigir tais erros, mas importa também analisar as suas causas e efeitos — e isto, bem como a criação de novas



formas de vida individual, encoraja a reflexão sobre a filosofia do homem.

Em segundo lugar, as razões objectivas resultam em grandes necessidades no campo da própria teoria. Embora o pensamento teórico reflecta, em certo sentido, a realidade objectiva, possui determinado grau de autonomia. É o que se comprova, entre outras coisas, pela tendência a chegar a um sistema filosófico acabado. A ausência de certos elementos na pintura da realidade considera-se como séria lacuna — sobretudo com a importância crescente de alguns estímulos no campo da prática. Não é simples coincidência que os modernos teóricos marxistas considerem as carências e deficiências no campo da teoria dos valores, a filosofia do homem, a ética, etc., como omissão importante no seu sistema teórico. Mas, que nos últimos vinte anos, tais lacunas não suscitassem dúvidas análogas e não encorajassem uma actividade teórica semelhante, ao passo que hoje constituem importantes incentivos, deve-se a uma mudança na situação objectiva e a exigências práticas.

Em terceiro lugar, o aumento de interesse na filosofia do homem deve colocar-se no contexto de novas formas e significados das lutas ideológicas. Os marxistas vêem-se agora cada vez mais a braços com a filosofia do homem — não só devido à pressão de necessidades práticas e não só porque desejam colmatar as lacunas do sistema — mas também porque se interessam pela luta ideológica. De facto, a filosofia do homem tornou-se recentemente — no período de grandes sublevações e na subsequente reflexão acerca das relações entre a sociedade e o indivíduo — não só o tema, mas também o instrumento da supramencionada luta.

A coexistência política, reforçada ainda pelas modernas técnicas bélicas, é a única alternativa racional à destruição total. Mas, enquanto o desenvolvimento técnico pode levar os homens, no plano internacional, a renunciar ao emprego da força, não os pode levar nem leva a abandonar os seus



sistemas de valores e os conceitos e ideias de vida social baseados em tais sistemas. Enquanto persistirem as diferenças, é impossível evitar os conflitos e as tentativas para ganhar a vitória em favor dos próprios ideais. Está fora de questão a resolução dos conflitos pelo uso de forças armadas, fica apenas aberta a possibilidade de *convencer* os adversários e os indecisos por meio de argumentos adequados. Quando dizemos «luta ideológica», referimo-nos à argumentação contra o sistema de valores que nos é oposto; ao fazê-lo, temos de apresentar o nosso próprio sistema e as nossas ideias. Semelhante método de luta revestirá inelutavelmente uma importância crescente em condições de coexistência pacífica. Se ela leva a uma aproximação ideológica é outra questão; é um assunto relevante que merece tratamento à parte.

Nas condições de coexistência, os problemas da filosofia do homem tornam-se particularmente significativos, não só no plano teórico, mas também na prática. De facto, ocupam-se prioritariamente de temas como a liberdade do indivíduo humano, a ideia e as garantias da sua felicidade, a sua relação com a sociedade e o conseqüente problema da responsabilidade moral, etc. Problemas estes que, nos países capitalistas, foram a mais forte barreira entre o «homem da rua» e o socialismo, que constitui sem dúvida o resultado da máquina propagandista do «mundo livre», mas que também se deve em larga medida aos erros dos socialistas e à sua má interpretação da situação. Tais erros encontram-se, antes de mais, conexos com a sua incapacidade para se deslocar da imagem do século XIX do capitalismo para a sua presente situação. O capitalismo ainda existe como sistema, mas as suas formas mudaram totalmente e, por conseguinte, as ideias dos que vivem no seu seio também se modificaram. Ocorrência inteiramente natural, com as rápidas transformações tecnológicas e económicas das últimas décadas e em vista da pressão exercida pelo mundo socialista, que força o capitalismo a contrariar



a influência revolucionária do socialismo pelo recurso a medidas adequadas. Infelizmente, nas análises teóricas, os marxistas prestam pouca ou nenhuma atenção a este aspecto; pelo contrário, visto que os defensores do capitalismo dizem que, em virtude de tais transformações, o capitalismo deixou de existir, afirma-se muitas vezes que nada mudou no capitalismo e repetem-se à letra as formulações de Marx de há um século. É tão falso como insistir que o capitalismo já não existe apenas porque mudou. O capitalismo ainda existe, frequentemente com maior crueldade e maior capacidade de exploração do que antes. Mas, é um capitalismo diferente, possui formas diferentes de acção e funcionamento. Eis porque a nacionalização ou a economia planificada já não é um espantinho anti-socialista para o «homem da rua» nos países capitalistas, e porque semelhante argumento tem agora muito menos lugar na propaganda anti-comunista oficial; admite-se até que a economia socialista consegue resultados consideráveis. Por outro lado, a propaganda anticomunista promove cada vez mais o emprego militante do problema do indivíduo humano, da sua liberdade e desenvolvimento, etc. E tem de reconhecer-se que este é, por vezes, um espantinho de maior eficácia.

O que é inevitável nesta esfera não é apenas a luta — que já está em curso — mas também a ofensiva marxista, que deve efectuar-se sob a grande ameaça de derrota na luta ideológica.

O êxito na luta pelos espíritos e corações dos homens na condição de coexistência, sobretudo no que se conhece como o «novo mundo», dependerá especialmente dos resultados da concorrência económica. Mas, não só disso. De não menor importância para os homens são os problemas de liberdade — sobretudo no caso das jovens nações da Ásia e da África; é o que se verifica acerca da liberdade nacional e da liberdade do indivíduo, com todas as implicações da filosofia do homem. As escolhas e atitudes humanas serão naturalmente afectadas em primeiro lugar pelos factos.



Mas, não só por eles. Será igualmente importante a maneira como tais factos se apresentam e muito depende da capacidade de uma teoria para suportar e desenvolver a prática. Os factos não nascem apenas de modo espontâneo; são também configurados e estimulados de modo consciente.

Eis um novo e diferente aspecto da filosofia do homem — como elemento da luta ideológica e factor que influencia a formação das relações práticas entre o indivíduo e a sociedade.



O MARXISMO E OS PROBLEMAS EXISTENCIAIS DO HOMEM

MILAN PRŮCHA

Milan Prucha, do Instituto de Filosofia, da Academia de Ciências de Praga, ensinou na Universidade estatal de Moscovo e estudou em França. Publicou diversos ensaios no seu campo de interesse, a análise crítica da fenomenologia e do existencialismo, incluindo «Problemas filosóficos da Existência do Homem» e «Cogito e Prima Philosophia no Marxismo». Nasceu em Pízen, Checoslováquia, em 1931.

O existencialismo, o marxismo e a filosofia cristã mostram-se incompatíveis quanto ao conceito de alienação. Encontrar-se-á o homem arrojado para o seio de um mundo absurdo em que o facto da mortalidade condena todas as suas aspirações? Será o homem um produto irrepetível do processo histórico, revoltado contra a exploração e contra o mecanismo alienado da organização social? Serão os problemas da vida e da morte independentes da organização social ou constituirão problemas exclusivamente históricos, que acabarão por encontrar a sua solução final na harmonia entre o indivíduo e a sociedade?

Embora os Existencialistas e Cristãos se oponham radicalmente entre si, concordam na sua interpretação de Marx. Hegel concebeu a alienação da seguinte maneira: o sujeito encontra primeiro o mundo externo, que lhe é estranho, mas, depois, reconhece-se a si neste objecto, garantindo assim a identidade de consciência e ser. Marx — afirma-se — compreende a alienação (isto é, o facto de que as criações do



homem se tornam forças cegas e antagónicas) como uma manifestação das relações capitalistas transitórias, em vez de a deduzir da existência do mundo objectivo. A partir de tal interpretação, é fácil, para os críticos de Marx, objectar que toda a relação social ou humana acabará sempre na exteriorização: que a tecnologia (os meios pelos quais o homem cria o seu mundo) ou a administração estatal (mesmo a socialista) se alienam; que o amor ou qualquer relação humana resulta na separação ou na realização pessoal fora de si. Semelhante crítica estende-se a um problema mais vasto: o marxismo encerra o homem na história, tornando-se incapaz de confrontar o homem com o mundo externo e ocupando-se assim apenas de problemas históricos, não existenciais.

Esta descrição da diferença entre os conceitos de alienação de Marx e de Hegel constitui uma simplificação exagerada. Marx criticou Hegel, porque este não foi capaz de compreender a especificidade da alienação das relações sociais na sociedade capitalista. Mas, criticou-o de igual modo ao nível filosófico mais geral:

«Quando Hegel concebe a riqueza, o poder do Estado, etc., como entidades alienadas do ser humano, concebe-os apenas na sua forma de pensamento — por consequência, uma alienação do pensamento filosófico puro, isto é, abstracto... A alienação é... a oposição... no interior do próprio pensamento» (*Manuscritos Económicos e Filosóficos*).

Um exame crítico dos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de Marx mostra que, tanto para Marx como para Hegel, o trabalho, na sua forma mais geral, pressupõe sempre a alienação e a superação da alienação. Mas, a análise geral do trabalho não se identifica com o conceito de trabalho alienado que Marx formulou mais tarde no seu



estudo crítico da sociedade capitalista ¹. Nos *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-58) e em *O Capital*, fala de relações reificadas (*verdinglicht*) e de reificação (*Verdinglichung*). Emprega estes termos para exprimir o carácter estranho e a alienação das relações capitalistas de produção:

O carácter social da actividade... aparece aqui como um objecto estranho em relação aos indivíduos... a sua mútua relação surge aos próprios indivíduos como algo estranho e autónomo, como um objecto. (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* [Berlin, 1953], p. 75).

Por conseguinte, Marx não reduziu a concepção complexa de Hegel a uma análise da posição do homem na história ou a uma análise das relações económicas entre os homens. Hegel limitou a alienação ao reino do pensamento e reduziu o drama humano a um drama espiritual, mas Marx tinha uma concepção total do homem que incluía as suas relações ao mundo exterior. Para comparar o ponto de vista de Marx com o do Existencialismo e do Cristianismo, não basta analisar a terminologia; requer-se uma perfeita compreensão do conceito de alienação em termos de materialismo e ateísmo filosóficos.

Na concepção de Heidegger, o mundo é privado das suas qualidades e significados independentes e possui somente aqueles que adquire através do seu contacto com a subjectividade humana. Em *Sein und Zeit*, não há ideias capazes de expressar a resistência que a matéria oferece ao homem. A fórmula intrigante, que proclama que o homem é um ser lançado a um mundo estranho e que exige a mediação do

¹ Cf. T. J. Ojzerman, *Formirovanije Filosofii Marksizma* (Moscovo, 1962), p. 260.



aspecto trágico da vida humana, surge como decepção. O realçamento extremo da contradição entre ser e consciência, na filosofia de Sartre, resulta no desaparecimento das contradições entre o homem e o mundo, porque a sua mútua alienação se torna tão absoluta que as escolhas subjectivas se desligam das condições materiais em cujo seio são possíveis. A filosofia existencial, que pretendeu exprimir a tragédia da situação do homem, transforma-se, através do idealismo, em optimismo superficial.

O homem não é a finalidade universal do mundo, como pensa a ilusão religiosa. O homem veio à existência em certa parte do universo, sob determinadas condições favoráveis, como produto parcial da evolução da matéria. Por conseguinte, deve afirmar-se através da sua actividade prática contra o mundo enquanto totalidade; «radicado» no mundo, tem de nele introduzir o sentido que é dado pelas necessidades existenciais humanas. A concepção materialista do mundo, que exprime a «relação» e a «alienação» do homem e do mundo, supera a unilateralidade da filosofia existencial e cristã e forma a base da solução dos problemas filosóficos da existência do homem.

Não há, nem alienação absoluta que impede a comunicação entre o homem e o mundo, nem total harmonia, que pressupõe a possibilidade de identificação do homem com o mundo. O mundo não pode ser um puro objecto para o homem, nem também pura *Erlebnis*.

O mundo não é puro objecto, porque o homem deve já existir no mundo, deve viver na realidade, de maneira a fazer dele o seu objecto. A realidade, porém, não pode ser simples *Erlebnis*, visto que o homem só pode viver no mundo enquanto faz dele o objecto do seu conhecimento e da sua actividade transformadora. Tal é, na nossa opinião, o significado da crítica de Marx a todas as anteriores filosofias materialistas: não compreenderam que «as coisas, a realidade, o mundo sensível se concebem apenas na forma de objectos de contemplação, mas não como actividade sen-



sível humana, como prática e não subjectivamente». (*Teses sobre Feuerbach*, Tese I). Depois de Marx, a filosofia não pode perguntar simplesmente se o mundo está perante o homem ou contra o homem sob a forma de objecto. A perspectiva sobre os problemas da existência humana mudou radicalmente e a pesquisa tem de ocupar-se da maneira como o homem vive no mundo. O materialismo mecânico concebeu o homem como uma coisa entre as coisas, como máquina, mas não foi capaz de erigir uma barragem espiritual contra o idealismo. Enquanto filosofia para a qual a realidade só existe sob a forma de objecto, colocou inconscientemente o ego filosofante antes da realidade a partir da qual o ego a observou e julgou. Transformou assim o ego real em ego desrealizado e irreal, em pura autoconsciência. A realidade degenerou em matéria morta incompatível com toda a espécie de subjectividade. Marx ultrapassou este conceito de homem através da superação do seu naturalismo e da aplicação de critérios sócio-históricos. Mas, modificou igualmente toda a perspectiva da filosofia, a qual deixou de ser uma filosofia do ser anterior à realidade, uma filosofia da contemplação, e se tornou uma filosofia que induz à clarificação intelectual da posição do ego na realidade conhecida e do acto pelo qual o ego faz da realidade o seu objecto.

Os conceitos de ego e realidade não são abstrações, como em Hegel; os conceitos relacionam-se com o ser material e natural e com a natureza. Eis a razão por que Marx sublinha que, se o homem físico real põe o seu ser objectivo e os seus poderes como objectos estranhos, «o *acto de pôr* não constitui o sujeito, é a subjectividade de faculdades *objectivas*» (*Manuscritos Económicos e Filosóficos*). O homem é sujeito pelo facto de existir nas suas forças naturais e como as suas forças naturais, é o único objecto possível das manifestações da sua vida são objectos sensíveis reais. O ser que fora de si não possui objecto não é objectivo. O ser que não possui o seu carácter natural fora de si não é natural, porque não é parte da essência



da natureza. O ser objectivo tem objectos fora de si e constitui um objecto; comporta-se objectivamente e o seu ser é assim um ser objectivo. O ser natural é um ser finito, condicionado, limitado e padecente, porque os objectos em que ele se confirma a si mesmo são independentes a seu respeito. A fome, por exemplo, é uma necessidade corporal objectiva, necessidade de um objecto externo. «O homem, como ser senciente objectivo, é um ser que *sufre* e, porque sente o seu sofrimento, um ser *impulsivo*. A emoção intensa, a paixão é a faculdade do homem esforçando-se energeticamente por alcançar o seu objecto» (*Manuscritos Económicos e Filosóficos*).

A análise do homem de Marx como ser material, objectivo, padecente impulsivo, surge como prova irrefutável da superficialidade dos críticos que o acusam de reduzir todos os problemas humanos ao da condição do homem na sociedade capitalista.

Os méritos do conceito filosófico do homem como ser objectivo vindicam-se na controvérsia entre o marxismo e o existencialismo. Heidegger, por exemplo, foi incapaz de se ocupar do problema da existência em termos da corporalidade do ser existente; este último é para ele, como para Hegel, pura subjectividade que se move num mundo de puro pensamento. Sartre formula o problema como simples antinomia: eu sou o meu corpo, porque a autoconsciência só é possível como consciência de uma certa facticidade; ao mesmo tempo, eu não sou o meu corpo, porque o corpo é ultrapassado por aquilo que eu sou. Nesta concepção de liberdade incondicionada e imotivada, porém, ele evita estas posições controversas. O homem assume aqui a forma de puro «ego», de pensamento, de autoconsciência. Fica completamente excluído da realidade, nada o condiciona ou determina. A incapacidade para conceber o homem como ser objectivo e o situar no mundo real vai desembocar numa concepção da existência baseada na mútua alienação do ego e do mundo. Daí, o vazio do «ego», que é a negação



abstracta do mundo e de toda a sua riqueza. Daí, a caracterização do ser do homem como «ser para a morte», como centro de sentimentos de ansiedade, náusea, tédio.

Sem dúvida, devemos honrar o existencialismo por ter reaberto o problema da morte no seu significado filosófico profundo, problema que aparece com radicalismo brutal em toda a filosofia ateia. Os existencialistas mostraram convincentemente que a morte significa que a mudança e o absurdo são elementos constituintes inextirpáveis da existência humana. No entanto, quererá isto dizer que a mortalidade é o factor único ou determinante da existência do homem? Desvalorizará a morte todas as aspirações humanas, todos os desejos, relações e sentimentos humanos? O «ego» vazio do conceito subjectivista do homem não pode, de facto, ter outro problema além do da sua existência nua. Mas, se o homem se conceber como ser objectivo, deixa de se mover apenas no interior da esfera abstracta do sim ou não, e torna-se um ser totalmente interessado no mundo. A preservação da simples existência não constitui o seu único interesse. Como ser objectivo, é universalmente apaixonado e suspira pelo mundo; experimenta a fome, o sexo e toda a vasta série de paixões e sentimentos especificamente humanos, e não apenas a ansiedade. A finitude do ser objectivo não se reduz assim à mortalidade. Tem necessariamente de realizar-se fora de si, no mundo objectivo. A finitude constitui precisamente o oposto da indiferença a que, segundo Heidegger, deve conduzir a compreensão do homem como mortal. O homem é muito mais livre do que o desejaria o existencialismo. Por meio do interesse no mundo e no destino das outras pessoas, cria a sua riqueza humana e a hierarquia de interesses e valores, que privam a morte do seu carácter absoluto como árbitro absoluto. As paixões «positivas» confirmam a estrutura da existência humana e são tão «autênticas» como a ansiedade, o tédio ou a náusea. A estrutura natural do homem como ser finito



é assim a total abertura ao mundo, o interesse pelo mundo e não a negatividade abstracta — a morte.

É possível delinear uma visão mais complexa dos problemas da existência do homem com base na filosofia de Marx; e a crítica de certas interpretações simplistas de Marx revela o verdadeiro significado da determinação social do homem.

O denominador comum dos vários conceitos filosóficos impugnados pelo marxismo é a visão tradicional de que o indivíduo precebe a sociedade, a qual se exprime em noções como o «contrato social». A visão tradicional tenta derivar a estrutura social das qualidades do indivíduo. A essência humana concebe-se como uma abstracção comum a todo o indivíduo isolado, de maneira que o método para a estudar consiste em encontrar as características comuns a todos os indivíduos. A lógica de semelhante concepção conduz a um tipo de conclusão que é possível ilustrar da seguinte maneira: porque nem Mozart nem Aristóteles se empenharam na produção de instrumentos, esta actividade não pertence à essência humana, mas pertence-lhe o lobo macio do ouvido, que só se encontra no homem, e não nos outros animais². Concebida assim, a história constitui apenas um espectáculo de importância secundária, externo e acidental, revelando a essência humana imutável dada por Deus ou pela natureza (que se deve identificar, portanto, com a natureza humana).

A interpretação «naturalista» do homem actua deliberadamente com o método de um reducionismo empobrecedor: não consegue encontrar dentro da esfera das qualidades «naturais» o equivalente dos resultados da múltipla actividade humana e, por conseguinte, explica toda a sua riqueza por meio de uns quantos instintos. Não pode compreender a liberdade da existência humana e, por conse-

² Cf. E. V. Ijkenov, *Dialektika abstraktnovo i Konkretново v «Kapitale» Markosa* (Moscovo, 1960), p. 29.



quência, contrapõe-lhe um determinismo fisiológico ou qualquer outro de tipo primitivo.

Marx compreende a essência do homem como o resultado da actividade humana específica, de acordo com o seu conceito de materialismo prático. O homem, como ser natural, cria a realidade social. Trata-se de uma nova realidade em comparação com a realidade natural, na qual o ser de cada indivíduo só adquire o seu conteúdo na relação com os outros indivíduos, na relação com a entidade social. Na Sexta Tese sobre Feuerbach, Marx escreveu: «a essência do homem não é uma abstracção inerente a cada indivíduo. Na sua realidade, é a totalidade das relações sociais». A «sociabilidade» enquanto determinante da essência do homem não pode entender-se como característica do indivíduo abstracto, mas como referência à realidade social. Na dinâmica da realidade social, que é mais diversificada que a actividade de cada indivíduo singular, os dados de uma resposta à pergunta «Que é o homem?» formam-se e concretizam-se no plano histórico.

Deste modo, torna-se possível abordar mais concretamente o estudo da essência humana e seguir o processo histórico real da sua formação. As questões relevantes dizem respeito ao grau em que o homem cultivou a variedade das suas relações sociais, à extensão em que ele se libertou da natureza e desenvolveu a sua essência social e ao grau em que a sua existência individual se tornou social. A existência do homem contém ao mesmo tempo determinações naturais irredutíveis que é possível modificar de vários modos na história, mas não abolir. O carácter natural humano — que Marx descreve com estas palavras: «...a minha própria natureza que é uma unidade de necessidades e impulsos...» (*Grundrisse*) — não se identifica com a essência humana. Constitui uma noção necessária na compreensão marxista do homem, que Marx utiliza nos escritos de juventude, nos *Grundrisse* e no *Capital*. Capacita-o para julgar o modo de existência social a fim de



determinar se o carácter humano natural nele se confirma e desenvolve, ou se sofre mutilações.

Importa igualmente examinar a relação da existência individual e da essência social do homem para ver *a*) se a existência individual surge como afirmação da essência social ou como a sua negação; e *b*) se a essência social se manifesta aos indivíduos como a sua própria potência ou como força incontrolável que os subjuga e esmaga.

O marxismo, ao distinguir entre a existência do homem e a sua essência social, difere profundamente do existencialismo. Segundo Sartre, o indivíduo humano não tem essência: só terei uma essência depois de morto. Heidegger adula também a essência do homem: «A essência do ser está na sua existência» (*Sein und Zeit*). Mas, para ele como para outros existencialistas, ela é idêntica à existência humana, que se concebe de modo inteiramente acrítico na sua imediatez nua, fora da história e dos outros determinantes externos. Esta concepção de existência constitui, ao nível intelectual, uma continuação de protesto de Kierkegaard contra a superação puramente especulativa da miséria do indivíduo no sistema das abstrações filosóficas de Hegel. Os existencialistas procuram ardentemente proclamar que a existência humana não pode reduzir-se a uma ideia, mas erram inteiramente o alvo, no que respeita à concepção marxista da relação entre a existência e a essência humana. Na filosofia marxista, a essência humana não se reduz a um «ideal», a uma «norma», a produto do entendimento, mas é um produto da história. O marxismo não reduz a existência do homem à sua essência social, mas evita a aceitação acrítica da existência dada. Diferentemente de Hegel, que realça a essência, e do existencialismo, que relewa a existência, o marxismo não *identifica* a existência com a essência. Através do confronto histórico crítico e concreto da existência do homem com a sua essência social, afirma-se a si próprio como uma filosofia de humanismo activo.



Se considerarmos o comunismo como o movimento que se forma na história, como uma resposta à questão da relação entre existência e essência, vimos a coincidir com as vistas formuladas por Marx nos *Escritos Económicos e Filosóficos*, que datam da juventude. O comunismo é «a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência», «a apropriação real da essência humana pelo e para o homem», «o movimento total da história é o seu verdadeiro acto de criação», «o comunismo é humanismo, um humanismo completo» (*Manuscritos Económicos e Filosóficos*). Não se trata de opor estas ideias ao posteriores estudos de Marx, mas de evitar a distorção do cerne humanista do conceito de comunismo de Marx, que a preocupação com os escritos da maturidade poderia produzir.

A dinâmica da história não pode deduzir-se da existência individual. O conceito de homem total exprime muito mais do que as mais gerais estruturas existenciais. É um conceito que não pode determinar-se especulativamente, porque formula uma perspectiva do desenvolvimento do homem, nascida da história.

A existência humana não se exclui da história e não contém nenhuma dinâmica que não se deduza da história. A questão das formas e dos modos de existência individual constitui assim uma questão histórica. Marx recusou o sofisma dos filósofos e economistas burgueses que apresentavam as relações sociais capitalistas como a expressão dos traços naturais dos indivíduos. Tentar deduzir a noção de homem total das estruturas existenciais gerais seria cometer o mesmo erro:

«Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, bem como a sua interrelação comunal, se submetem ao seu próprio controlo, são produtos, não da natureza, mas da história. O nível e a universalidade do desenvolvimento da riqueza, que torna possível esta



individualidade, depende também da produção sobre a base do valor de troca...» (*Grundrisse*, p. 79).

Não quer isto dizer que o conceito de homem total esteja inteiramente fora do problema existencial. Constitui uma solução histórica concreta, embora não elimine os problemas. A estrutura existencial do homem como ser objectivo e como ser cuja essência não é inerente ao indivíduo abstracto, mas é de natureza social, determinou sempre as características mais gerais do modo de auto-afirmação do homem: foi e será sempre possível apenas como uma afirmação dos seus poderes essenciais, com relação activa e apaixonada do seu ser finito ao mundo, como a aquisição e o desenvolvimento das possibilidades e dos valores que a sociedade concede ao indivíduo. A auto-afirmação do homem, durante um longo período, ocorre de forma alienada. O ser activo do indivíduo sofre, porque é explorado num trabalho esgotante e destruidor; o seu ser social aliena-se e transforma-se assim numa força incontrolável que se lhe opõe e o reduz a escravo. A concepção do homem total exprime uma perspectiva pela qual é possível superar a alienação. Através da abolição da exploração, da sujeição de todo o processo social ao controlo dos indivíduos associados, da eliminação da divisão do trabalho, por meio da libertação da pressão das necessidades naturais insatisfeitas, do desenvolvimento do conhecimento científico, através da transformação da arte em forma viva, pela criação de um novo tipo de relação social, etc., o indivíduo pode adquirir novas possibilidades de se libertar do isolamento egocêntrico e de participar no ser de toda a humanidade.

Se, em relações alienadas, a essência do homem como ser social foi apenas meio para a sua existência, agora a existência do homem é, no seu ser universal, consciente e activo, uma essência social humana.



O HOMEM E A FILOSOFIA

KAREL KOSÍK

Karel Kosík, director do Departamento de Materialismo Dialéctico no Instituto de Filosofia em Praga, prestou uma contribuição à literatura do marxismo com os livros *A Democracia Radical Checa* e *Dialéctica do Concreto*. O último livro foi traduzido para italiano, espanhol e polaco. K. Kosík formou-se nas Universidades de Praga, Leninegrado e Moscovo. Nasceu em Praga, em 1926.

Visto que são muitas as áreas de especialização a ocupar-se do homem, desde as que se fundam no conhecimento da natureza humana derivado do senso comum até às artes e ciências, não é, à primeira vista, inteiramente claro se o homem terá ainda necessidade da filosofia para se conhecer a si próprio. Seria despropositado que a filosofia pudesse atingir um nível verdadeiramente científico só pela *exclusão do homem* dos seus fundamentos reais enquanto disciplina, isto é, através da crítica do antropologismo. A filosofia chega ao problema do homem, por um lado, demasiado tarde, realizando uma síntese ou uma generalização apenas na base de qualquer outra área de especialização e, por outro, de modo supérfluo, visto que a tarefa particular poderia muito bem ser efectuada por outra disciplina, mais especializada.

O *conhecimento da natureza humana derivado do senso comum* é a refutação prática, prosaica, do romantismo antropológico, porque apresenta o homem como sendo *em todas as épocas* uma configuração dos interesses e atitudes odiosas. As lições do utilitarismo mundano encontram-se impli-



cadadas nesta forma de conhecimento, onde o homem percebe o homem como concorrente ou amigo, vizinho ou senhor, companheiro na dor ou pessoa conhecida, colega ou subordinado, e assim por diante. Através da relação utilitária de cada dia, constrói-se uma familiaridade com o carácter humano, com as suas inclinações e hábitos, e tal conhecimento estabelece-se depois como sabedoria popular ou como verdades práticas e gerais, a saber: os homens são traiçoeiros, a natureza humana é inconstante, *homo homini lupus*. A advertência de Machiavelli aos governantes sobre a maneira de os governar assenta, em parte, neste tipo de conhecimento: «Quanto aos homens, diga-se deles o seguinte em termos gerais: são ingratos, inconstantes, traiçoeiros, cobardes, ambiciosos; enquanto vos mostrardes de valor para com eles, estarão convosco corpo e alma, e oferecer-vos-ão o sangue, a propriedade, as vidas e os filhos, contanto que não preciséis de qualquer destas coisas; mas, a partir do momento em que delas preciséis, revoltar-se-ão contra vós» (*O Príncipe*, Capítulo 17). Hegel considerou este tipo de conhecimento da natureza humana como útil e desejável, sobretudo em condições políticas pobres, quando a vontade arbitrária de um indivíduo governa e as relações entre os homens se baseiam na intriga; mas, semelhante conhecimento não possui qualquer valor filosófico, porque não consegue elevar-se da observação sagaz das ocorrências individuais do acaso e alcançar um carácter humano em geral.

Na abordagem do senso comum ao conhecimento da natureza humana, o homem não se torna conhecido, mas estabelecem-se e avaliam-se as suas várias *funções* dentro da estrutura de um sistema fixo. A atenção não se centra no carácter (essência) do homem, mas na sua funcionalidade. No seu *Sistema de Governo e Poder*, Machiavelli ocupa-se do homem como entidade manipulável, como faz a ciência moderna ao conceber o homem no moderno sistema industrial a partir do ponto de vista do processo tecnológico



de produção, e pinta-o ordinariamente como componente — o «factor humano» — neste processo.

Semelhante maneira de olhar a natureza humana não pode ver através da sua própria condicionalidade e relatividade. Os assim chamados conhecedores do mundo, que fazem os seus cálculos sobre a vaidade e ingenuidade, a ambição e a corruptibilidade, a timidez e a indolência do indivíduo e que empreendem amplas transacções com o material humano na base de tais cálculos, não se lembram de que essas qualidades ou funções só existem realmente dentro do sistema geral de manipulações e de manipulabilidade, sistema dentro do qual também eles são componentes inseparáveis. Fora de tal sistema, as qualidades dos homens sofrem uma transformação e o chamado conhecimento ou experiência mundana perde o respectivo valor e significado.

A moderna investigação antropológica toma a *complexidade* do homem como suposição básica, reflectindo assim o espírito do método científico e do crescente número de disciplinas que se ocupam com o estudo do homem. O homem é um ser complicado e não pode explicar-se por meio de uma simples fórmula metafísica. Cada um dos seus interesses especiais se estabelece como o objecto de uma disciplina científica independente, de maneira que é possível analisá-lo com exactidão. As diversas ciências antropológicas especializadas reuniram uma enorme massa de material, aduzindo descobertas inestimáveis sobre o homem como ser biológico, ser cultural, ser social, etc. Não obstante, apesar da força destas realizações científicas, o homem enquanto homem nunca foi tão problemático como hoje.

Tal discrepância deve-se a uma concepção inadequada do papel da antropologia científica. As várias ciências humanas ocupam-se de um ou outro aspecto especial do homem. Ao explicarem sistematicamente as suas observações, estas ciências partem dos respectivos pontos de vista especiais para desenvolver uma concepção do homem como um todo. O problema a que se dirigem resume-se na pergunta «Que



é o homem?». As respostas que dão adicionam-se a uma variedade deprimente de definições, já que cada uma se permite uma extensão sempre maior na formulação das características fundamentais do homem. Sem dúvida, o homem é um ser vivo que produz instrumentos, mas também se pode afirmar com verdade que é um ser vivo que emprega símbolos, que está consciente da própria mortalidade, que é capaz de dizer Não, que é um ser social e assim por diante. Uma definição pode contestar as suposições de outra, visto que *todo* o aspecto particular do homem se encontra isolado e *nenhum* é capaz, do respectivo ponto de vista particular, de fornecer uma noção do homem *total*, concretamente e como totalidade.

No estudo da pergunta — *Que é o homem?* —, a pergunta *Quem é o homem?* — ou fica sem resposta ou põe-se de lado.

Enquanto a relação entre as duas perguntas — *Que é o homem?* e *Quem é o homem?* — permanecer sem explicação, todas as tentativas para realizar uma síntese dos dados reunidos pelos diversos ramos especializados da antropologia serão infrutíferas. Só na base de uma concepção distinta e estabelecida do homem é que uma disciplina sintética conseguirá conjugar os dados das várias ciências parciais num conhecimento integral do homem. O conceito do homem como um todo deve constituir a premissa de semelhante síntese. De outro modo, a síntese será unilateral, quer disso tenhamos ou não consciência, porque se empreenderia a partir da base de qualquer estudo científico especializado, e o homem conceber-se-ia apenas numa perspectiva estritamente biológica, física, sociológica, económica, irracional ou de qualquer coisa deste género.

Se o homem, dividido em raças e nações, criando culturas diferentes, governando com inteligência e, no entanto, governado também pelo desconhecido, constitui assim o objecto da ciência, porque é que haveriam de se descurar inteiramente preocupações humanas tão distintas como a felicidade, a responsabilidade dos indivíduos, a relação entre



o indivíduo e o colectivo, o sentido da vida e coisas semelhantes? A «filosofia do homem» veio à luz do dia com a convicção de que o marxismo havia precisamente ignorado estes problemas, os quais, no intervalo crítico, tinham sido abordados pelo existencialismo. Neste sentido, a «filosofia do homem» encontra-se historicamente condicionada e surge como protesto contra a desumanização, como tentativa para de novo fazer do homem o centro da atenção. Mas, em contrapartida, esta filosofia não considera de nenhum modo o homem como ponto de partida, mas contempla-o antes como adição. Agora, uma vez que a crítica marxista-existencialista da alienação é superficial nos seus próprios fundamentos, a «filosofia do homem» acaba também por ser sujeito da mesma fraqueza, embora se tenha procurado fazer dela uma resposta às anteriores filosofias.

A «filosofia do homem» não parte verdadeiramente do problema *filosófico* da natureza do homem — se o fizesse, chegaria a uma nova abordagem da realidade em geral e formaria, por este motivo, uma nova concepção dela — mas limita-se a adicionar o homem à fractura crítica que descortina na realidade. Porque a sua atitude se baseia na noção do homem como acabamento, a sua concepção é necessariamente unilateral. A «filosofia do homem» não é capaz de explicar racionalmente porque é que só as questões como a responsabilidade individual, a moral e a felicidade pertencem ao problema da natureza do homem, e não as questões como a verdade, o mundo, a matéria, o ser, o tempo e outras semelhantes. Não vai ao centro do problema; as questões filosóficas mais centrais ficam excluídas da sua área de interesse e o homem considera-se à margem dos problemas filosóficos fundamentais. O homem vê-se assim ao mesmo tempo cindido em interioridade e alienidade, em subjectividade e objectividade, com o resultado de que a «filosofia do homem» acaba por ocupar-se apenas com fragmentos ou abstracções do homem real como a sua interioridade, a sua subjectividade, a sua individualidade, etc.



O homem não pode nem ignorar o facto da sua existência *no mundo*, nem considerar o mundo como uma realidade sem incluir o homem. A questão gnoseológica sobre a possibilidade e a maneira de o mundo poder existir independentemente do homem pressupõe de facto o homem no mundo, sendo-lhe assim possível pôr tal problema. O homem encontra-se implicitamente incluído em toda a concepção do mundo (realidade); porque esta justaposição nem sempre é clara é que constitui uma fonte de frequentes mistificações. Afirmar a existência do homem é pronunciar-se não só acerca do homem, mas também acerca da realidade que o envolve: a natureza, a partir da qual o homem se desenvolveu e em cujo seio existe, é em princípio diferente da natureza sem o homem. A natureza, além de ser tão marcada pela existência do homem que se humaniza ao longo da história, indica ainda, por intermédio da existência do homem, o seu carácter dinâmico e a capacidade produtiva (sobretudo como se divisa na filosofia de Schelling), uma capacidade para produzir (de modo necessário ou acidental), em determinadas condições e em estádios definidos, um «material altamente organizado, dotado de consciência». Sem a existência do homem como componente da natureza, a concepção da natureza como *natura naturans*, isto é, como produtividade e actividade, é impensável.

A definição, utilizada pela ciência natural, do homem como um «material altamente organizado, dotado de consciência», não surge como realmente desprovida de pressupostos e não possui o carácter manifesto de verdade intemporal. Se quem emprega esta definição não se preocupa com os respectivos pressupostos, mas simplesmente a insere num contexto científico para o uso de biólogos, químicos, embriologistas, geneticistas, etc., tal facto não fala contra a filosofia, mas antes em seu favor. A definição supracitada não é falsa, mas torna-se falsa a partir do momento em que vai além dos seus limites, visto que pressupõe uma totalidade ou um sistema que explica o homem por algo



que *não* é o homem, que está fora dele e não se vincula a ele por natureza. O homem concebe-se aqui como componente da natureza, sujeito às leis do mundo natural. Mas, se é *apenas* uma componente desta totalidade que ele não criou (embora conheça as suas leis e as utilize para os próprios fins), se os processos o penetram e as leis da natureza o governam e, no entanto, tais coisas não têm o homem como condição prévia, mas apenas o determinam, como será possível reconciliar semelhante facto com a *liberdade* humana? Sendo assim, a liberdade é unicamente o reconhecimento da necessidade. Sartre ataca esta concepção:

Temos de escolher: o homem é em primeiro lugar ele mesmo ou então o Outro diferente de si... Heidegger começa com o Ser a fim de chegar a uma interpretação do homem. Este método aproxima-o daquilo a que demos o nome de dialéctica materialista do externo: também ela parte do Ser (a Natureza sem a adição de algo que lhe seja estranho) a fim de chegar ao homem... (Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*).

Por mais exacto que seja este argumento nos termos da crítica de Sartre como um todo, no sentido positivo é problemático. Na escolha *ou* ser em primeiro lugar ele mesmo *ou* ser outro diferente de si, está implícita uma abstracção ou divisão do carácter concreto original (a totalidade) do homem, que é em primeiro lugar ele próprio só porque é simultaneamente algo mais e que é algo mais porque é ou só pode ser ele mesmo.

Em contraste com a pergunta — *Que* é o homem? — apresentada pela investigação científica especializada, a pergunta filosófica — *Quem* é o homem? — implica sempre também uma questão — *Que* é o mundo (realidade)? Só na relação do homem-mundo é que é possível apreender o problema da natureza do homem. A filosofia, no verdadeiro



sentido da palavra, ocupa-se sempre com o problema da natureza do homem; neste sentido, toda a filosofia é ao mesmo tempo uma filosofia do homem. Mas, a fim de esclarecer o problema da natureza do homem e constituir uma verdadeira filosofia do homem, deve formular-se incondicionalmente como uma filosofia do *não*-homem, por outras palavras, como inquirição filosófica da realidade exterior ao homem.

Afirmar, pois, que a pergunta — Quem é o homem? — é complexa não é referir-se à noção de que o homem possui uma natureza mutável, proteiforme. A sua complexidade deve-se antes, em primeiro lugar, ao facto de que ela conduz a outras questões e de que a tarefa de a formular com clareza constitui um longo processo de desmistificação e libertação de juízos pré-concebidos.

Em segundo lugar, a pergunta é complexa porque é resolvida pela filosofia, sem a ajuda de quaisquer campos especializados da ciência, nos termos do objecto próprio e original da filosofia: a relação entre o homem e o mundo. A pergunta — Quem é o homem? — só pode tratar-se no interior do quadro deste problema filosófico. Se a filosofia excluir o homem do seu conteúdo ou o reduzir, relativamente à realidade exterior ao homem, a determinado aspecto ou produto, os seus esforços tornam-se então despropositados; seguindo por essa via, acaba mais cedo ou mais tarde por perder o seu carácter genuinamente filosófico e transforma-se ou em disciplina lógico-técnica ou em mitologia. Vale a pena observar que as tendências contraditórias, como a última filosofia de Heidegger, por um lado, e o moderno positivismo, por outro, terminam ou com a mitologia da linguagem (a linguagem como «a casa do Ser» em Heidegger), ou com a análise da linguagem (Carnap: «Uma investigação filosófica, isto é, lógica, deve ser uma análise da linguagem»). Visto que o Ser do homem consiste nas suas relações ao homem, às coisas e à realidade externa ao homem, estas relações podem expurgar-se da configura-



ção particular e elevar-se ao Ser, que é «ele mesmo», como afirma Heidegger; a explicação do homem prossegue depois na base desta mistificação.

A chamada filosofia do homem, na realidade, *passa por cima do homem*, uma vez que não estabelece a conexão entre o problema da sua natureza (entre outros problemas) e a questão da *verdade*. Por outro lado, as diversas teorias da verdade chegam a conclusões absurdas quando não tomam em consideração a conexão entre a verdade e o problema da natureza do homem. No fim de contas, não terá Husserl, nas *Investigações Lógicas* sobre a crítica do psicologismo e do relativismo, caído num *idealismo* objectivo por não ter clarificado a relação entre a verdade objectiva e a existência do homem? Husserl diz bem que a verdade perde o seu significado quando surge como o conteúdo de um sujeito cognoscente, de cujas leis é dependente. Em tal caso, a verdade transforma-se em dependência do sujeito cognoscente, tornando-se válida a frase «Outras espécies, outras leis de pensamento, outras verdades». Para Husserl, a relação entre o homem e a verdade é a relação entre o sujeito *cognoscente*, com as suas limitações, e o reino *intemporal* do valor ideal. Este reino ideal de verdade existe independentemente não só do ser inteligente — quer como a pessoa particular, quer como a espécie humana em geral —, mas também do reino das existências espacio-temporais concretas. Ainda que *nada existisse*, a existência da verdade não seria essencialmente diferente. As leis newtonianas existem independentemente da existência da matéria, embora o seu carácter e as suas relações sejam o que confere expressão a tais leis: «Se todas as massas que gravitam houvessem de ser aniquiladas, a lei da gravidade não desapareceria, mas persistiria apenas sem a possibilidade de aplicação factual»¹. Estas consequências idealistas não deixam de

¹ Husserl, *Logical Inquiries*, Vol. I (Halle, 1913), p. 149.



ter relação ao problema da natureza do homem e vão dar a um mundo humano de arbitrariedade e mentira, contrário à intenção do filósofo. Visto que, segundo Husserl, a verdade existe independentemente do homem, que só pode realizar a verdade fixa e intemporal no seu conhecimento dela, então o homem não se encontra, na sua própria natureza, harmonizado com a verdade, mas vê-se, na prática, dela excluído. De acordo com a referida teoria, a verdade só pode realmente buscar-se na matemática e na lógica, ao passo que o reino do homem e da história, excluído desta inquirição, se torna a presa da não-verdade.

Na sua obra, Husserl não põe a questão fundamental de se o facto de o homem ter uma capacidade para conhecer a verdade objectiva (isto é, a verdade cujo conteúdo é independente do indivíduo que a apreende e da humanidade) não indicará que o verdadeiro ser do homem tem uma relação essencial à verdade. Se o homem percebe a verdade objectiva (e Husserl não duvida que assim seja), então este facto caracteriza-o como um ser que possui *acesso* à verdade; portanto, não se encontra unicamente encerrado dentro da subjectividade da raça, do sexo, da época histórica, da contingência e da particularidade. Quem é esta essência dentro de cujo Ser radicam, de maneira única, os processos da realidade social-humana e da realidade extra-humana? Quem é esta essência cujo Ser se caracteriza pela *produção* prática da realidade social-humana e pela *reprodução* espiritual da realidade humana e extra-humana, da realidade em geral? ²

É na unicidade do Ser do homem que podemos captar a relação essencial interna entre a verdade e o homem. A realidade humana é o ponto em que a verdade não só se

² Sobre este problema, *vide* o ensaio do autor, *Who is Man?*, Memórias del XIII Congresso Internacional de Filosofia, Vol. II (México, 1963), pp. 231-238.



revela (percebe), mas também se realiza. Para a sua existência real, a verdade necessita do homem, da mesma maneira que o homem precisa da verdade. Esta relação mutuamente dependente significa que o homem, na sua relação à verdade, não é o sujeito que simplesmente *percebe*, mas também uma essência que *realiza* a verdade. Visto que falar da objectividade da verdade não é identificá-la com a realidade objectiva, mas caracterizá-la apenas como uma entidade que existe e, nos seus próprios termos, a verdade concebe-se como sendo não só o conteúdo da percepção, mas ainda o espírito da realidade; uma vez que o Ser da humanidade possui uma espécie de estrutura através da qual o Ser da realidade extra-humana (a natureza) e da realidade humana conseguem de certo modo manifestar-se, é possível considerar a história humana como um processo em que a verdade se diferencia da não-verdade.



O IDEAL DO HOMEM SEGUNDO MARX

MAREK FRITZHAND

Marek Fritzhand, autor de O Pensamento ético do Jovem Marx e Homem, Humanismo e Moral, é professor de Ética na Universidade de Varsóvia. Nasceu em 1913.

Para compreender a base do humanismo marxiano, temos de entender as características fundamentais do ideal do homem de Marx. Já nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos de 1844*, Marx equiparou o humanismo e o comunismo e proclamou que o último seria a realização dos ideais humanistas entre as massas. Marx nunca reduziu o comunismo apenas à transformação radical das condições *económicas* da existência humana; viu, antes, no comunismo a transformação radical da *totalidade* da existência humana. No comunismo, Marx previu as condições que corresponderiam à categoria do homem como «ser supremo». Para Marx, a derradeira legitimação do comunismo consistiu na sua criação de um novo homem livre, vivendo de acordo com a sua natureza humana e com a sua posição axiológica. Com a descrição do quadro que Marx pinta sobre o homem, indicaremos uma das características mais essenciais do humanismo marxiano ¹.

Começemos com uma discussão geral do ideal do homem de Marx. Segundo Marx, o homem que melhor se ajusta

¹ A análise pormenorizada das obras de Marx constitui a base da minha reconstrução do ideal do homem de Marx. Tal análise encontra-se no meu livro, *O Pensamento Ético do Jovem Marx*, publicado em Varsóvia em 1961.



ao seu modelo de homem tal como ele deveria ser, é um homem completamente absorto neste mundo e não no «outro mundo» que vem depois; o homem não cisma com a morte, mas luta por uma vida repleta de sentido e valor.

A vida só tem sentido e valor quando é vivida com intensidade e perfeição, quando o ser humano consegue realizar-se a si mesmo durante a existência, através do desenvolvimento de todas as suas capacidades humanas e da satisfação de todas as suas necessidades humanas. O ser humano que vive uma vida com sentido e valor é aquele que encontra a felicidade e a consumação nas actividades que transformam a natureza e a sociedade. Procura a Verdade, a Beleza e o Bem, busca a expressão em e através da cultura e da civilização e absorve tudo o que se criou de novo e valioso nestas esferas. É um homem activo, criativo e rico — rico em riquezas humanas. A sua riqueza consiste na plenitude da vida humana, na diversidade das necessidades humanas e na variedade da sua satisfação. É a riqueza da individualidade e da personalidade, desenvolvendo-se e tornando-se mais rica para sempre. Os seus talentos nunca estão de poiso; as suas capacidades jamais se esgotam.

Acima de tudo, é brioso; ufana-se da sua liberdade e autonomia — não de uma liberdade e autonomia fora da sociedade, fora da comunidade humana, mas com as pessoas, pelas pessoas e para as pessoas. O homem só pode atingir a verdadeira felicidade e perfeição juntamente com a dos outros. Segundo Marx, a auto-realização humana só pode alcançar-se de modo completo e geral se as pessoas se tratarem entre si como fins, como o supremo valor humano. Portanto, um homem é tanto mais ser humano e aproxima-se tanto mais do ideal que Marx dele oferece, quanto mais forte é o vínculo que o une aos outros e quanto maior é a obrigação que sente para com os outros, e vice-versa.

O ser humano que corresponde ao ideal de Marx nunca pode ajustar-se a um mundo que impossibilita a vida repleta



de sentido e de valor. Confrontado com tal situação, considera-se chamado à luta por uma vida nova e melhor. Encontra no combate uma felicidade que nunca conseguiria encontrar na realidade perversa que o rodeia. Olha para a frente e nunca para trás — empenha-se pelo progresso e por uma ideia. Marx desprezou o materialismo mesquinho. O criador do *materialismo filosófico contemporâneo* era um apaixonado propagador de um *idealismo moral* sublime.

Já é tempo de descrever pormenorizadamente o ideal do homem de Marx. O melhor processo para o fazer seria elaborar o significado dos três termos que Marx utilizou para caracterizar o seu Homem Ideal. Segundo Marx, o ser humano deveria ser «total»², «pessoal» e «auto-activo» (*selbsttaetig*)³. Que é que Marx pretende dizer com estes termos?

Que é que Marx procurava, ao proclamar o ideal de um homem «total»? *Em primeiro lugar*, indicou a superação do «fraccionamento», da «fragmentação» e da «funcionalização» do homem moderno provocados pela instituição da propriedade privada e pela divisão social do trabalho.

A maioria das pessoas não consegue desenvolver todas as suas capacidades e qualidades humanas, nem pode satisfazer todos os seus desejos e necessidades humanas. As suas vidas são unilaterais, parciais, limitadas. Conseguem realizar apenas um mínimo do vasto repertório das funções humanas. Encontram-se restringidas a um campo e a um tipo de actividade.

² Naturalmente, o uso que Marx fez do termo nada tem a ver com o sentido que lhe deu a ideologia de Hitler.

³ *Selbsttaetig* traduzir-se-ia melhor pelo termo «activo», no sentido proposto por Hannah Arendt («active»). *Vide* a sua distinção entre «behavior» (comportamento) e «activity» (actividade). Na medida em que este sentido de «actividade» não foi ainda plenamente aceite, preferiu-se a palavra «auto-actividade».



O homem «total» é um homem completo, cuja auto-realização não conhece limites. É um indivíduo humano não separado pela propriedade privada da «totalidade» do mundo da cultura e da civilização. A «totalidade» do ser humano consiste na sua «posse» do mundo total — posse que se entende aqui como a participação mais plena possível na criação e na fruição dos bens da civilização e da cultura.

O homem «total» é independente da divisão do trabalho que estropia, empobrece e «funcionaliza» os seres humanos. Marx estava consciente da necessidade de uma divisão do trabalho e do seu significado para o desenvolvimento da humanidade. Não se opôs à voluntária divisão do trabalho, que faria justiça aos desejos, inclinações, talentos e à individualidade dos seres humanos. Reprovou apenas a divisão compulsória do trabalho, que condena as pessoas a trabalhar no mesmo moinho, a fazer as mesmas coisas e a realizar as mesmas funções durante toda a vida. Esta divisão do trabalho «assumiu uma existência independente». Alienou-se dos seres humanos, aprisionou as suas forças, limitou as suas vidas e as suas possibilidades de escolha. Em virtude da divisão do trabalho, algumas pessoas aplicam-se a actividades mentais, outras fazem trabalho físico; umas gozam dos produtos, outras fabricam-nos.

O homem «total» é o homem cujas actividades mentais e físicas formam um todo, durante a sua vida. Não conhece a distinção entre o trabalho e o prazer. Não conhece a dicotomia de cidade e campo criada pela divisão do trabalho — dicotomia que reduz alguns homens a «animais citadinos tacanhos de espírito», e outros a «animais campestres de vistas curtas».

Não conhece a divisão de classes, que limita as escolhas que lhe estão disponíveis, que define o seu lugar na vida e, na esmagadora maioria dos casos, predetermina o seu destino e a sua mentalidade. O homem «total» já não terá de se confinar a uma só ocupação. Marx pensa mesmo que a limitação à simples actividade artística é inconsistente



com o seu ideal do homem total. Na sociedade comunista, não haverá pintores enquanto tais, mas apenas pessoas que também praticarão a pintura. Marx deplora todas as limitações do homem — mesmo as que são exigidas pela arte, que ele tanto aprecia e cujos representantes, os artistas, lhe servem frequentemente de modelo para o seu ideal de homem.

Em segundo lugar, homem «total» é um homem harmonioso homogéneo, que nunca se encontra dividido por actividades inconsistentes entre si ou mutuamente exclusivas. A análise de Marx da alienação do trabalho do operário fornece-nos o exemplo dos homens intimamente divididos. O trabalho, nas condições de alienação, num mundo em que os produtos dos homens se tornam independentes dos seus criadores e se transformam em inimigos, é algo de externo ao trabalhador. Não lhe dá qualquer satisfação e experimenta-se com tédio e tortura. O trabalhador vê-se fora, e não dentro, do trabalho. O ser humano encontra-se assim dividido em dois — o trabalhador que não se sente em si no trabalho e o homem que se sente em si fora do trabalho.

Tal situação não constitui apenas uma violação da «totalidade» do homem. Torna impossível a auto-realização das pessoas que trabalham, rouba o sentido e o significado às suas vidas e desumaniza-as. Com efeito, segundo Marx, a humanidade manifesta-se no trabalho, entendido como actividade voluntária, como produto das próprias inclinações, como actividade criadora que confere à vida sentido e valor. O trabalho alienado, porém, é trabalho compulsório. Não satisfaz a necessidade de trabalho enquanto tal, mas é apenas um meio de satisfação de outras necessidades. O trabalho alienado divide a alma humana, degrada o homem ao nível de meio para um fim e impossibilita o desenvolvimento e a perfeição das suas forças e talentos.

Marx aduz ainda outro exemplo de uma divisão da humanidade inconsciente com o princípio de «totalidade»: isto é, a divisão entre a existência económica e moral do



homem, entre as exigências da economia e as exigências da moral. Esta bifurcação produz mal-estar e a sensação de estarmos a ser partidos ao meio.

Do ponto de vista económico, nada há de mau na prostituição ou na fraude, mas a moralidade condena semelhantes actividades. Em que é que o homem deve confiar, na moralidade ou na economia? No mundo da alienação, em que os produtos e as relações do homem se tornam independentes do seu criador e se contradizem entre si, a economia e a moral excluem-se uma à outra. Em vez de o bem-estar do homem constituir a medida do seu valor, em vez de servirem o homem, através da integração de cada um na totalidade da sua vida, os produtos e as relações do homem alienam-se e transformam-se em forças destruidoras, que dividem a sua vida em duas esferas separadas. Portanto, há só uma coisa a fazer. O homem tem de transformar as condições sociais a fim de que o ser humano possa viver como homem «total», criar uma sociedade em que os vários aspectos da sua vida se encontrem em equilíbrio e harmonia e onde a vida não fique privada da sua multilateralidade.

É ainda possível esclarecer melhor o ideal do homem de Marx através da análise dos conceitos do homem «pessoal» e «auto-activo», conceitos que explicam com maior compreensão a concepção do homem «total». Para Marx, o homem «pessoal» é o homem nesta esfera da vida onde se sente «ele próprio», «em casa», em que age de modo compatível com as suas capacidades e talentos. O homem «accidental» — pelo contrário — é o homem na esfera da vida que lhe é estranha e até mesmo hostil. É uma esfera da vida na qual se sente limitado e escravizado, em que actua contra as próprias inclinações e apesar da sua falta de interesse real.

Marx podia apenas condenar uma situação em que há duas esferas separadas, a pessoal e a accidental, e onde a última superou gradualmente a primeira. Trata-se de uma



situação que contradiz o seu postulado do homem «total». Leva ao desenvolvimento parcial, unilateral da personalidade e assinala a bifurcação do indivíduo. Esta nova divisão, contrária às que anteriormente se tinham discutido, não pode abolir-se pela síntese dos polos opostos, mas só por meio da destruição de um deles — pela destruição da «acidentalidade».

O homem «pessoal» é, para Marx, o homem que é «ele próprio», que manifesta os traços da sua personalidade e desenvolve harmoniosamente a sua individualidade e o seu carácter. O homem ideal não conhece contradição entre a sua vida pessoal e a sua vida em sociedade, não conhece distinção entre o que é ou pode ser e o que dele fazem a divisão compulsória do trabalho e a divisão de classes.

É um «homem activo», cuja «actividade» deriva do próprio esforço e brota das próprias necessidades (*Selbstbetätigung*). O trabalho criativo constitui precisamente essa actividade. Marx descobre o seu melhor exemplo na actividade artística. A actividade do artista constitui um fim em si mesma, e não o meio para um fim. Eleva o artista, aperfeiçoa-o e causa-lhe prazer. Todo o trabalho humano, sobretudo o trabalho manual, deveria transformar-se neste tipo de actividade. A partir do momento em que o espírito de criatividade imbui o trabalho, logo que o esforço físico e o esforço mental se unificam, o trabalho conseguirá desenvolver as pessoas e fazê-las felizes. Perderá as características que causavam a negligência e tornar-se-á uma das formas mais valiosas de actividade humana.

Por conseguinte, a «auto-actividade» constitui apenas a liberdade, a liberdade no sentido de actividade voluntária e espontânea estimulada pelas próprias necessidades internas profundas de cada qual. A actividade livre, segundo Marx, é uma manifestação criativa de vida individual, que resulta do desenvolvimento espontâneo de todas as capacidades pessoais. A actividade livre surge como característica muito importante do ideal do homem de Marx.



A liberdade só pode conseguir-se através do controlo humano da natureza e da sociedade, mas esta afirmação põe a questão acerca do tipo de relação que o homem deve ter para com o mundo que o rodeia. Segundo Marx, jamais deve ser uma relação de submissão, em que as pessoas são dominadas pelo mundo inumano das coisas. Mas, na realidade, os seres humanos são vítimas da alienação geral: não controlam os seus produtos; são os seus produtos que os controlam. Por exemplo, os produtos do trabalho confrontam o trabalhador como produtos independentes e estranhos a seu respeito — como capital, força que o escraviza. Não são os seres humanos, mas o capital, que prevalece na sociedade burguesa. Contra todas as aparências, ele domina igualmente o capitalista. Os traços característicos do capitalista não fazem dele um detentor do capital; é o capital por ele detido que o faz ser aquilo que é e determina aquilo que pode vir a ser.

Numa sociedade alienada, os factores pessoais determinam o que o homem é e pode vir a ser. O mais abstracto destes factores é o dinheiro. Os membros da sociedade, nas respectivas classes sociais, são escravos de um material morto. São escravos dos produtos das relações sociais e da divisão do trabalho por eles criadas. Em tal situação, quanto maior e melhor for o mundo humano por eles criado, quanto mais desenvolvida for a cultura e a civilização, mais pequenos eles se tornam, mas se rebaixam e maior temor experimentam ao olhar para o mundo. Não só os oprimidos, mas também os opressores se encontram subordinados ao poder estranho das coisas (embora os últimos se satisfaçam com a situação real). Todos se vêem dominados por «factores inumanos» destruidores.

Os homens ideais de Marx reorganizam as relações sociais de acordo com os princípios socialistas, consolidam e alargam assim o seu controlo sobre a natureza e a sociedade, subordinando-a ao bem de todos. Estes homens ideais são capazes do domínio consciente sobre as forças da socie-



dade e da natureza. Guiam-se pela razão e pela ciência. Sentir-se-ão em casa no mundo que os circunda; este deixará de ser para eles uma força misteriosa. Tornar-se-á antes a fonte do seu bem-estar e o material para a sua actividade criativa.

Marx não só desejou, para os seus homens ideais, o domínio sobre as coisas, mas exigiu que deixem de se tratar uns aos outros como coisas. As suas relações mútuas não deverão ser determinadas pelas suas relações às coisas. Podemos ilustrar melhor o significado da concepção de Marx das relações intersociais «imediatas», relações não mediadas pelas forças e valores das coisas, por meio do exame da crítica que Marx faz ao papel desempenhado pelo dinheiro nas relações mútuas dos seres humanos.

É o dinheiro que destrói as relações «imediatas» entre os seres humanos enquanto seres humanos. A amizade e o amor perdem todo o vínculo com a personalidade dos parceiros e tornam-se dependentes do dinheiro. Comercializam-se os sentimentos e valores humanos. Tudo pode comprar-se e vender-se, inclusive a virtude, a honra, o saber e a consciência.

As pessoas deixam de falar-se numa linguagem humana e falam a linguagem das coisas. São capazes de comunicar entre si acerca das coisas, mas quando elas próprias estão em causa, quando se joga a sua felicidade, têm cada vez maior dificuldade em chegar a um entendimento, quanto mais a um acordo.

«A linguagem humana — escreve Marx — concebe-se ou como «requisição», «pleito», «impudência» ou como «tolice»». Para resolver tal situação, Marx exige que as pessoas conversem numa linguagem humana; que retirem ao dinheiro e a outros factores materiais a faculdade de determinar as relações humanas mútuas, que concedam neste domínio a preponderância às qualidades e inclinações pessoais. Devemos tratar os seres humanos como pessoas e não como



coisas; importa considerá-los como o mais alto valor na vida.

Os argumentos apresentados até agora justificam plenamente a reivindicação de que o modelo do homem de Marx constitui um modelo moral e de que o seu homem age segundo princípios morais. Mas, temos ainda que aprofundar o problema mais em pormenor, porque há certas afirmações na obra de Marx, que se utilizaram para justificar a tese, tantas vezes exposta, de que Marx pregou a amoralidade. As afirmações mais importantes apresentam-se a seguir.

«Para o Proletariado» — escreve Marx no *Manifesto Comunista* — «o direito, a moral e a religião são preconceitos burgueses, que escondem os interesses específicos da burguesia.» Na *Ideologia Alemã*, lemos: «Os comunistas não pregam a moralidade. Não se voltam para as pessoas com o imperativo moral ‘amai-vos uns aos outros, não vos comporteis de modo egoísta e coisas semelhantes’. Pelo contrário, sabem perfeitamente que o egoísmo e o sacrifício pessoal são formas necessárias do indivíduo em determinadas circunstâncias do seu desenvolvimento.»

Estas afirmações e outras semelhantes não provam que a doutrina de Marx seja amoral. Não apresentam qualquer inconsistência em relação ao todo da sua doutrina ética. No *Manifesto Comunista*, o contexto real mostra que Marx não estava a referir-se à moralidade em geral, mas à moralidade burguesa, que sempre condenou. Na *Ideologia Alemã*, Marx não impugnava a moralidade enquanto tal, mas apenas o moralismo, os sermões morais (*Moralpredigt*) que difundem a ilusão de que a propaganda e a persuasão moral são capazes só por si de mudar as pessoas e o mundo.

Em ambas as passagens, Marx emprega o termo «moralidade» do mesmo modo que utiliza a palavra «trabalho». Exige frequentemente a «eliminação do trabalho», mas é evidente que não se refere a todo o trabalho, mas só ao trabalho compulsório que rebaixa o homem — o trabalho



alienado. Da mesma forma critica a moralidade. Impugna um tipo específico de moralidade — a moralidade que serve os interesses das classes opressoras. Em sentido lato, refere-se à «moralidade alienada».

Segundo Marx, a moralidade alienada é toda a forma da moralidade que «se alienou» e se torna «independente do homem». O alfa e o omega desta moralidade não é a felicidade e a perfeição humana. Revela-se ao homem como força estranha, que se volta contra as suas necessidades e inclinações humanas.

Marx não condenou a *moralidade humana*, a moralidade que não conhece mediador entre homem e homem, a mediação de Deus, do sobrenatural ou das coisas. O homem conforme ao ideal de Marx é moral no sentido humano, não de forma alienada. Mas, iria esta moralidade além do «egoísmo» e do «altruísmo»⁴, através da proibição do amor e da dedicação mútua? Como entender esta noção de Marx?

O «Altruísmo», no sentido tradicional da palavra — significado que Marx tinha em mente no contexto supracitado — requeria o «sacrifício pessoal», a rendição de si. Não é esta, porém, a característica do ideal do homem de Marx e revela-se inteiramente desnecessária na sociedade por ele visionada.

A moralidade dos seres humanos, na nova sociedade, não será a moralidade alienada que transforma em *obrigação* o amor mútuo ou trata o amor como *sacrifício pessoal*, como contrário aos interesses reais do indivíduo. Segundo a nova moralidade, o amor é um fenómeno natural da vida humana; é a *auto-afirmação* do homem nas suas relações com as outras pessoas. *A atitude do homem ideal de Marx situa-se para além da alternativa de egoísmo ou altruísmo. Sente como seu próprio o bem-estar dos outros. Trata-se de uma atitude que exprime a unidade da espécie humana e corresponde melhor ao ideal do homem de Marx.*

⁴ Marx não emprega a palavra «altruísmo», no contexto acima referido.



MARX E A IDEIA DA UNIVERSALIDADE DO HOMEM

BRONISLAW BACZKO

Bronisław Baczko está à frente do Departamento de História da Filosofia Moderna e de Ideias Sociais, no Instituto de Filosofia e Sociologia em Varsóvia. Nascido em Varsóvia em 1924, alcançou o grau de Doutor em Filosofia em 1955 e é professor de história moderna na Universidade de Varsóvia. Os seus principais escritos incluem *As Ideias Sociais da Sociedade Democrática Polaca* e *J.-J. Rousseau — Solidão e Comunidade*.

Constitui uma tarefa árdua reconstruir o conteúdo da ideia de universalidade do homem na antropologia filosófica de Marx. As dificuldades residem tanto no autor como na reconstrução da ideia. Marx não escreveu nenhuma obra especificamente dedicada a esta ideia. Simultaneamente, porém, toda a obra de Marx se ocupa dela. O reconhecimento do homem como um ser de universalidade e a explicação do significado desta universalidade surge como o ponto de partida da obra do jovem Marx e constitui a premissa filosófica dos seus últimos escritos. «Para o homem, a raiz é o próprio homem»¹ — escreveu Marx. A universalidade do homem é, para Marx, um facto revelado na história e um valor que permite a apreensão da história como dotada de sentido. A reconstrução total da ideia da univer-

¹ «Crítica da Filosofia do Direito de Hegel», Introdução, MEGA, Abt. I, Bd. 1, Parte 1, p. 614. Marx, *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 70.



salidade do homem em Marx, o seu conteúdo e o seu significado, exigiriam a recapitulação de toda a filosofia marxista a partir precisamente deste ponto de vista; evidentemente, semelhante reconstrução ultrapassaria os limites do presente ensaio.

Mas, as dificuldades encontram-se também na reconstrução da ideia — a sua mutabilidade, complexidade e multiplicidade histórica na significação. A ideia da universalidade do homem constitui um exemplo típico do que A. Lovejoy chamou uma «ideia unitária» (*unit idea*) — ideia formada de muitos filamentos diferentes, prestando-se portanto com dificuldade à análise pormenorizada sem que se prejudique gravemente a sua unidade e significação. Já muitos esforços filosóficos se levaram a cabo na tentativa de atribuir um significado humano ao mundo em que o homem vive e que ele cria; tais esforços manifestaram-se nos projectos incessantemente renovados para reiterar a ideia da universalidade do homem e na afirmação da universalidade do homem como um valor, mas também na contestação deste valor. Simultaneamente, porém, na história da sobredita ideia, encontram-se também contradições da existência humana e da luta do pensamento humano com a consciência e a transcendência destas contradições.

A genealogia e a história da ideia da universalidade do homem é inseparável da história do ideal do humanismo, porque nesta ideia se sintetizaram diversas noções que, no decurso da história, ajudaram a enriquecer o ideal do humanismo.

Na história das ideias, os inícios do conceito contemporâneo da universalidade do homem devem, possivelmente, procurar-se na convicção renascentista de que o homem é um ser distinto de Deus e da natureza pela posse de um lugar relativo e instável no meio dos outros seres, mais estáveis. Em Deus, a essência identifica-se com a existência; e a principal característica dos seres que pertencem ao mundo da natureza é que a sua existência é traçada pelos



limites determinados por Deus. No entanto, o homem — como afirma Pico della Mirandola — foi criado quando Deus já esgotara os arquétipos, quando «o seu cofre do tesouro já estava vazio». Por conseguinte, o homem não é nem um ser terrestre, nem um ser celeste; não é mortal nem imortal. É uma criação do próprio homem, que pode e deve escolher o modo da sua própria vida; é um ser que só se autodetermina no meio de todos os outros seres.

A experiência da Renascença da posição do homem ontológico no mundo foi de particular significação. Durante a Renascença, o sentimento da autonomia do homem e da sua responsabilidade perante si mesmo, a versatilidade geral das suas relações genéricas e individuais com o mundo e a tendência marcada para a auto-afirmação nestas relações encontravam-se muitas vezes associadas com o sentimento da perda de segurança e de estabilidade; tais sentimentos não existiram na época medieval, porque a mundividência básica desta época forneceu ao homem pelo menos a aparência de um universo estável e hierárquico, onde o lugar e o significado da sua própria existência se encontravam claramente definidos.

Um dos aspectos da história da ideia contemporânea da universalidade do homem nos séculos XVII e XVIII, era a transcendência dos sentimentos importantes do homem da Renascença. Várias ideias, muitas vezes heterogêneas, inter-cruzando-se e completando-se umas às outras, culminaram na noção optimista da universalidade do homem, que foi adoptada pela filosofia e pela mundividência do Iluminismo.

A ideia da universalidade do homem, enquanto espécie e enquanto indivíduo, enriqueceu-se através da extracção de conteúdos de todas as esferas elevadas da actividade humana — tanto intelectual como prática — em todos os campos em que o homem se revelou como ser livre e racional. A ideia da universalidade do homem absorveu, portanto, a convicção de que o homem é um ser responsável e que, por conseguinte, experimenta a sua individualidade particular como



valor e não como culpa ou pecado. Assimilou igualmente a convicção de que o homem é capaz de realizar criações cuja causa e sentido de existência residem apenas na actividade autónoma do homem. A capacidade do homem para considerar todo o mundo como um objecto que é possível modificar e a sua capacidade para o transformar com a ajuda da ciência e da tecnologia era, além disso, muitas vezes reconhecida pelo Iluminismo racional como a definição da totalidade das suas posições. Mas, a ideia da universalidade do homem absorveu ainda outra convicção característica do Iluminismo, a saber, que a eficácia dos esforços humanos é garantida pela própria natureza e pelo facto de o homem pertencer a e ser uma parte do mundo da natureza. A convicção acerca da possibilidade de humanizar a natureza transformando-a em objecto das necessidades e aspirações humanas inferiu para si repetidamente — de modo paradoxal — sanções a partir da compreensão naturalista do homem. Um dos conteúdos da ideia da universalidade do homem tornou-se também na convicção da harmonia fundamental das diversas necessidades e aspirações especificamente humanas. Pensava-se que a garantia desta harmonia era a uniformidade da natureza humana e da razão humana em todos os indivíduos, uniformidade que se revela na homogeneidade da cultura. A capacidade do homem para individualizar, experimentar e valorizar o mundo de diversas maneiras através de indivíduos isolados não se tinha como uma contradição do carácter impessoal e universal da razão humana, visto que a razão se objectiva na ciência e nos esforços colectivos práticos. Pensava-se que uma cultura criada pelos homens e reflectindo a sua racionalidade era um mundo fundamentalmente abordável para cada indivíduo. No decurso do progresso, a uniformização da cultura forneceria a premissa para o desenvolvimento da diversidade e autonomia dos indivíduos. A natureza racional do homem olhava-se como a garantia da racionalidade do mundo, que o homem criara. Este mundo — no caso de



dele serem removidas a superstição, a ignorância e a falsa compreensão pelas pessoas dos seus interesses — teria constituído um mundo em que o homem se afirmaria a si mesmo enquanto indivíduo e enquanto espécie.

Na concepção naturalista e científica do progresso, a ideia da universalidade do homem celebra o seu triunfo na sua estatura não-problemática. A universalidade do homem reconhece-se, não como problema, mas como um facto inseparável da existência do homem, inseparável igualmente da possibilidade do desenvolvimento ilimitado da razão humana e da necessidade biológica da adaptação do homem ao mundo.

Mas, à história da ideia contemporânea da universalidade do homem pertence também a crise — aqui esquematicamente descrita — da presente concepção do homem e do progresso. Semelhante crise leva, nas suas consequências, à crise da ideia da universalidade do homem. Não é tanto a universalidade do homem enquanto facto que se põe em causa, mas do homem enquanto valor. O contexto sociológico da crítica da ideia de universalidade do homem, sobretudo nas formas que tal crítica assumiu desde o início do século XVIII, levantou objecções à cultura da classe média, bem como — abordando o assunto em termos mais amplos — ao preço que o homem teve de pagar pelos gastos morais e físicos da civilização urbanizada e industrializada, e ao predomínio, no seio desta cultura, da atitude tecnológica perante o mundo. Tais objecções, associadas à crítica da cultura, originaram a partir da universalidade do homem um problema para o próprio homem. Minaram a universalidade do homem como valor, embora tenham ao mesmo tempo ajudado o seu enriquecimento. O sentimento de uma crise cultural, se bem que expressa na forma de negação radical dos valores culturais, realizou no entanto funções culturais criativas, através da superação e ultrapassagem da inércia dos modelos culturais, dos sistemas de valores e dos modelos de comportamento. Assim, as crises que a



ideia da universalidade do homem atravessou fizeram com que ela se tornasse mais complexa e facilitaram o seu ajustamento a novas formas culturais. A revelação do «mal-estar na cultura» enriqueceu a ideia de universalidade humana e apontou para a possibilidade de conflito entre os diversos aspectos da humanidade. Contudo — e isto é mais importante —, semelhante revelação pôs em evidência um certo aspecto paradoxal particular da referida ideia. O paradoxo consiste no facto de que a ideia da universalidade do homem contém também — ou talvez acima de tudo — a convicção de que o homem é capaz de se tornar problemático, de transcender a sua existência quotidiana, real. Ao contestar-se a si mesmo nas definições mais gerais, o homem renova incessantemente os seus esforços de criação de valores e de atribuição de sentido a si mesmo e ao mundo, à sua própria existência e à sua própria história.

O carácter paradoxal da ideia de universalidade encontra uma expressão distinta na posição desta ideia no mundo contemporâneo, posição que é particularmente complicada e vária no significado. Imbui paradoxalmente não só as ideias da nossa época, mas a sua realidade constitui a essência da nossa vida de cada dia.

De um determinado ponto de vista, seria possível afirmar que só a nossa vida quotidiana ficou repleta com a universalidade do homem. Ao mesmo tempo, porém, a universalidade do homem constitui uma banalidade — se bem que cruel — porque, para a época humana que criou os campos de concentração e as bombas atómicas, a universalidade do homem não é — e não pode ser — apenas um facto, mas, acima de tudo, um problema. É possível dizer que, no nosso tempo, a universalidade do homem celebra o seu triunfo amargo, irónico, ao colocar o homem — na escala de espécie — perante os problemas finais da sua existência. Com efeito, na história passada da ideia da universalidade do homem, aceitava-se tacitamente que a existência do homem — enquanto espécie biológica — é algo



de indiscutível, um facto situado para lá da fronteira da responsabilidade do homem. O único problema seria, *Que sentido* deveria o homem dar a si mesmo e à sua história? ou, *Que sentido* deveria ele inferir da sua existência no mundo? No nosso caso, por mais que, na vida do dia a dia, rejeitemos para o subconsciente estas perguntas, a existência real do homem revelou-se como relativa e secundária em relação à sua universalidade. Tornou-se dependente daquilo que o homem imaginará fazer com as forças que pôs em movimento e de se conseguirá realizar-se e preservar-se no mundo que criou. O problema da universalidade do homem não reside apenas no sentido que o homem pode conferir ao mundo, mas no facto de que ele pode — destruindo-se si mesmo — remover do mundo todo o significado.

A universalidade do homem não era inerente, nem ao plano da natureza, nem ao plano da história. Surgiu como resultado de muitos processos descoordenados na natureza e na história. Mas, seja qual for a sua génese, a universalidade da humanidade constitui, hoje mais do que nunca, a nossa realidade humana e representa, no seio desta realidade, uma força activa. O desígnio da história não era que nós nos tornaríamos capazes de planificar a nossa história, nem era sua intenção que nos deveríamos responsabilizar por ela. Todavia, hoje podemos pensar a história, só com a condição de estendermos a universalidade do homem à sua responsabilidade plena por toda a humanidade. Conseguimos pensar a humanidade e o género humano apenas como a nossa própria tarefa, pela qual só nós somos responsáveis, ou então, nem sequer a conceberíamos. O desejo de fugir a esta responsabilidade e o sentimento de impotência solitária perante tal responsabilidade escondem-se por detrás de uma tendência do pensamento, característica da nossa época, que separa a vida quotidiana da história, o tempo existencial do tempo histórico.

Ao escrevermos tudo isto, não pretendemos descrever a história da ideia da universalidade do homem e a muta-



bilidade dos seus diversos conteúdos, ou criar uma tipologia das suas diferentes formas históricas. Um tópico separado seria igualmente a descrição do lugar de Marx na história desta ideia, e outro tópico ainda seria o lugar do marxismo.

Marx viveu num mundo sem campos de concentração e bombas atómicas e muitos dos nossos problemas não eram os seus. O marxismo confrontava-se por essa altura com transformações características de toda a cultura europeia e é impossível compreender a sua história e as contradições do seu desenvolvimento fora do referido contexto, embora os marxistas não tenham sido, nem sempre sejam conscientes deste contexto e dos seus próprios envolvimento. O marxismo, no decurso da sua história, assimilou conteúdos científicos e tecnológicos, mas experimentou também a sua rotura antipositivista particular. Mesmo hoje, reage às mudanças, absorvendo em si (por vezes conscientemente e, por vezes, de modo inconsciente) problemas e contradições da nossa época e da sua cultura, bem como as confrontações das várias civilizações que dela chegam a fruir. No entanto, os problemas básicos de Marx persistem como os problemas fundamentais da nossa época.

O presente esboço limita-se à reconstrução de certos pontos de partida da ideia da universalidade do homem tal como esta ideia é entendida por Marx. O que acima de tudo nos interessa é a extracção dos *problemas* relativos à universalidade humana, que se encerram no pensamento marxista. Como toda a mundividência de importância, o pensamento de Marx não é só, nem tanto um conjunto de *respostas*, quanto uma estrutura de *interrogações* e *tensões* que problematizam o homem.

Tomamos como ponto de partida a questão concernente à posição ontológica do homem e à conexão desta posição com a universalidade do homem enquanto espécie. «No tipo de actividade vital» — escreve Marx nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* — «reside todo o carácter de uma espécie, o seu carácter genérico; e a actividade livre, consciente,



constitui o carácter genérico do homem. A vida revela-se simplesmente como *meio de vida*². A característica específica do homem não consiste apenas no facto de ele constituir um ser activo, dotado de particular inteligência instrumental. O homem não se dissolve numa das actividades da sua vida — transforma antes a sua própria actividade em objecto para si mesmo, para a sua consciência e para a sua actividade.

Na perspectiva biológica do problema, a universalidade do homem exprime-se na sua capacidade para alargar a esfera do mundo da natureza — o mundo de que depende. A universalidade do homem revela-se na universalidade das suas necessidades e na possibilidade de estender estas necessidades à totalidade da natureza.

A noção de necessidade possui, em Marx, um sentido que ultrapassa a sensação de «indigência». O homem transforma as coisas em objectos das suas necessidades, atribui-lhes significado humano e reveste-as de valores. Para Marx, as necessidades não são apenas — nem principalmente — necessidades biológicas, e não se reduzem a necessidades biológicas. As necessidades espirituais conexas com o empenho do homem pela compreensão do mundo, pela auto-afirmação, etc., são especificamente humanas. A universalidade do homem funda-se no facto de que ele aplica ao mundo o seu padrão específico e humano de valores. Por exemplo, Marx reconhece o facto de que o homem estrutura o seu mundo, não só em conformidade com as necessidades biológicas, mas também de acordo com os seus valores e as suas necessidades estéticas, como índice da universalidade humana. Por conseguinte, as necessidades são, para Marx, inseparáveis da posse que o homem tem da subjectividade. O homem experimenta o mundo como tendo um sentido;

² «Manuscritos Económicos e Filosóficos», MEGA, Abt. I, Bd. 3, p. 88. Marx, *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 136.



mas, tal sentido não radica apenas nas coisas, funda-se igualmente nas relações criadoras de valor que o homem tem para com o mundo. O homem é um ser que, em virtude da própria actividade, apreende o mundo da natureza e o mundo da sua própria história como uma totalidade que, para ele, surge como estrutura significativa.

O indivíduo tem necessidade dos outros homens, enquanto *homens* e, por consequência, como seres a respeito dos quais ele goza de uma relação especificamente humana, pessoal, seres que poderiam ser para ele — usando as palavras de Kant — não só meios, mas ainda e sempre fins. Marx fala a este propósito da «plenitude da necessidade humana», opondo-se à riqueza económica — o amontoar de coisas. A «plenitude da necessidade humana» revela-se no facto de que o homem «*necessita* de uma totalidade de manifestações humanas; e [de que] é aquele, cuja realização existe como urgência natural interna, como *necessidade*³. Na compreensão acima referida da «plenitude da necessidade» e da «riqueza de necessidades», a ideia da universalidade do homem associa-se, em Marx, à *ideia faustiana do homem* como ser jamais satisfeito, ser para quem a auto-realização constitui um processo interminável, ser que constantemente se ultrapassa a si mesmo e continuamente cria as suas possibilidades novas e, todavia, ainda não realizadas.

Na descrição de Marx da posição do homem ontológico na natureza, há uma certa ambiguidade. Umhas vezes, Marx parece vincular a universalidade do homem com a autonomia total do homem ontológico enquanto ser criador de valores. Outras, Marx dá a impressão de proclamar um naturalismo particular, no sentido de uma convicção de que a natureza e o homem constituem uma realidade ontológica-

³ «Manuscritos Económicos e Filosóficos», MEGA, Abt. I, Bd. 3, p. 123. Marx, *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 170.



mente homogénea e de que na natureza reina a harmonia entre o homem e as coisas — uma relação peculiarmente «natural» do homem aos objectos, mas também uma relação «humana» dos objectivos ao homem⁴ (a compreensão de Marx do valor de um objecto de utilidade é caracterizada por este ponto de vista). Marx parece igualmente acalentar a crença de que no homem, enquanto «ser genérico», não há qualquer discordância entre os aspectos biológico-naturais e histórico-conscientes da sua existência, mas que eles se complementam mutuamente uns aos outros na universalidade humana. A análise da ambiguidade antes mencionada é um problema distinto, que não é possível agora penetrar. Se abstrairmos, porém, das dificuldades com ele relacionadas, podemos afirmar que a universalidade do homem é, para Marx, inseparável da *historicidade do homem*.

O homem cria-se a si mesmo como ser universal vivendo e actuando na história. Quando Marx fala da universalidade do homem, tem igualmente em mente o carácter universal das tarefas que a história propõe ao homem. A história constitui simultaneamente um facto, uma realidade que o homem enfrenta, e um conjunto de problemas a deslindar, o campo da actividade do homem, da práxis humana. «A humanidade» — proclama uma tese de Marx — «arrosta sempre de modo exclusivo os problemas que é capaz de resolver, visto que, se olharmos de mais perto para o ponto em questão, descobriremos que o problema só se levanta quando as condições materiais necessárias para a sua solução já existem, ou se encontram pelo menos em vias de formação»⁵.

Mais, a história nunca constitui, para Marx, uma força independentemente activa que contém em si as condições

⁴ MEGA, *ibid.*, p. 119; *Escritos de Juventude*, pp. 166-168.

⁵ «Contribuição para a Crítica da Economia Política», MEGA, (Berlim, 1961), vol. 13, p. 9.



para um desenvolvimento automático inevitável, ou um sentido que não depende das actividades dos homens que nela actuam. Marx nunca escreve «História» com maiúscula. Pelo contrário, escreve que «a história não faz nada», «não possui qualquer riqueza», «não origina nenhuma luta»! Não é a «história», mas o *homem*, o homem real e vivo que tudo faz, que tudo possui e que é a causa de todas as lutas. A «história» não utiliza o homem como meio para a obtenção dos *seus* próprios fins — como se a história constituísse uma espécie de pessoa distinta. A história é apenas a actividade do homem, que aspira a realizar os seus objectivos ⁶.

O facto de o homem participar numa história que ele não escolhe, mas só encontra, não o absolve da responsabilidade pelo significado histórico das suas próprias actividades e pelo sentido que atribui à história, em que a sua participação não é parcial, mas total. A humanidade apenas arrosta as tarefas que é capaz de resolver — mas (como Merleau-Ponty pertinazmente observou) isto não quer dizer que a história seja, para Marx, uma construção lógica contendo, juntamente com as tarefas, apenas a única resolução necessária destas tarefas, que se supõe preexistir na história e que excluiria a escolha humana. Vemos que, no decurso da história, se renova e enriquece constantemente o problema fundamental que só os homens põem e resolvem na história, a saber: Que é o homem e qual o seu estilo de vida? Que pode ele fazer de si mesmo? Que é ele como processo das suas próprias actividades e da criação das suas possibilidades ainda não realizadas?

Na história, surge e resolve-se igualmente o problema da relação do indivíduo, enquanto indivíduo, com a espécie humana. A humanidade não é o ponto de partida da história — as premissas da humanidade produzem-se no decurso da história; constitui um problema e uma tarefa da cultura

⁶ *A Sagrada Família*, in MEGA, Abt. I, Bd. 3, p. 265.



humana. De modo semelhante, o homem enquanto indivíduo não preexiste, nem na natureza humana ou no processo evolucionário entendido em termos positivistas, nem também no determinismo da «lógica da história». «O homem» — escreveu Marx — «individualiza-se na história». Por conseguinte, a síntese entre o desenvolvimento da universalidade do homem como espécie e a evolução do sentimento de individualidade não é, para Marx, um facto que se estabelece na história. Constitui um problema que se levanta ao longo da história.

Para Marx, a medida da universalidade humana é o grau de individualização da humanidade. A individualidade não é, para ele, nem a particularização da espécie, nem o epifenómeno da história. Representa, para Marx, um fenómeno *concreto* que não é redutível às condições exteriores com ele relacionadas, embora a premissa da total diversidade da individualidade seja a oportunidade que a história e a sociedade proporcionam para o desenvolvimento da «plenitude da individualidade».

A autenticidade da existência individual não constitui um produto resultante de forças sociais anónimas e oferecido como dom ao indivíduo. Persiste sempre como problema para o indivíduo, problema que depende da escolha de valores; só quando o indivíduo se decide por um conjunto de valores é que o sentido se insere no processo biológico-social da sua existência. Mas, a *inautenticidade da massa*, a despersonalização da existência humana, das relações inter-humanas e da relação do indivíduo a si mesmo, é um fenómeno de determinantes sociais que se presta à análise e à solução numa escala histórico-social.

A questão anterior, em ligação com a ideia da universalidade do homem, coloca-nos perante o problema central de toda a concepção marxista da filosofia — o problema da alienação. A fusão do conceito da universalidade do homem com os vários aspectos do problema da alienação constitui a contribuição mais original, especificamente marxista, à



longa história da ideia da universalidade do homem. A alienação é definida por Marx de maneiras diferentes, dependendo do aspecto que ele analisa e da base do facto *concreto* social que Marx conheceu, isto é, a cultura industrial-capitalista da segunda metade do século XIX. Não vamos agora, e seria ultrapassar os limites do presente esboço, reproduzir os pontos mais salientes dessa análise. Restringimo-nos à recollecção dos aspectos mais importantes do assunto em relação à compreensão marxista da universalidade do homem.

Nos termos mais gerais, o reino da alienação significa que a universalidade genérica do homem, que se objectiva na cultura e nas formas da actividade colectiva humana, surge perante a sociedade dos indivíduos reais e concretos como uma força estranha, hostil e destruidora, sobre a qual eles não têm qualquer domínio, que não entendem, que os destrói e empobrece física e moralmente e os degrada e despersonaliza. Uma situação alienada significa que «o homem se encontra alienado da sua vida genérica... que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana»⁷. Os homens não controlam as próprias actividades sociais; encontram-se a si mesmos na situação do aprendiz de feiticeiro, que se esqueceu da adjuração com que pusera em movimento os objectos mortos. O progresso da humanidade, para o qual uma das medidas utilizadas por Marx, é o desenvolvimento da universalidade humana, assume a forma do «hediondo ídolo pagão, que só bebia o néctar com os crânios das vítimas imoladas»⁸.

O reino da alienação significa a materialização do homem, a degradação do homem à posição de coisa, o domí-

⁷ «Manuscritos Económicos e Filosóficos», in Marx, *Escritos de Juventude*, p. 138.

⁸ «Resultados Futuros do Domínio Britânico na Índia», in *Marx-Engels: Selected Works* (Moscou, 1962), vol. I, p. 358.



nio das coisas, relações e instituições por ele criadas. «Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção directa a *desvalorização* do mundo dos homens»⁹. Se a medida da universalidade do homem é o grau da sua individualização, então os processos alienatórios produzem em grande escala a uniformização e a estandardização do indivíduo. Um mundo em que o homem fica reduzido a características que podem avaliar-se por dinheiro, que é possível comprar e vender, realiza a última deformação da consciência e individualidade humanas. A distinção qualitativa de uma experiência humana autêntica do mundo e da própria existência permanece falsificada e reduzida à *duração no tempo* que o dinheiro cria e que se transformou em dinheiro. «Não deveríamos dizer» — escreveu Marx — «que a hora de um homem vale a hora de outro homem, mas antes, que um homem durante uma hora tem precisamente o mesmo valor que outro homem durante uma hora. O tempo é tudo, o homem é nada; ele é quando muito a carcaça do tempo. A qualidade já não interessa. Só a quantidade decide tudo; hora por hora, dia por dia»¹⁰.

A individualidade fica reduzida a um conjunto de papéis sociais, que se contradizem entre si, embora exijam a conformidade; por conseguinte, a individualidade sucumbe à desintegração. As relações inter-humanas restringem-se às relações entre os representantes de funções anónimas, e os indivíduos ao papel de elementos intermutáveis. As relações do indivíduo reprimem-se para a margem da vida social, para a esfera parcial da vida privada e expõem-se à degradação e à falsificação. O mundo alienado impõe ao homem a inversão da relação dos fins aos meios — as suas funções e necessidades biológicas já não figuram como meios para a realização das funções especificamente huma-

⁹ «Manuscritos Económicos e Filosóficos», *op. cit.*, p. 131.

¹⁰ «A Miséria da Filosofia», MEGA, Abt. I, Bd. 6, p. 138.



nas. As necessidades biológicas humanas separam-se das restantes funções humanas e opõem-se a estas funções como objectivo autónomo; assim, as funções humanas degradam-se em funções animais. Se a universalidade do homem se exprime na sua actividade, então, quando a actividade humana, o trabalho humano no sentido mais lato da palavra, já não surge como uma esfera onde o homem se confirma como homem, quando ele é apenas algo que se impõe no homem e lhe é estranho — então, a sua própria actividade transforma-se para ele em força estranha e hostil.

Embora associe o reino da alienação com o mundo industrial-capitalista, Marx opõe-se também à tendência romântica que se descobre no significado sociológico do termo. Não relaciona a superação da alienação com o ideal de um retorno às comunidades pequenas e fechadas, em que o carácter individual das relações inter-humanas e a harmonia interna do indivíduo são pagas pelo empobrecimento do indivíduo e pelo constrangimento da individualidade através das autoridades e instituições. A eliminação da alienação não pode significar o empobrecimento do homem — ou da actividade individual ou colectiva. Marx aceita o mundo da civilização industrial como um facto e um valor, mundo que enriquece as possibilidades humanas e fornece oportunidades para o desenvolvimento da plenitude das necessidades». O carácter alienado da civilização industrial suscita a aspiração a um regresso — como Marx o descreveu — «à antinatural simplicidade do indivíduo»¹¹, aspiração aos estádios pré-individualistas da evolução humana.

Uma situação alienada não é, para Marx, uma determinante ontológica da condição humana, constitui antes um problema sócio-histórico criado pelos homens na história. «Só o homem, e não os deuses ou a natureza, é que pode ser

¹¹ «Manuscritos Económicos e Filosóficos», in Marx, *Escritos de Juventude*, p. 160.



o poder estranho sobre os homens»¹². A emancipação do homem das forças da alienação que dominam a sua vida e consciência é, para Marx, um problema da reconstituição das relações humanas e, portanto, é inseparável da realização na prática colectiva do modelo e ideal socialista de sociedade.

Queremos sublinhar mais dois aspectos concernentes à compreensão da emancipação do homem das forças sociais da alienação, em conexão com o conceito de Marx da ideia da universalidade do homem.

Um destes aspectos é o problema da emancipação do trabalho da alienação, atribuindo-lhe um carácter de actividade humana que não deforme o homem física e espiritualmente. A ideia da humanização do trabalho apresenta uma dupla forma em Marx. Por um lado, Marx sublinhou a possibilidade de uma humanização do processo do trabalho, através da eliminação da divisão do trabalho e por meio da humanização das formas técnico-produtivas e institucionais de trabalho pela máxima aproximação do processo de trabalho ao trabalho instintivo e espontaneamente criador. (Parece, portanto, que o jovem Marx, ao acentuar de modo particular o aspecto filosófico geral da emancipação do trabalho, se mostrava inclinado a identificar a realização da ideia da universalidade do homem com a total identificação de *todo o trabalho* com a *actividade criativa espontânea*, segundo o modelo da criatividade artística).

Mas, ao mesmo tempo, Marx opunha-se à absolutização do trabalho como valor. Considerou a subordinação do conjunto das necessidades e actividades humanas ao trabalho produtivo como rasgo característico da cultura industrial da classe média, que à força fez do trabalho uma virtude. Marx realçou o facto de que, para o indivíduo, a ideia da univer-

¹² *Ibid.*, p. 138.



salidade do homem é inseparável do *tempo livre do trabalho*, de que o individuo dispõe como esfera das suas próprias escolhas culturais. (Toda a complexidade de questões sociológicas relativas ao problema do tempo de lazer e às situações alienadas que brotam dentro da esfera do tempo de lazer, pertencem já à nossa época contemporânea e não à época de Marx.) O segundo aspecto do assunto é que a universalidade do homem se encontra, para Marx, vinculada com o problema da emancipação do homem dos processos alienatórios; relaciona-se com a *liberdade* — liberdade à escala histórica, no sentido de domínio do homem sobre o seu próprio destino histórico e, à escala individual, no sentido de maximização das escolhas individuais na determinação da própria vida pessoal.

Não é a eliminação das escolhas ou contradições que é importante na ideia da universalidade do homem. Em Marx, sobretudo nas obras de juventude, aparecem por vezes tons proféticos, que interrelacionam e ligam a realização da ideia da universalidade do homem com o desaparecimento de todas as contradições da vida individual e social. Mas, não é aqui que palpita o coração do pensamento de Marx. A emancipação da alienação não é, para o marxismo, um estado final — mas um processo.

Para Marx, a premissa da libertação do homem da alienação é a reconstrução socialista da sociedade, reconstrução entendida como empreendimento humano, histórico, que visa o controlo da vida colectiva e a resolução consciente das suas contradições. Mas, o sentido de semelhante empreendimento não é proporcionado pela obtenção da máxima eficiência técnica, mas pelo complexo de valores que Marx associa ao esforço consciente do homem para superar tudo o que pode vir a ser causa de alienação.

Os resultados das actividades humanas na história afastam-se sempre até certo ponto das respectivas intenções. No processo da história em que o homem participa, fica



sempre alguma coisa por realizar. Contudo, Marx não vincula o destino da ideia da universalidade do homem a um absoluto da história humana, que seria o seu fim, mas ao esforço humano por tornar constantemente a história mais significativa para os homens que a criam.



REFLEXÕES SOBRE A UTOPIA E A REVOLUÇÃO

MAXIMILIEN RUBEL

Maximilien Rubel é investigador no CNRS em França e escreveu muito sobre Marx e o Marxismo. Nascido em Czernowitz, Austria-Hungria, em 1905, naturalizou-se cidadão francês em 1936; é licenciado em Direito e Doutor em Letras. Entre os seus livros, encontram-se: *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, *Karl Marx, pages choisies pour une éthique socialiste*, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle* e *Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (com T. B. Bottomore).

Há duas ideias de grande importância que se encontram no âmbito do pensamento socialista: Utopia e Revolução. No entanto, elas raramente se examinam na sua relação recíproca. É como se a Revolução tivesse de implicar a rejeição ou a exclusão da Utopia, e a Utopia houvesse de incluir o banimento ou a negação da Revolução. Tal parece ser, em descrição sumária, a abordagem geral dos pensadores socialistas do século XIX. No século XX, até à I Guerra Mundial, o debate — embora limitado às disputas ideológicas que, de tempos a tempos, surgiam entre marxistas e não-marxistas, ou entre marxistas e anarquistas — era um tanto mais vivo. Mas, a partir de então, houve apenas silêncio, como se o turbilhão da história contemporânea tivesse abafado todas as vozes que ousavam instigar o retomar do debate.



Retorno às Fontes

O marxismo não é a soma total de toda a ideologia socialista, nem incorpora todo o pensamento socialista. A sua ética e as suas teorias retrocedem até à revolução industrial que ocorreu na Inglaterra, durante o último terço do século XVIII. O socialismo aparece, desde o início, com todas as características de um novo Evangelho — de uma mensagem de libertação e salvação mundial. Por mais visionários que tenham aparecido aos outros, os primeiros socialistas ou comunistas da era industrial não conceberam os seus ideais como inconsistentes com os meios práticos de os levar a efeito. Para William Godwin, a Razão constitui o meio de realizar a ansiada transformação social; para Gracchus Babeuf, o meio é a violência — isto é, a insensatez. Declarada a princípio como movimento legal, a Revolução — devida ao encerramento do Clube Panthéon — torna-se afazer de um «directório secreto» delegado a agir «em vez e a favor do povo». A ideia de Babeuf é conquistar o poder a fim de «o restituir ao povo»; mas, há obstáculos a superar. Chamadas às urnas de voto, as massas eram muito capazes de restaurar a tirania: antes de exercerem a soberania, tinham de aprender a sua lição.

De modo irresistível, a partir do momento em que começaram a cair na impaciência e na autoridade «provisória», os Babouvistas transformaram a revolução social em guerra organizada, com todas as regras do jogo: hierarquia, disciplina, obediência, ordens, especialização, etc. Trata-se da Revolução dirigida a partir de cima por um corpo directivo geral ou um comité de peritos até que seja tempo de as massas actuarem por si mesmas — depois de vencido o inimigo e conquistado o poder. A ambiguidade do Babouvismo encontra-se igualmente em Auguste Blanqui e nos seus seguidores: a honestidade e as boas intenções são provas da dedicação oferecida ao povo — povo ainda ignorante, reduzido a simples matéria inerte ou, mais exactamente, a



uma importante força dramática no campo de batalha. A essência do Babouvismo é a violência organizada extrodirigida. O seu humanismo reside na intenção, no objectivo, na Utopia: não deve procurar-se nos meios — a não ser que os actos vingativos perpetrados pelas massas rebeldes se considerem como manifestações da sua vontade de conquistar a liberdade. Neste caso, a finalidade da violência consistiria em «humanizar» a violência, uma vez que pretende estabelecer uma sociedade sem violência. O perigo e a fraqueza de tal concepção residem na impossibilidade de prever e avaliar, de escolher e apreciar as acções numa perspectiva socialista.

O chamado socialismo utópico recua até à tradição do humanismo racionalista anterior à Revolução Francesa. Com Saint-Simon, o herdeiro espiritual dos Enciclopedistas, o poder político desempenha apenas um papel acessório. O «Novo Cristianismo» constitui a base ética de um poder, que não é político, mas administrativo. A essência deste cristianismo sócio-económico é uma ciência da produção. A política é substituída pela organização industrial para o bem-estar e a segurança humanos, cujo único objectivo é — nas palavras de Saint-Simon, no leito de morte — «assegurar a todos os homens a maior liberdade no desenvolvimento das suas faculdades».

Os utópicos pretendem reformar a sociedade em nome da razão e da ciência. Na concepção de Robert Owen, a cooperação surge como a chave para resolver os problemas sociais. Owen nada tem da paixão de Charles Fourier; não possui imaginação; a sua doutrina reduz-se a umas quantas ideias elementares, entre as quais a fundamental é a de que o homem constitui o produto do seu meio ambiente. Mais, este pioneiro do socialismo cooperativo mostrava-se sempre disposto a defender o esforço *espontâneo*, a desconfiança e até mesmo a hostilidade a respeito das classes poderosas, ricas e dominantes. Se socialismo significa cooperação, então Owen é o primeiro dos socialistas contemporâ-



neos; e se, em última análise, o socialismo de Marx é apenas um sistema ou método de produção cooperativa, então, Marx é discípulo de Owen.

Karl Marx

Marx não aboliu a utopia. Pelo contrário, rejuvenesceu-a e alargou o seu objectivo. A utopia torna-se, com ele, um movimento único em duas fases: Revolução — Criação. Antes de Marx, os utópicos pensaram e imaginaram a criação independentemente dos homens reais, que se supunham erigir a Nova Cidade. O homem constitui a preocupação primeira e mais importante de Marx. «Sabemos que para as novas forças da sociedade trabalharem bem, apenas precisam de ser dominadas por homens novos — e esses são os homens trabalhadores» (*Discurso no Aniversário do «Jornal do Povo»*, Abril 14, 1956).

De início discípulo de Fourier e de Owen, cedo profundamente empenhado na luta política, Marx jamais rompeu com os laços espirituais que o ligavam ao socialismo utópico. Basta ler a este propósito uma declaração que preparara, dois anos antes da morte, para os Populistas Russos que requisitaram a sua opinião acerca das oportunidades e perspectivas das comunas de camponeses no contexto do desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Nem sequer uma vez, durante esta longa e árdua reflexão, insiste Marx em questões políticas, falando com propriedade — tais como estruturas de classes ou organização partidária. Todo o seu pensamento se refere à natureza original da instituição arcaica da comuna rural e à sua importância como «elemento regenerador na sociedade russa, elemento de superioridade sobre os países escravizados por regimes capitalistas».

Nesta apologia de um «microcosmos localizado», como Marx chama a comuna russa, é fácil ver o último tributo que ele paga a Robert Owen, pioneiro do socialismo coope-



rativo e comunal. Como o seu predecessor utópico, Marx põe toda a sua confiança na espontaneidade criativa daqueles que produzem a riqueza das nações, sem dela desfrutar. Outorga à comuna primitiva as virtudes de um microcosmos social. É possível reconhecer na idealização de uma instituição ainda pouco conhecida a projecção para o futuro de uma visão de desejo. Todavia, não é por acaso que Marx simpatizou com a utopia de Owen. A comuna cooperativa, que Marx imaginou, vai ao encontro da equação que antes mencionámos — a oposição entre o conceito (político) Jacobino e aquele que, por motivos de clareza, chamaremos o conceito comunalista do movimento operário. No primeiro, a iniciativa da acção e a consciência do objectivo atribuem-se a *vanguardas* políticas, que controlam largas massas facilmente manipuláveis; no segundo, o pequeno tamanho dos grupos de acção possibilita o afastamento de líderes duradouros e, portanto, «profissionais», tendo-se como supérfluas todas as elites políticas. No caso presente, o poder de delegação não significa o abandono de um direito, mas a concessão de um mandato temporário e imperativo para uma tarefa estritamente circunscrita.

Marx é, em certo sentido, o mais utópico de todos os utópicos: prestando pouca atenção à Cidade futura, votando o seu pensamento à destruição da ordem existente, eleva a Revolução ao nível de exigência absoluta. É a mecânica desta Revolução imaginária e imaginativa que participa da utopia: supõe homens perfeitamente conscientes das suas «misérias douradas», homens capazes de pensar toda a extensão da realidade social e socialista. De facto, Marx estabelece uma lei económica de pauperização que é mais difícil de entender que a indigência chã e nua. Enxerta a utopia futura na real luta quotidiana e formula uma pista dialéctica para a revolução proletária: queiram e façam os trabalhadores a *sua* revolução e obterão, ainda por cima, o socialismo. Por outras palavras, para os trabalhadores, o tornar-se consciente da própria alienação (no sentido mais profundo



que Marx imputa ao conceito hegeliano) é *eo ipso* tornar-se capaz de destruir o capitalismo e construir a utopia — uma sociedade sem classes, sem Estado, sem dinheiro. O conceito de Marx contém assim um estranho paradoxo: supõe-se que é no ponto culminante da sua destituição que os trabalhadores se tornam conscientes da extrema necessidade de avançar para o renascimento social através de uma revolução *total*. Estranho «materialismo», sem dúvida, que encara uma tal metamorfose do escravo que se transformou em simples roda dentada da máquina industrial de fazer lucro.

Segundo Marx, «a consciência comunista» «emana» das massas expropriadas, e jamais de uma elite intelectual (*A Ideologia Alemã*). Os burgueses intelectuais não podem tornar-se comunistas antes de atingirem o nível da consciência revolucionária, que é a dos trabalhadores escravizados. Reside aqui o paradoxo do movimento dos trabalhadores. No entanto, Marx faz a distinção entre a consciência socialista e a ciência socialista. A última é ao mesmo tempo possível e necessária em relação ao movimento concreto de dois gumes do proletariado: a consciência de classe e a acção política.

Ao nomear os seus porta-vozes políticos, os trabalhadores exprimem a vontade de subverter a ordem existente a partir de dentro — ou conforme as circunstâncias — a partir de fora das instituições estabelecidas. «O proletariado constitui-se como classe e, por conseguinte, como partido político» — afirma o *Manifesto Comunista*, mostrando assim que, em vez de aderir a partidos políticos estranhos às suas fileiras, os trabalhadores despertam espontânea e criativamente para a consciência da sua identidade. Enquanto o interesse e o lucro favorecem a unidade da classe burguesa, a coesão do proletariado enquanto classe é frustrada na luta diária pelo pão e na consciência de prosseguir um objectivo revolucionário. O que Marx — e antes dele, em 1843, Flora Tristan — formulou numa única proposição, a saber,



que «A emancipação da classe trabalhadora deve ser conquistada pela própria classe trabalhadora», continua a ser o postulado implícito de todo o genuíno pensamento socialista.

Os sindicatos, os partidos, os conselhos e outras formas de organizações de trabalho só são fiéis aos seus objectivos se constituírem a criação consciente e espontânea dos próprios trabalhadores. Enquanto classe cujo ser real assume a forma de luta organizada, os trabalhadores não devem pôr a sua iniciativa nas mãos de uma elite de grupo que pretende prescrever e guiar a sua acção social e política. Mais nenhum sentido se pode atribuir à fórmula que Marx e Engels repetiram frequentemente, ao censurar a «intelligentsia» burguesa por aspirar a educar politicamente a classe trabalhadora. Sem dúvida, os intelectuais têm um papel a desempenhar no movimento dos trabalhadores; mas, o papel que representam só é adequado e eficiente na medida em que introduzem no movimento «elementos da cultura» e não teorias, filosofias e doutrinas esotéricas pré-fabricadas, relativas aos fins e meios da história, à dialéctica da acção revolucionária, etc. Evidentemente, como homem de acção e «líder» partidário, Marx nem sempre se conformou de modo estrito ao princípio da auto-emancipação dos trabalhadores. Mas, pelo menos, ele e Engels reconheceram o facto e descobriram o próprio erro, sempre que se examinaram com rigor.

O marxismo julgado por Marx

O problema real não é a oposição utopia-marxismo, marxismo-reformismo, marxismo-revisionismo, mas jacobinismo-auto-emancipação. O ponto em questão é se, ao mesmo tempo que confiam a organismos escolhidos e/ou eleitos a representação e a defesa dos seus interesses, as classes sociais e os homens como tais podem reter a autonomia da sua consciência e das suas acções.

Espreita aqui uma perigosa ambiguidade: conseguirá



uma classe social ter *uma só* consciência, *uma só* vontade, *uma só* acção? Por outras palavras, será possível para uma classe social pensar, querer, agir, excepto através da instrumentalidade de mandatários «democraticamente» eleitos, designados para *representar*, isto é, *exprimir* a vontade e o pensamento de uma comunidade? Neste caso, não será a aprovação formal ou tácita do grupo a respeito dos actos e decisões dos seus delegados a única evidência palpável sobre a congruência da sua vontade com o seu comportamento? Mas se, formulada nestes termos, a questão traz já a própria resposta, a resposta não esgota *toda* a questão. De facto, surge nova pergunta, que exige uma réplica: quais as condições mais eficientes em que uma delegação de mandatos resultará na representação dos interesses reais das pessoas implicadas.

O pensamento socialista anterior a Marx preocupou-se muito com este problema. A resposta consistiu na descrição e na definição de uma sociedade «ideal». Marx herdou e enriqueceu este legado. O seu desafio dirige-se não aos *fundamentos*, mas a alguns dos aspectos aberrantes do chamado socialismo utópico. A comuna de produtores, a empresa cooperativa, a unicidade de trabalho e cultura — numa palavra, a Cidade sem Estado e sem dinheiro da Utopia representa, na concepção de Marx, a ressurreição, lado a lado com a moderna tecnologia, da comuna rural arcaica e do berço do comunismo primitivo.

A experiência histórica dos últimos sessenta anos aduz uma lição clara e inequívoca: a concepção jacobina do movimento trabalhador, nas suas formas reformista e revolucionária, terminou no fracasso. Quando Lenine rompeu os laços, que conservava até à I Guerra Mundial, com as ideias de Karl Kautsky, proclamou a ineficiência do movimento trabalhador nos países industriais desenvolvidos, cujo proletariado fora «atraído» por uma aristocracia que brotara das suas próprias fileiras. Por outro lado, argumentou, as condições materiais e morais para o movimento



revolucionário existiam num país industrialmente subdesenvolvido e sobretudo rural, como a Rússia czarista. Seria aí — de acordo com a chamada teoria da «Revolução permanente», então comum a Trotsky e Lenine — que se desencadearia, se é que não se havia de realizar, a revolução socialista.

Na realidade, tanto na teoria como na prática, Lenine e o seu partido eram uma elite de intelectuais radicais burgueses artificialmente enxertados numa massa social agitada, cujas genuínas aspirações revolucionárias foram prontamente manipuladas por um aparelho de revolucionários profissionais. Os resultados depressa se fariam sentir. Depois de ganhar a confiança dos Sovietes, que se tinham formado espontaneamente e se opuseram ao governo de Kerensky, o partido Bolchevique conseguiu estabelecer-se como poder estatal. Tal como nos países de tradição capitalista, uma aristocracia política consciente dos seus interesses e objectivos tomou o lugar do «microcosmos social» que — segundo a teoria de Marx e a Utopia — surge espontaneamente do solo de toda a sociedade, em estado de evolução e transformação histórica.

Marx exagerou possivelmente o elemento político no movimento dos trabalhadores; mas, nunca supôs que a classe trabalhadora se abandonaria à sabedoria dialéctica de um partido ou de uma elite de peritos políticos. Para Marx, a *Utopia da Revolução constitui uma ética do comportamento*. A indigência dos trabalhadores é a motivação central do acto revolucionário e a força criativa da nova ordem social. Enquanto sujeito directo desta transformação revolucionária, o trabalhador é também o seu objecto — uma vez que se abole a si mesmo como *assalariado*.

Conclusão

A Utopia e a Revolução são as duas coordenadas históricas do movimento socialista. Quer dizer, para se mate-



rializar, o movimento socialista deve considerar-se como Utopia e Revolução. Quer ainda dizer que, para alguém se tornar revolucionário, deve ao mesmo tempo ser utópico e revolucionário: deve querer e desejar a Revolução e a Utopia, querer a abolição da nossa sociedade e desejar a criação da Nova Cidade.

A ética da Revolução e Utopia é a de um humanismo socialista. O socialismo só constitui uma necessidade histórica na medida em que é pensado e querido como uma necessidade ética. Eis o que Marx tinha em mente quando propôs o seguinte dilema: o proletariado ou é revolucionário, ou não é nada. A fim de restaurar o sentido pleno ao conceito de ética socialista, acrescentemos que o socialismo ou é a consciência da Utopia, ou não é nada.



HOMEM E CIDADÃO SEGUNDO MARX

ERNST BLOCH

Ernst Bloch foi professor de filosofia na Universidade de Leipzig até que se viu obrigado a afastar-se depois dos acontecimentos na Hungria e na Polónia em 1956 e do processo contra Wolfgang Harich em Berlim Oriental, quando a sua filosofia foi atacada como «contra-revolucionária» e «revisionista». Em 1961, foi convidado para a Universidade de Tubinga, onde agora ensina.

Nascido em 1885, estudou filosofia, física e música e alcançou o grau de Doutor em Filosofia, em 1908. Durante o regime nazi, viveu na Suíça, França, Checoslováquia e nos Estados Unidos. Os seus livros incluem *Vestígios*, *A Herança do Presente*, *O Princípio Esperança*, *Lei Natural* e *Dignidade Humana*.

Antes de a classe média ter subido ao poder, era ou parecia ser mais humana que qualquer outra classe em toda a história. Arvorava-se em defensora da liberdade, do amor da pátria e da universalidade da humanidade. Naturalmente, houve uma conquista da liberdade individual, enquanto o amor da pátria poderia transformar-se em nacionalismo tacanho, e o conceito de humanidade poderia cada vez mais entender-se de maneira abstracta. Mas, ideais que parecem ter sido tão puros, pelo menos quando lançados, são muito capazes de se enfraquecer, e até perverter, na prática; de regra, eles são sobretudo resplandecentes na retrospectiva. Muitas vezes, fazem-se tentativas para começar de novo, para voltar de novo ao princípio, como se originalmente tudo tivesse sido perfeito. É como se a



única coisa errada fosse o desaire em seguir a linha como originalmente se formulara. E visto que só o que ocorreu mais tarde se considera como a raiz dos males presentes, só dele se exige a justificação.

No contexto presente, porém, o ideal não era inteiramente diferente da sua realização. Devemos ter isto em conta quando se impugna a preservação da herança revolucionária, especialmente onde o centro de interesse é o ideal do «cidadão». Se bem que não de maneira evidente, *le citoyen* continha desde o início as sementes do futuro e estava ao serviço das mesmas tendências económicas e sociais, que mais tarde produziram o burguês emancipado. As características do último, embora muito diferentes e incomparavelmente menos atraentes que as do cidadão progressista — exprimindo apenas a simples liberdade de empreedimento — constituíram uma parte necessária da imagem original ou, pelo menos, um elemento importante da estrutura em cujo seio se concebera. De facto, já em 1791, quando os Direitos do Homem se proclamavam ainda com confiança, os anseios primaveris da Revolução Francesa, que jamais se materializariam, continham já uma quantidade considerável de aspirações burguesas, as quais, como sabemos, se materializaram em larga escala. Claro, o burguês — não o cidadão que possuía a liberdade, a igualdade e a fraternidade real — era quem, em termos económicos, se encontrava mais em dia, porque era ele que fornecia a força motriz para a produção industrial. Na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a «propriedade» ocupa lugar proeminente entre os quatro «direitos inalienáveis do homem»: vem antes da «segurança» e da «resistência à opressão». Quanto à liberdade, a propriedade privada era a determinante primária do seu conteúdo na Constituição Francesa de 1793. O Artigo XVII diz: «O direito de propriedade é o direito inerente a todo o cidadão de fruir e dispor, segundo a própria vontade, da sua propriedade, rendimentos, trabalho e indústria».



Mesmo antes do Thermidor, a concepção do *citoyen* estava na linha dos interesses capitalistas, na medida em que o povo não tinha ainda produzido um solo onde as flores da liberdade real pudessem ganhar raiz — ou, como Marx afirmou, na medida em que o povo não descobrira ainda, na ideia do interesse da Revolução Francesa, a ideia do seu próprio interesse real. Marx distingue assim, de modo agudo, o conteúdo egoísta nos Direitos do Homem como o primeiro a ser proclamado, da imagem política — ainda abstracta e idealista — do cidadão. O estímulo especial para levar a cabo esta distinção subtil emanou de observações condescendentes como as de Bruno e Edgar Bauer, os quais escreveram que «a ideia pura» da Revolução Francesa fora estragada pelas «massas acríticas». Em vez disso, Marx e Engels realçaram que a revolução obtivera o êxito total na emancipação da classe média e no lançamento de uma economia do lucro, que ao tempo era economicamente necessária. Para discernir este ponto, submeteram a rigorosa crítica a ideologia dos Direitos do Homem. E de facto, pondo inteiramente à parte este caso especial, todo o fragmento de herança da humanidade deve tratar-se criticamente, se é que há-de vir a ser assumido pelo socialismo, e não pode considerar-se como sacrossanto. Enquanto as liberdades burguesas forem mais burguesas que livres, é perfeitamente natural examinar os direitos do homem à luz do seu conteúdo ideológico; Marx tratou-os desde o princípio com precaução, negação parcial e diversas reservas. Assim, em *A Questão Judaica* (1884), Marx afirma que:

Os chamados direitos do homem, enquanto distintos dos direitos do cidadão, constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade... Assim, o homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa. Não ficou liberto da pro-



priedade; recebeu a liberdade da propriedade pessoal. Não foi libertado do egoísmo do comércio; recebeu a liberdade para se empenhar no comércio.

E em *A Sagrada Família* (1845), escreveu:

É a escravidão real da sociedade burguesa que parece constituir a máxima liberdade, porque a aparente liberdade total do indivíduo, que confunde a liberdade pessoal com o domínio irremediável dos seus elementos vitais alienados — a propriedade, a indústria, a religião, etc. — já não é restringida pelos vínculos da sociedade, nem sujeita ao controlo social... a sua liberdade pessoal constitui, na realidade, a completa servidão, a total imunidade... Que ilusão monstruosa é a moderna sociedade burguesa, a sociedade da indústria, da concorrência universal, dos interesses privados, da anarquia, da individualidade natural e espiritual auto-alienada! Semelhante sociedade é obrigada a reconhecer e a sancionar os direitos humanos, ao mesmo tempo que destrói as suas próprias manifestações vitais nos indivíduos, e tenta dar ao poder político na referida sociedade a forma das antigas repúblicas.

Nas páginas de abertura de *O Dezóito Brumário de Luís Bonaparte* (1852), Marx chamou a estas mesmas auto-ilusões a «evocação dos mortos da história mundial». No entanto, a crítica produz agora resultados positivos significativos — não só acerca dos direitos do homem em geral, mas também dos «direitos do cidadão»: nas primeiras páginas da mesma obra, Marx diz que as auto-ilusões de Robespierre (e, um século antes, de Cromwell) eram de tal modo que «precisavam, a fim de se ocultarem de si próprias, das limitações burguesas do conteúdo das suas lutas e de manter o entusiasmo no plano elevado da grande tragédia histórica».



Assim, «o despertar dos mortos nestas revoluções servia a finalidade de glorificar as novas lutas... de engrandecer a tarefa concreta na imaginação... de reencontrar o espírito da revolução. «O espírito da revolução: os direitos dos cidadãos estavam intimamente com ele, e, depois de toda a crítica que Marx contra tais direitos levanta, em *A Questão Judaica*, conclui que este espírito se realiza «só quando o indivíduo real reabsorveu em si o cidadão abstracto... só quando o homem reconheceu as suas *forces propres* como energias sociais e como tais as organizou, não já isolando o poder social na forma de poder político como algo separado de si mesmo». O cidadão abstracto, divorciado do «homem secular» (embora contido neste último), é o *citoyen* da Declaração dos Direitos do Homem, mas — e este é o ponto — ele surge também como cidadão enquanto poder político e veículo de uma liberdade que se «socializou». Por consequência, os outros homens, já não constituem, como nos termos egoístas dos *droits de l'homme*, limitações da liberdade de outrem, mas representam a realização comum da liberdade. Seja como for, a imagem do cidadão já sofreu estragos, quando ainda no seio burguês, cujos efeitos só se sentiram mais tarde, porque não se reconheceram no início. Por outro lado, apesar dos usos perniciosos a que a imagem eventualmente se sujeitou, poderia, se bem que só como simples slogan, servir para combater a sua contrapartida mais afortunada, e — como, por exemplo, mostra Hölderlin — permanecer, de facto, capaz de se purificar.

A partir deste ponto da sua análise, Marx concebe os direitos do homem em termos mais brilhantes. Embora exponha o conteúdo da classe burguesa com agudeza insuperável, ele faz e apresenta sugestões do futuro, que ainda eram sem fundamento quando escreveu. Descobriu que o direito à propriedade privada dominava os outros direitos do homem, mas percebeu assim em que medida os restantes direitos sobressaem ainda mais. Na sua denúncia da propriedade privada como limitação burguesa dos direitos do



homem, terá Marx rejeitado a liberdade, o direito de as pessoas resistirem à pressão e de assegurarem a própria segurança? De modo nenhum! O objectivo de Marx era levar a ideia de liberdade mais longe, desenvolver as suas consequências lógicas libertas dos obstáculos e empecilhos da propriedade privada e das suas incursões cada vez mais destruidoras. Encontra-se tão longe de ser um crítico da liberdade que, pelo contrário, concebe a liberdade como um esplêndido direito humano, na realidade, o fundamento da sua própria crítica da propriedade privada. Daí, as conclusões que tira: não liberdade de propriedade, mas liberdade da propriedade; não liberdade de comércio, mas liberdade da anarquia egoísta do comércio incontrollado; não a emancipação do indivíduo egoísta da sociedade feudal, mas a emancipação da humanidade de todo o tipo de sociedade de classes. Ele restitui à liberdade, enquanto distinta da propriedade, o seu prestígio verdadeiramente radical entre os direitos do homem. Vimos como ela, enquanto fim em si mesma, é ainda historicamente relevante, e uma arma real contra o fascismo e a ditadura. Por conseguinte, os direitos à liberdade de reunião, liberdade de associação, liberdade de imprensa e à segurança individual são hoje mais importantes do que nunca, bem como o direito dos trabalhadores de resistir à exploração e à opressão. No socialismo, depois de desaparecidas a exploração e a opressão dos trabalhadores, os direitos humanos não serão menos vivos e menos militantes; não obstante, assumem significado mais positivo enquanto direitos à crítica inexoravelmente objectiva e prática pelo avanço da construção socialista, dentro do quadro da solidariedade. Por consequência, a solidariedade socialista significa que o homem já não representa o indivíduo egoísta, mas o indivíduo socialista que, nos termos da fórmula profética de Marx, transformou as suas *forces propres* em energias sociais e políticas. Deste modo, «o cidadão» avançou para além da terra abstracta-moralista do nunca mais para onde o enviara a ideologia da Revolução Fran-



cesa, e pertence a uma humanidade socializada no aqui e agora. Os trabalhadores levantam, em todas as nações, a mesma bandeira dos direitos do homem: nos países capitalistas, com o direito de resistir à exploração e, nos países socialistas, com o direito à crítica — e até mesmo o dever da crítica — enquanto tarefa da construção do socialismo. Sem ele, o socialismo seria autoritário — uma contradição nos termos — enquanto, na realidade, a Internacional luta pelos direitos do Homem: pela maturidade organizada.

Na famosa pintura de Delacroix, *A Liberdade conduzindo o Povo*, o progresso concebe-se única e simplesmente como caminho para o futuro. Indica a liberdade que, num único acto progressivo, nos libertou com um sacão do passado morto e nos transporta para novos reinos, com a luz do dia à frente e com a noite atrás. São, em primeiro lugar, as condições de produção que se encontram desactualizadas e se transformaram em grilhões; eis porque, em 1791, os novos caminhos a princípio revelados consistiram na preponderância do indivíduo egoísta emancipado, da liberdade de concorrência, do mercado aberto, em suma, do ascendente modo capitalista de produção e troca. A burguesia, intrinsecamente uma classe tudo menos heróica, sentiu tanto mais a necessidade de ilusões heróicas decalcadas pelo modelo da antiguidade clássica. No que respeita ao alcance das ilusões jacobinas — a sua crença de que estavam a eliminar toda a opressão — elas derivaram a sua força de algo inteiramente diferente das virtudes romanas. Este algo era a sua antecipação de um tipo grandemente melhorado de *polis*, o seu sentido do progresso humano dentro dos limites da possibilidade histórica; foi isto que dotou a sua causa de uma grandeza moral muito maior do que qualquer simples emancipação do Terceiro Estado. Tal era o sentido dos «direitos humanos» que levou Beethoven a guardar em casa um busto de Brutus e que fez da música de *Fidelio* e da Nona Sinfonia um hino à iminência de um novo dia jubiloso; a luta revolucionária da época continha a promessa



da total libertação. Era a tudo isto que Marx se referia ao falar do «espírito de revolução», que ele pensou ser necessário reacender por meio do engrandecimento da tarefa proposta na imaginação, em desafio às «limitações burguesas do conteúdo das lutas». Por mais diferentes que possam ter sido as tarefas sociais das revoluções anteriores e por mais que a revolução proletária-socialista, que abole a sociedade de classes como tal, se distinga claramente de todas as que a antecederam, todas as revoluções, no entanto, se relacionam na sua típica tendência comum — a de um salto para a liberdade. O jacobinismo encontrava-se, em espírito, muito próximo — pelo menos, em antecipação — deste salto, e a própria Revolução Francesa, indo muito além da libertação do empreendimento privado, revelou lógica e necessariamente a sua aproximação ao conteúdo progressista socialista e humanista.

O mesmo Marx, que expôs com tanta penetração o objectivo capitalista dos Direitos do Homem do século XVIII, diz-nos em *A Sagrada Família*, que ele se encontrava ainda mais implícito no jacobinismo: «A Revolução Francesa produziu ideias que foram muito além de todas as antigas concepções da condição humana. O movimento revolucionário, que começou no Círculo Social em 1789 e teve, a meio do percurso, Leclerc e Roux como seus principais representantes, havendo sido derrotado quando falhou a conspiração de Babeuf, deu origem à ideia comunista; o amigo de Babeuf, Buonarrotti, reintroduziu-a em França, depois da revolução de 1830. Esta ideia, logicamente desenvolvida, constitui uma ideia de uma nova condição humana.

...Assim como o materialismo cartesiano culmina na verdadeira ciência natural, assim também a outra corrente do materialismo francês leva directamente ao socialismo e ao comunismo.» Deste modo, no velho tricolor, introduzido pelo chamado Quarto Estado, há já mais alguma coisa do que um pequeno vermelho — o vermelho do progresso irreversível. Marx dirigiu-o contra a emasculação da sua época,



contra as alianças políticas com os «velhos poderes da vida» representados pela Igreja e pela nobreza, e contra um nihilismo que já perdera todo o sentido do *Ça ira* da Revolução Francesa. Enquanto Marx criticou o que se encontrava, em parte, já sem dinamismo, em parte, sem concrectividade nos slogans da lei natural da época, fê-lo para levar em frente a Revolução e a tornar socialista. O homem concebido como «indivíduo egoísta, divorciado dos outros homens e da sua comunidade» não tinha dinamismo; o cidadão concebido como mera imitação do ideal antigo numa nova polis, como «pessoa alegórica, moral», era abstracto e estático, reduzindo-se a simples veículo da liberdade social. O que falta ainda fazer é transformar a «liberdade, igualdade e fraternidade» do cidadão puramente político em energias vivas de homens vivos; só então, diz Marx, se realizará a emancipação humana. Então, os outros homens já não serão, como na fase egoísta, burguesa, dos Direitos do Homem, obstáculos e empecilhos da nossa liberdade, mas todos os homens viverão conjuntamente na comunidade da liberdade.





A APLICAÇÃO DA PSICANÁLISE HUMANISTA À TEORIA DE MARX

ERICH FROMM

Erich Fromm é muito conhecido pelos seus escritos e cursos sobre psicanálise, filosofia, ciência política e religião. Ensinou nas Universidades de Columbia e Yale e na New School for Social Research e leccionou também nas faculdades do Instituto William Alanson White de Psiquiatria, Psicanálise e Psicologia, Bennington College, da Universidade do Estado de Michigan. É professor de psicanálise na Escola Médica da Universidade Nacional do México e ensina na Universidade de Nova Iorque. Os seus escritos incluem *Escape from Freedom*, *The Forgotten Language*, *The Art of Loving*, *The Sane Society*, *Man for Himself*, *Marx's Concept of Man*, *May Man Prevail?*, *The Dogma of Christ* e *The Heart of Man*. Nasceu em Frankfurt am Main em 1900 e completou os seus estudos de psicologia, sociologia e filosofia na Alemanha. Especializou-se em psicanálise no Instituto de Psicanálise de Berlim.

O marxismo é um humanismo e o seu objectivo é o pleno desabrochamento das potencialidades do homem; não o homem deduzido a partir das suas ideias ou da sua consciência, mas o homem com as suas propriedades físicas e psíquicas, o homem real que não vive no vácuo, mas num contexto social, o homem que tem de produzir para viver. É precisamente o facto de o homem total, e não a sua consciência, ser o centro de interesse do pensamento marxista que diferencia o «materialismo» de Marx do idealismo de Hegel, bem como da deformação económico-mecanicista do marxismo. A grande realização de Marx foi libertar as



categorias económicas e filosóficas, que se referiam ao homem a partir das suas expressões abstractas e alienadas, e aplicar a filosofia e a economia *ad hominem*. A preocupação de Marx era o homem e o seu objectivo era a libertação do homem do predomínio dos interesses materiais, da prisão que os seus próprios planos e actos tinham construído em seu redor. Se não se compreender esta preocupação de Marx, jamais se entenderá, quer a sua teoria, quer a sua falsificação por muitos que pretendem levá-la a efeito. Embora a principal obra de Marx se intitule *O Capital*, esta obra procurava apenas ser um passo na sua investigação total, que seria depois seguida por uma história da filosofia. Para Marx, o estudo do capital constituía o instrumento crítico que se utilizaria para a compreensão da situação mutilante do homem na sociedade industrial. Representa um passo na grande obra que, caso ele pudesse escrevê-la, poderia muito bem intitular-se *Homem e Sociedade*.

A obra de Marx, tanto a do «jovem Marx» como a do autor de *O Capital*, encontra-se repleta de conceitos psicológicos. Trata de conceitos como «essência do homem» e o homem «mutilado», de «alienação», de «consciência», de «esforços impulsivos» e de «independência», para só nomear os mais importantes. No entanto, em contraste com Aristóteles e Espinosa, que fundamentaram a ética numa psicologia sistemática, a obra de Marx quase não contém nenhuma teoria psicológica. À parte umas quantas observações fragmentares como a distinção entre impulsos fixos (fome e sexualidade, por exemplo) e impulsos flexíveis, que constituem produtos sociais, dificilmente se encontrará uma psicologia relevante nos escritos de Marx ou, sobre o mesmo assunto, nos dos seus sucessores. A razão para tal ausência não reside na falta de interesse ou de talento para a análise dos fenómenos psicológicos (os volumes que contêm toda a correspondência entre Marx e Engels revelam uma capacidade de análise penetrante das motivações inconscientes, que traria reputação a qualquer psicanalista dotado); reside



antes no facto de que, durante a vida de Marx, ainda não existia uma psicologia dinâmica que ele pudesse aplicar aos problemas do homem. Marx morreu em 1883; Freud iniciou a publicação da sua obra mais de dez anos depois da morte de Marx.

O tipo de psicologia necessária para suprir a análise de Marx foi, embora precisando de muitas revisões, criada por Freud. A psicanálise é, antes de mais, uma psicologia *dinâmica*. Ocupa-se das *forças* psíquicas, que motivam o comportamento humano, a acção, as emoções, as ideias. Tais forças nem sempre é possível divisá-las em si mesmas; têm de inferir-se a partir dos fenómenos observáveis e de estudar-se nas suas contradições e transformações. Para ser fiel ao pensamento marxista, a psicologia tem de ver ao mesmo tempo a *evolução* das forças psíquicas como um processo de interacção constante entre as necessidades do homem e a realidade social e histórica em que ele participa. Tem de ser uma psicologia que surge, desde início, como psicologia social. Eventualmente, terá de ser uma psicologia *crítica*, sobretudo crítica da consciência do homem.

A psicanálise de Freud cumpre estas condições principais, embora a sua relevância para o pensamento marxista não tenha sido apreendida pela maior parte dos freudianos ou marxistas. As razões para a falta de contacto manifestam-se em ambos os lados. Os marxistas persistiram na tradição de ignorar a psicologia; Freud e os seus discípulos desenvolveram as suas ideias dentro do contexto do materialismo mecanicista, que se mostrou restritivo ao desenvolvimento das grandes descobertas de Freud e incompatível com o «materialismo histórico».

Entretanto, tiveram lugar novos alargamentos e correntes. A mais importante é o redespertar do humanismo marxista, de que o presente volume dá testemunho. Muitos socialistas marxistas, especialmente nos países socialistas mais pequenos, mas também no Ocidente, tornaram-se conscientes do facto de que a teoria marxista carece de uma



teoria psicológica do homem; tornaram-se igualmente conscientes do facto de que o socialismo deve satisfazer a necessidade do homem por um sistema de orientação e dedicação; de que tem de enfrentar questões como: Quem é o homem?, Qual o sentido e o objectivo da sua vida?. Tem de constituir o fundamento das normas éticas e do desenvolvimento espiritual, para lá das frases vazias que afirmam: «bom é o que serve a revolução» (o Estado proletário, a evolução histórica, etc.).

Por outro lado, a crítica que surgiu no campo psicanalítico contra o materialismo mecanicista, subjacente ao pensamento de Freud, levou a nova avaliação crítica da psicanálise, sobretudo da teoria da libido. Em virtude do desenvolvimento ocorrido no pensamento marxista e psicanalítico, parece chegado o tempo de os marxistas humanistas reconhecerem que a utilização de uma psicologia dinâmica, crítica e socialmente orientada é de crucial importância para o ulterior alargamento da teoria marxista e da prática socialista; que uma teoria centrada em torno do homem não pode continuar a ser uma teoria sem psicologia, se é que não deseja ver-se cortada da realidade. Nas páginas que seguem, quero apontar os problemas principais que foram ou deveriam ser tratados pela psicanálise humanista ¹.

¹ Infelizmente, foram tão poucos os autores que tentaram aplicar a psicanálise revista ao problema do marxismo e do socialismo, que devo referir-me sobretudo aos meus próprios escritos, desde 1931. Vide, em especial, *Das Christusbild* (Viena: Psychoanalytischer Verlag, 1931; republicado em tradução inglesa, *The Dogma of Christ*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963); *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* (Leipzig: Hirschfeld, Zeitschrift für Sozialforschung, 1932); *Escape from Freedom* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941); *The Same Society* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1955); *Marr's Concept of Man* (New York, Frederick Ungar & Co., 1961); *Beyond the Chains of Illusion* (New York: Pocket Books: Credo Series, ed. R. N. Anshen, 1962) trata mais explicita-



O primeiro problema a abordar é o do «*carácter social*», a matriz caracterológica comum a um grupo (nação ou classe, por exemplo), que determina efectivamente as acções e os pensamentos dos seus membros. Tal conceito constitui um desenvolvimento especial do conceito de carácter de Freud, cuja essência é a natureza *dinâmica* do carácter. Freud considerou o carácter como a manifestação relativamente estável de vários tipos de impulsos libidinosos, isto é, de energia psíquica dirigida para determinados fins e proveniente de certas fontes. Nos seus conceitos de carácter oral, anal e genital, Freud propôs um novo modelo de carácter humano que explicava o comportamento como o resultado de distintos impulsos instintivos; Freud supôs que a direcção e a intensidade de tais impulsos era o resultado de experiências da primeira infância em relação com as «zonas erógenas» (boca, ânus, órgãos genitais) e, além dos elementos constitucionais, o comportamento dos pais é que era principalmente responsável pelo desenvolvimento da libido.

O conceito de *carácter social* refere-se à matriz da estrutura caracterológica *comum a um grupo*. Presume que o factor fundamental na formação do «carácter social» é a *prática da vida na medida em que é constituída pelo modo de produção e pela conseqüente estratificação social*. O «*carácter social*» constitui a *estrutura particular da energia psíquica que é moldada por toda a sociedade existente, a fim de se tornar útil ao funcionamento desta sociedade*

mente da relação entre as teorias de Marx e Freud. Entre outros escritores, que se situam numa perspectiva psicanalítica-marxista, o mais importante é Wilhelm Reich, embora pouco haja de comum entre as suas teorias e as minhas. A tentativa de Sartre, para desenvolver uma análise humanista de orientação marxista, sofre do facto de ele não ter experiência clínica e de, na generalidade, se ocupar da psicologia superficialmente, embora com palavreado brilhante.



particular. A pessoa média deve *querer* realizar aquilo que *tem* de fazer para funcionar de modo a permitir à sociedade a utilização das suas energias para os respectivos objectivos. A energia do homem surge, no processo social, só em parte como simples energia física (os trabalhadores cultivando a terra ou construindo estradas); e, em parte, nas formas *específicas* de energia *psíquica*. O membro de um povo primitivo, que vive do assalto e do roubo a outras tribos, deve ter o carácter de um guerreiro, com a paixão da guerra, do assassínio e do roubo. Os membros de uma tribo pacífica, agrícola, sentem-se inclinados para a cooperação e contra a violência. A sociedade feudal só funciona bem se os seus membros tiverem o impulso para a submissão à autoridade, e respeito e admiração pelos seus superiores. O capitalismo só funciona com homens desejosos de trabalhar, que são disciplinados e pontuais, cujo principal interesse é o ganho monetário e cujo princípio central na vida é o lucro como resultado da produção e da troca. No século XIX, o capitalismo precisou de homens que gostavam de economizar; em meados do século XX, necessita de homens que se mostram ardentemente interessados em gastar e consumir. O carácter social é a forma em que a energia humana se molda para o seu uso como força produtiva no processo social.

O carácter social é reforçado por todos os instrumentos de influência ao dispor da sociedade: o seu sistema educacional, a sua religião, a sua literatura, as suas canções, os seus chistes, os seus costumes e, sobretudo, os métodos que os pais empregam na educação dos filhos. O último é muito importante, porque a estrutura caracterológica dos indivíduos se forma, em grau considerável, nos primeiros cinco ou seis anos da vida. Mas, a influência dos pais não é essencialmente individual ou acidental, como pensam os psicanalistas clássicos; os pais são, antes de mais, os *agentes da sociedade*, tanto através dos seus próprios caracteres como através dos métodos educacionais; estes diferem entre



si só em pequeno grau e as diferenças habitualmente não diminuem a sua influência na criação da matriz socialmente desejável do carácter social.

Uma condição para a formulação do conceito do carácter social como sendo moldado pela prática da vida em qualquer sociedade foi a revisão da teoria da libido de Freud, que constitui a base do seu conceito de carácter. A teoria da libido radica no conceito mecanicista do homem como máquina, com a libido (além do impulso de auto-conservação) como a fonte de energia, governada pelo «princípio do prazer», a redução ao seu limite normal da tensão libidinal intensificada. Em contraste com este conceito, procurei mostrar (sobretudo em *Man for Himself* *) que os diversos impulsos do homem, o qual é *acima de tudo* um ser social, se desenvolvem como resultado da sua necessidade de «assimilação» (de coisas) e «socialização» (como as pessoas), e que as formas de assimilação e socialização, que constituem os seus principais impulsos, dependem da estrutura social em que ele existe. O homem considera-se, neste conceito, como caracterizado pelos seus impulsos instintivos acerca dos objectos — os homens e a natureza — e pela necessidade de se relacionar com o mundo.

O conceito do carácter social fornece a resposta a importantes questões, que não se abordam adequadamente na teoria marxista.

(1) Porque é que a sociedade consegue conquistar a obediência da maior parte dos seus membros, mesmo quando eles sofrem com o sistema e ainda que a sua razão lhes diga que a obediência lhes é prejudicial? Porque é que o seu interesse *real* enquanto seres humanos não prevaleceu

* Há tradução portuguesa com o título: *Ética e Psicandlise*, Col. «Ensaio», Lisboa, Editorial Minotauro, s/d. (Nota do trad. português).

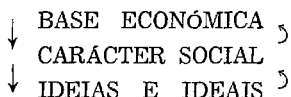


sobre o interesse *fictício*, produzido por toda a espécie de influências ideológicas e pela lavagem de cérebro? Porque é que a consciência da sua situação de classe e das vantagens do socialismo não foi tão eficaz como Marx pensara? A resposta a esta pergunta reside no fenómeno do carácter social. A partir do momento em que a sociedade conseguiu moldar a estrutura caracterológica da pessoa média de tal modo que ela gosta de fazer o que tem de realizar, o indivíduo sente-se satisfeito com as condições reais que a sociedade lhe impõe. Como uma das personagens de Ibsen afirmou: Ela pode fazer o que quiser, porque só quer aquilo que pode fazer. Nem é preciso dizer que o carácter social que, por exemplo, se satisfaz com a submissão não passa de um carácter mutilado. Mas, mutilado ou não, serve o desígnio de uma sociedade que exige homens submissos para o seu próprio funcionamento.

(2) O conceito de carácter social serve igualmente para explicar o laço entre a base material de uma sociedade e a «superestrutura ideológica». Marx foi muitas vezes interpretado como se ele tivesse dado a entender que a superestrutura ideológica constituía *apenas* o reflexo da base económica. Tal interpretação não é correcta; mas, o facto é que, na teoria de Marx, a natureza da relação entre a base e a superestrutura não se explicou de modo suficiente. Uma teoria psicológica dinâmica consegue mostrar que a sociedade produz o carácter social e que o carácter social tende a produzir e a defender ideias e ideologias que se lhe adaptam e que por ele são alimentadas. Não obstante, não é apenas a base económica que cria determinado carácter social, o qual, por sua vez, suscita certas ideias. As ideias, depois de criadas, influenciam também o carácter social e, indirectamente, a estrutura económica social. O que aqui quero sublinhar é que *o carácter social constitui o intermediário entre a estrutura socio-económica e as ideias e ideias dominantes numa sociedade. É o intermediário em ambas as direcções, da base económica para as ideias e*



das ideias para a base económica. O esquema seguinte exprime o conceito:



(3) O conceito de carácter social pode explicar como é que a energia humana é utilizada por uma sociedade, como qualquer outra matéria prima para as necessidades e objectivos da referida sociedade. De facto, o homem surge como uma das forças naturais mais dúcteis; é possível induzi-lo a servir quase todos os objectivos; podemos encaminhá-lo para o ódio ou para a cooperação, para a submissão ou para a resistência, para experimentar o sofrimento ou a felicidade.

(4) Embora tudo o que precede seja verdade, também é certo que o homem só pode resolver o problema da sua existência através do pleno desabrochamento das suas forças humanas. Quanto mais uma sociedade mutila o homem mais doente ele se torna, mesmo que conscientemente se sinta satisfeito com a sua sorte. Mas, no plano inconsciente, encontra-se insatisfeito e tal insatisfação é o elemento que eventualmente o inclina a mudar as formas sociais que o mutilam. Se o não conseguir, o seu tipo particular de sociedade patogénica acabará por morrer. A transformação e a revolução sociais são causadas não só por novas forças produtivas que se incompatibilizam com as velhas formas de organização social, mas também pelo conflito entre as condições sociais inumanas e as necessidades humanas inalteráveis. Ao homem é possível fazer quase tudo, mas só quase. A história da luta do homem pela liberdade constitui a manifestação mais impressionante deste princípio.

(5) O conceito de carácter social não é unicamente teórico, prestando-se à especulação geral; é útil e relevante para os estudos empíricos que procuram descobrir qual a



incidência dos vários tipos de «carácter social» que existe em determinada sociedade ou classe social. Supondo que alguém define o «carácter camponês» como individualista, economizador, pertinaz, com pouca satisfação na cooperação, escasso sentido do tempo e da pontualidade, tal síndrome de traços não constitui a adição de vários traços, mas uma estrutura carregada de energia; esta estrutura revelará intensa resistência quer pela violência, quer pelo obstruccionismo reticente, a todas as tentativas que se fizerem para a mudar; nem sequer as vantagens económicas produzirão facilmente qualquer efeito. O síndrome deve a sua existência ao comum modo de produção, que caracterizou a vida camponesa ao longo de milhares de anos. O mesmo se verifica com a baixa classe média declinante, quer a que trouxe Hitler ao poder, quer os brancos pobres no Sul dos Estados Unidos. A falta de toda a espécie de estimulação cultural positiva, o ressentimento contra a sua situação, próprio de quem se sente relegado para trás pelas correntes progressistas da sua sociedade, o ódio para com aqueles que destruíram as imagens que os orgulhara, criaram um síndrome caracterológico feito do amor da morte (necrofilia), de fixação intensa e maligna ao sangue e ao solo e de forte narcisismo de grupo (que se exprime fortemente no nacionalismo e no racismo)². Um último exemplo: a estrutura caracterológica do trabalhador industrial inclui a pontualidade, a disciplina, a capacidade para o trabalho em equipa; eis o síndrome que forma o mínimo para o funcionamento eficiente de um trabalhador industrial. (Outras diferenças — como dependência-independência; interesse-indiferença; actividade-passividade — ignoram-se por

² Vide a discussão pormenorizada sobre este ponto em E. Fromm, *The Heart of Man, Its Genius for Good and Evil* (New York: Harper and Row: Religious Perspectives Series, ed. R. N. Anshen, 1964).



agora, embora sejam da maior importância para a estrutura caracterológica do trabalhador, no presente e no futuro).

(6) A mais importante aplicação do conceito de carácter social reside na distinção entre o futuro carácter social de uma sociedade socialista, tal como foi visualizada por Marx, e o carácter social do capitalismo do século XIX, com o seu desejo central de posse da propriedade e da riqueza, e o carácter social do século XX (capitalista ou comunista), que começa a predominar nas sociedades altamente desenvolvidas: o carácter do *homo consumens*.

O *homo consumens* é o homem cujo objectivo primário não é possuir coisas, mas consumir cada vez mais e, assim, compensar o seu vazio interior, a passividade, a solidão e a ansiedade. Numa sociedade caracterizada por empresas gigantescas, por enormes burocracias industriais, governamentais e sindicais, o indivíduo, que não controla as circunstâncias do trabalho, sente-se impotente, só, aborrecido e angustiado. Ao mesmo tempo, a necessidade de lucro das grandes indústrias de consumo, por meio da publicidade, transforma-o num homem voraz, num menino de peito que quer consumir sempre mais e para o qual tudo se torna um artigo de consumo: cigarros, licores, sexo, filmes, televisão, viagens, e até mesmo a educação, os livros e as leituras. Criam-se novas necessidades artificiais e manipulam-se os gostos do homem. (O carácter do *homo consumens*, nas suas formas mais extremas, constitui um fenómeno psicopatológico muito conhecido. Encontra-se em muitos casos de pessoas deprimidas ou ansiosas, que se refugiam no excesso de alimento, no exagero de compras ou no alcoolismo, para compensar a depressão e a ansiedade ocultas). A ânsia de consumo (forma extrema do que Freud chamou o «carácter oral-receptivo») está a transformar-se na força psíquica dominante na actual sociedade industrializada. O *Homo consumens* vive na ilusão da felicidade, enquanto conscientemente sofre de tédio e passividade. Quanto mais poder tem sobre as máquinas, mais impotente se torna enquanto



ser humano; quanto mais consome, mais escravo se faz das necessidades sempre crescentes que o sistema industrial cria e manipula. Confunde a excitação e a agitação com a alegria e a felicidade, e o conforto material com a vivacidade; a ânsia satisfeita torna-se o sentido da vida, e a sua busca uma nova religião. A liberdade de consumo transforma-se em essência da liberdade humana.

O espírito de consumo constitui precisamente o oposto do espírito de uma sociedade socialista, como Marx a visiou. Ele viu claramente o perigo inerente ao capitalismo. O seu objectivo era uma sociedade em que o homem *é* muito, e não em que ele *tem* ou *usa* muito. Quis libertar o homem das cadeias da sua cupidez material, de maneira a tornar-se plenamente consciente, vivo e sensível, sem ser escravo da sua avidez. «A produção de demasiadas coisas úteis» — escreveu — «resulta na criação de demasiadas pessoas inúteis». Quis abolir a pobreza extrema, porque impede o homem de se tornar inteiramente humano; mas, pretendeu igualmente impedir a riqueza extrema, na qual o indivíduo se torna prisioneiro da sua cupidez. O seu objectivo não era o *máximo*, mas o *ótimo* de consumo, a satisfação das genuínas necessidades humanas que servem de meio para uma vida mais plena e mais rica.

Constitui uma das ironias da história que o espírito do capitalismo, a satisfação da avidez material, esteja a conquistar os países comunistas e socialistas, os quais, com a sua economia planificada, teriam os meios para a refrear. Tal processo tem a sua própria lógica: o sucesso material do capitalismo causou imensa impressão nas nações mais pobres da Europa onde o comunismo saiu vitorioso e a vitória do socialismo identificou-se com a concorrência afortunada com o capitalismo, *dentro* do espírito do capitalismo. O socialismo corre o perigo de se deteriorar num sistema que pode realizar a industrialização dos países mais pobres de maneira mais rápida que o capitalismo, em vez de se tornar uma sociedade em que o desenvolvimento do homem,



e não o da produção económica, constitui o objectivo principal. Semelhante desenvolvimento foi favorecido pelo facto de o comunismo soviético, ao aceitar uma versão crua do «materialismo» de Marx, ter perdido o contacto, como também os países capitalistas, com a tradição cultural humanista, de que Marx é um dos maiores representantes.

É verdade que as nações socialistas ainda não resolveram o problema da satisfação das *legítimas* necessidades materiais das suas populações (e mesmo nos Estados Unidos, 40 % da população não vive na «abundância»). Mas, é de crucial importância que os economistas, filósofos e psicólogos socialistas se tornem conscientes do perigo de o objectivo do consumo *ótimo* se transformar no do consumo *máximo*. A tarefa dos teóricos socialistas é estudar a natureza das necessidades humanas; encontrar critérios para a distinção entre *genuínas* necessidades humanas, cuja satisfação dá ao homem maior vivacidade e sensibilidade, e as necessidades *sintéticas* criadas pelo capitalismo, que tendem a enfraquecer o homem, a torná-lo mais passivo e entediado, e escravo da sua ânsia de coisas.

Não estou aqui a sugerir que a produção enquanto tal se deveria restringir, mas sim que, depois de satisfeitas as necessidades óptimas do indivíduo, ela deveria canalizar-se para maior produção dos meios de consumo social, como escolas, bibliotecas, teatros, parques, hospitais, transportes públicos, etc. O consumo individual cada vez maior nos países altamente industrializados insinua que a concorrência, a cupidez e a inveja são geradas não só pela propriedade privada, mas também pelo consumo privado ilimitado. Os teóricos socialistas não devem perder de vista o facto de que o objectivo do socialismo humanista é construir uma sociedade industrial, cujo modo de produção se porá ao serviço do pleno desabrochamento do homem total, e não da criação do *homo consumens*; que a sociedade socialista é uma sociedade industrial em que os seres humanos vivem e se desenvolvem de modo adequado.



(7) Há métodos empíricos que facultam o estudo do carácter social. O objectivo de semelhante estudo é: descobrir a incidência dos diversos síndromas caracterológicos no seio da população enquanto totalidade e dentro de cada classe; a intensidade dos vários factores no interior do síndrome; os factores novos ou contraditórios que foram originados pelas diferentes condições sócio-económicas. Todas estas variantes permitem compreender a força da estrutura caracterológica existente, o processo de mudança e ainda quais as medidas que poderiam facilitar tais mudanças. Escusado se torna dizer que tal compreensão é importante nos países em transição da agricultura para o industrialismo, bem como para o problema da transição do trabalhador no capitalismo ou no capitalismo de Estado, isto é, em condições alienadas, para as condições do autêntico socialismo. Além disso, esses estudos constituem guias para a acção política. Se eu conhecer apenas as «opinões» políticas das pessoas expressas por votação, sei como elas vão provavelmente agir no futuro imediato. Se pretender descortinar a resistência das forças psíquicas (que, de momento, podem não ser conscientemente manifestas) como, por exemplo, o racismo, a disposição para a guerra ou para a paz, os estudos do carácter informam-me da resistência e da direcção das forças subjacentes que actuam no processo social e que podem vir a revelar-se só depois de algum tempo³.

Não há espaço para agora discutirmos os métodos que se poderiam utilizar para a obtenção dos dados caracterológicos supramencionados. Todos eles têm em comum o evitar o erro de aceitar as ideologias (racionalizações) como expressões da realidade interna, habitualmente inconsciente.

³ Assim, por exemplo, a destrutividade presente na baixa classe média alemã só se revelou quando Hitler lhe ofereceu a oportunidade de se exprimir.



Um método, que veio a revelar-se útil, é o de um questionário sem limites demasiado fixos, cujas respostas se interpretam em relação ao seu significado não pretendido ou inconsciente. Assim, quando a resposta à questão — «Quem são os homens que mais admira na história?» — é: «Alexandre Magno, Nero, Marx e Lenine», enquanto outra resposta é: «Sócrates, Pasteur, Marx e Lenine», faz-se a inferência de que o primeiro respondente é admirador do poder e da autoridade estrita, e o segundo um admirador dos que trabalham ao serviço da vida e são benfeitores da humanidade. Através da utilização de um extenso questionário projectivo, é possível obter uma imagem fidedigna da estrutura caracterológica de uma pessoa. Outros testes projectivos, a análise de anedotas, canções e contos favoritos, e do comportamento observável (sobretudo, dos «pequenos actos», tão importantes para a observação psicanalítica), ajudaram a obter resultados correctos. Metodologicamente, a ênfase principal em todos estes estudos incide no modo de produção, nos rasgos caracterológicos mais significativos e nos síndromas que eles formam, e na relação entre os

⁴ Este método foi pela primeira vez aplicado por mim, juntamente com o Dr. E. Schachtel, o Dr. P. Lazarsfeld e outros no Instituto de Investigação Social (Universidade de Frankfurt) em 1931 e, depois, na Universidade de Columbia. O objectivo da investigação era ver a incidência dos caracteres autoritário e anti-autoritário entre os trabalhadores e empregados alemães. Os resultados corresponderam de muito perto aos factos que vieram a dar-se no subsequente desenvolvimento histórico. O mesmo método empregou-se também no estudo psicológico de uma pequena aldeia mexicana, apoiado pela Foundations Fund for Research in Psychiatry, sob a minha direcção, com a assistência de Theodore e Lola Schwartz e Michael Maccoby. Os métodos estatísticos do Dr. Louis McQuitty possibilitaram o tratamento de centenas de milhares de dados singulares de tal modo que, através do emprego de computadores electrónicos, se revelaram com toda a claridade síndromas de traços tipicamente relacionados.



dois conjuntos de dados. Com o método de amostragens estratificadas, é possível estudar nações inteiras ou extensas classes sociais, incluindo menos de um milhar de pessoas na investigação.

Outro aspecto importante da psicologia social analítica é o que Freud chamou *inconsciente*. Mas, enquanto Freud se ocupou sobretudo com a repressão individual, o estudioso da psicologia social marxista preocupar-se-á de preferência com o «*inconsciente social*». Este conceito refere-se à repressão da realidade interna, que é comum a vastos grupos. Toda a sociedade deve esforçar-se por não permitir que os seus membros (ou os de uma classe particular) dêem pela presença de impulsos que, uma vez conscientes, poderiam induzir a pensamentos ou acções socialmente «perigosos». Ocorre então uma censura efectiva, não ao nível da palavra impressa ou falada, mas impedindo os próprios pensamentos de se tornarem conscientes, isto é, pela repressão da consciência perigosa. Naturalmente, os conteúdos do inconsciente social variam na dependência de múltiplas formas de estrutura social: agressividade, rebelião, dependência, solidão, infelicidade, tédio, etc., para só mencionar umas quantas. O impulso reprimido deve manter-se em repressão e substituir-se por ideologias que o negam ou afirmam o seu contrário. O homem entediado, angustiado e infeliz da hodierna sociedade industrial aprende a pensar que é feliz e cheio de graça. Noutras sociedades, o homem privado da liberdade de pensamento e de expressão aprende a pensar que quase atingiu a suprema forma de liberdade, embora de momento só os seus líderes falem em nome da sobredita liberdade. Nalguns sistemas, reprime-se o amor da vida e cultiva-se, em seu lugar, o amor da propriedade; noutros ainda, reprime-se a consciência da alienação e, em sua vez, desenvolve-se o slogan: «num país socialista, não pode haver alienação».

Outro modo de exprimir o fenómeno do inconsciente é falar dele em termos de Hegel e Marx, isto é, como a tota-



lidade das forças que actuam por detrás do homem enquanto ele tem a ilusão de ser livre nas suas decisões, ou, como afirmou Adam Smith, «o homem económico é levado por uma mão invisível a fomentar um objectivo, que não faz parte da sua intenção». Para Smith, esta mão invisível era benevolente, ao passo que, para Marx (e também para Freud), era perigosa; deveria descobrir-se a fim de ficar privada da sua eficiência. A consciência constitui um fenómeno social; para Marx, é sobretudo a falsa consciência, a obra das forças de repressão⁵. O inconsciente, tal como a consciência, é igualmente um fenómeno social, determinado pelo «filtro social», que não deixa que a maior parte das experiências humanas reais subam da inconsciência à consciência. O filtro social consiste sobretudo de a) linguagem, b) lógica e c) tabus sociais; é encoberto por ideologias (racionalizações) que se experimentam subjectivamente como verdadeiras quando, na realidade, não passam de ficções produzidas e participadas na esfera social. Esta abordagem da consciência e da repressão pode demonstrar empiricamente a validade da afirmação de Marx de que «a existência social determina a consciência».

Como consequência das anteriores considerações, surge outra diferença teórica entre a psicanálise freudiana dogmática e a psicanálise de orientação marxista. Freud pensou que a *causa de repressão* real (o conteúdo mais importante a reprimir são os desejos incestuosos) é o temor da castração. Creio, pelo contrário, que, no plano individual e social, o maior temor do homem é o temor do total isola-

⁵ É interessante notar que Marx empregou o termo repressão — «*Verdrängung*» — em *A Ideologia Alemã*. Rosa Luxemburgo falou do inconsciente (a lógica do processo histórico) que vem antes do consciente (a lógica subjectiva do ser humano) em *Leninismo e Marxismo*, recentemente publicado em inglês em *Russian Revolution and Leninism or Marxism?* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961).



mento dos outros homens, do ostracismo completo. Até mesmo o medo da morte é mais fácil de suportar. A sociedade fortalece as suas exigências de repressão pela ameaça do ostracismo. Se alguém não negar a presença de certas experiências, não se integra, não terá lugar em nenhum lado, corre o risco de se tornar louco. (A loucura constitui, de facto, a doença caracterizada pela total ausência de ligação ao mundo exterior).

Os marxistas supuseram habitualmente que o que actua por detrás do homem e o dirige são as forças económicas e as suas representações políticas. O estudo psicanalítico mostra que semelhante conceito é demasiado restrito. A sociedade é formada por homens e cada homem encontra-se equipado com um potencial de pulsões instintivas, desde as mais arcaicas às mais progressivas. O potencial humano enquanto totalidade é moldado pelo conjunto de forças económicas e sociais características de determinada sociedade. As forças do conjunto social produzem um certo inconsciente social e certos conflitos entre os factores repressivos e determinadas necessidades humanas, que são essenciais ao são funcionamento humano (como um determinado grau de liberdade, de estimulação e interesse na vida, felicidade). Na realidade, como já afirmei antes, as revoluções ocorrem como expressões não só de novas forças produtivas, mas também da parte reprimida da natureza humana, e só obtêm êxito quando as duas condições se combinam. A repressão, seja ela condicionada individualmente ou socialmente, deforma o homem, fragmenta-o, priva-o de toda a sua humanidade. A consciência representa o «homem social» determinado por uma dada sociedade; o inconsciente representa o homem universal em nós, o bom e o mau, o homem total que justifica a afirmação de Terêncio — «Penso que nada do que é humano me é estranho». (Aliás, era este o mote preferido de Marx).

A psicologia das profundidades deve igualmente prestar uma contribuição a um problema, que desempenha papel



fundamental na teoria de Marx, embora Marx nunca tenha chegado à sua solução satisfatória: o problema da essência e da natureza do homem. Por outro lado, Marx — sobretudo depois de 1844 — não quis empregar um conceito metafísico, anistórico, como «essência» do homem, conceito que foi erradamente utilizado, ao longo de milénios, por muitos governantes afim de provar que as suas ordens e leis correspondiam ao que cada qual declarava ser a imutável «natureza do homem». Por outro lado, Marx opôs-se à visão relativista de que o homem nasceu como uma folha de papel em branco, sobre a qual cada cultura escreve o seu texto. Se assim fosse, como poderia o homem rebelar-se contra as formas de existência a que qualquer sociedade força os seus membros? Como poderia Marx empregar (em *O Capital*) o conceito de «homem mutilado», se não possuísse o conceito de um «modelo de natureza humana» que *seria possível* mutilar? A resposta baseada na análise psicológica reside na suposição de que não existe «essência do homem», no sentido de uma *substância* que permanece idêntica ao longo da história. A resposta, na minha opinião, deve encontrar-se no facto de que a essência do homem radica na contradição real entre o seu ser *na* natureza, arremessado ao mundo sem a sua vontade, e que lhe é retirado contra a sua vontade, em lugar e tempo acidentais, e que simultaneamente *transcende* a natureza pela falta de equipamento instintivo e pelo facto da sua consciência — de si mesmo, dos outros, do passado e do presente. O homem, «capricho da natureza», sentir-se-ia intoleravelmente só, a menos que conseguisse resolver a sua contradição pela descoberta de uma nova forma de unidade. A contradição essencial na existência do homem leva-o a procurar uma solução para esta contradição, a encontrar uma resposta para a interrogação que a vida lhe provoca, a partir do momento do seu nascimento. Há diversas respostas verificáveis, mas limitadas, para a questão sobre como encontrar a unidade. O homem pode achar a unidade, procurando regressar ao



estádio animal, recusando tudo o que é especificamente humano (a razão e o amor), sendo escravo ou condutor de escravos, transformando-se em coisa, ou então, desenvolvendo os seus poderes humanos específicos a tal ponto que encontra uma nova unidade com os outros homens e com a natureza (esta é muito importante para o pensamento de Marx) através da conquista da sua liberdade de homem — liberdade não só *das* cadeias, mas liberdade *para* fazer do desenvolvimento de todas as suas potencialidades o verdadeiro objectivo da sua vida — homem que deve a própria existência ao seu próprio esforço produtivo. O homem não tem o «impulso para o progresso» inato, mas é compelido pela necessidade de resolver a sua contradição existencial, que surge de novo em cada novo nível de desenvolvimento. Tal contradição — ou, por outras palavras, as diferentes e contraditórias possibilidades do homem — constitui a sua essência.

Há ainda outros conceitos básicos de Marx, a que a psicologia das profundidades poderia fazer significativas contribuições. Pode mostrar que Marx — como Espinosa e Freud — não era determinista, nem não-determinista. Era um *alternativista*. O homem, em cada passo da sua vida individual e histórica, confronta-se com diversas «possibilidades reais». Estas possibilidades são, enquanto tais, determinadas, uma vez que constituem o resultado da totalidade das circunstâncias em que vive, mas o homem escolhe entre as alternativas, na medida em que tem consciência delas e das consequências da sua decisão com suficiente anterioridade, de maneira que a sua personalidade não se sente inteiramente inclinada para o que vai contra o seu interesse humano; logo que isto aconteceu, o tempo para a escolha passou de modo irrevogável. A liberdade, neste sentido, não é «actuar na consciência da necessidade», mas radica na consciência das possibilidades reais e das suas consequências, em contraste com a crença em possibilidades



fictícias e irrealis, que constituem um ópio e destroem a possibilidade da liberdade.

Outro tópico de fundamental importância no pensamento marxiano, a que a psicanálise pode prestar uma contribuição significativa, é o fenómeno da *alienação*. As limitações do espaço não nos permitem agora entrar na discussão deste tópico. É possível apenas dizer uma palavra a seu propósito. O conceito de alienação empregou-se muitas vezes na literatura marxiana como conceito puramente intelectual, separado da discussão dos dados psicológicos relacionados com a *experiência* da alienação. Penso que ninguém pode falar significativamente da alienação a não ser que a tenha experimentado em si e nos outros. Além disso, deve examinar o fenómeno da alienação na sua relação com o narcisismo, a depressão, o fanatismo e a idolatria a fim de o compreender plenamente e ser capaz de estudar o grau de alienação em diversas classes sociais e as condições sociais que o tendem a aumentar ou a diminuir. A psicanálise possui todos os instrumentos para realizar semelhante tarefa.

Resumindo: o presente artigo constitui um apelo para introduzir no pensamento marxista uma psicanálise de orientação dialéctica e humanista como ponto de vista significativo. Julgo que o marxismo necessita da teoria psicanalítica e que a psicanálise precisa de incorporar a autêntica teoria marxista. Semelhante síntese fecundará ambos os campos, ao passo que o acento excessivo sobre o pavlovismo positivista, embora tenha muitos dados interessantes a oferecer, levará apenas à deterioração da psicologia e do marxismo.



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

III

DA LIBERDADE



A CONCRETIZAÇÃO DE MARX DO CONCEITO DE LIBERDADE

IRING FETSCHER

Iring Fetscher foi, durante três anos, editor dos *Estudos Marxistas*, publicados em Tübinga, Alemanha, e é autor das obras *De Marx à Ideologia Soviética*, *Marxismo — A sua História em Documentos* e *A Filosofia Política de Rousseau*. Nascido em 1922 em Marbach junto ao Neckar, estudou filosofia, o Romantismo e sociologia nas Universidades de Tübinga, Paris e Frankfurt. A sua dissertação doutoral era sobre a «Antropologia de Hegel». Presentemente, é professor de ciência política na Universidade de Frankfurt am Main.

O jovem Marx defrontou-se com a questão da liberdade individual na sociedade em duas formas conceptuais: o conceito liberal, formulado com a máxima concisão filosófica por Kant, e a metafísica da liberdade de Hegel. Ambas as formas conceptuais surgem como expressões do pensamento historicamente concreto dentro das limitações de uma dada realidade social e política. Desde o início, a estrutura teórica e a intenção política de Marx era superar, na teoria e na prática, a limitação destas concepções e a abstracção complementar. Por conseguinte, é impossível compreender adequadamente o objectivo político original de Marx sem apreender a maneira como ele analisou estes conceitos como «concepções burguesas de liberdade».

Para Kant, o princípio da liberdade política é «que ninguém me pode forçar (na medida em que ele considera o bem-estar de outrem) a ser feliz deste modo, mas cada



*qual deve procurar a sua própria felicidade da maneira que melhor lhe convém, contanto que faculte ao outro a liberdade de prosseguir um objectivo semelhante; por consequência, é possível formular uma lei universal para a liberdade de todos que não interfere com a liberdade de cada um*¹. A liberdade constitui assim a esfera de acção para a busca da felicidade do indivíduo, que é apenas limitada pela procura igualmente legítima de outro indivíduo. A deficiência óbvia de tal conceito reside no facto de se referir unicamente de modo negativo aos outros homens, vendo-os apenas como as barreiras legais inevitáveis às próprias extravagâncias ou caprichos individuais. Este conceito surge necessariamente se, com Hobbes e Kant, o pensamento partir do pressuposto de que a «existência social associada» do homem constitui um facto inflexível. Se partirmos do suposto de que o homem espontâneo, natural, é forçosamente hostil aos outros até que uma lei do Estado o obriga a atender à voz da consciência, que o leva a respeitar as exigências de liberdade dos outros homens, então, entre os homens, só é possível encontrar esta relação restritiva.

Para Marx, porém, o antagonismo dos indivíduos — imputado, desde Hobbes, à «natureza» — é a característica apenas da sociedade capitalista competitiva. Jean-Jacques Rousseau precedeu Marx no reconhecimento da natureza histórica do «homo lupus», quando explicou que as afirmações de Hobbes poderiam apenas aplicar-se legitimamente ao homem contemporâneo e não ao homem em geral². No

¹ Kant, *Sobre a Máxima: Bom na Teoria, mas Mau na Prática*, in *Werke*, Vorländer ed., Vol. IV, pp. 87 ss.

² Cf. a expressão de Rousseau no *Fragmento Estado e Guerra*: «O erro de Hobbes... é confundir o homem natural com os homens à frente dos seus olhos...» (Vaughan, *Rousseau's Political Writings*, Vol. I, p. 305). C. B. Macpherson, no recente livro *Political Theory*



entanto, em contraste com Rousseau, Marx viu que o livre desenvolvimento do indivíduo humano se encontra, em todas as sociedades, associado à cooperação activa dos outros indivíduos. O conhecimento de semelhante facto não poderia ascender à plena consciência até ao advento da sociedade moderna, altamente especializada, com a sua divisão do trabalho. Enquanto Rousseau ansiava por regressar a uma época anterior, e esquivar-se à divisão mercantilista do trabalho da sociedade pré-capitalista de famílias rurais essencialmente auto-suficientes que conhecera, Marx divisou no futuro uma civilização cooperativa, em que cada homem se satisfaria com as suas próprias realizações, porque contribuíam para a satisfação de outros e aceitaria o trabalho dos outros como uma contribuição para o seu próprio prazer. Em vez de dissolver as relações mútuas que correspondiam ao ideal da cidade-estado, Marx preferiu a sua universalização e a transformação radical do seu carácter.

Não obstante, Marx não foi o primeiro a sublinhar as limitações da concepção de Kant do Estado liberal. Enquanto Kant desenvolveu a posição de que a função do Estado liberal é ajudar o indivíduo a realizar-se a si mesmo através da garantia da coexistência pacífica de indivíduos naturalmente egoístas, Hegel buscou a liberdade dos cidadãos racionais, não nas leis que garantiam a liberdade individual de oportunidade, mas na própria estrutura do Estado.

Na *Filosofia da História*, Hegel virou-se especificamente contra todos os conceitos liberais de liberdade, como também Marx fez mais tarde, e condenou-os como simples «negatividade» e formalismo: o Estado «não é uma colecção de pessoas em que a liberdade de todos os indivíduos se deve limitar. A liberdade compreende-se apenas de modo

of *Possessive Individualism* (Oxford University Press, 1962), traçou de modo convincente a relação entre a sociedade mercantilista antagonica e a teoria política de Hobbes a Locke.



negativo quando é representada *como se o indivíduo*, nas suas relações aos outros indivíduos, limitasse assim a sua liberdade, a fim de que esta limitação universal — o mútuo constrangimento de todos — conseguisse assegurar um pequeno espaço de liberdade para cada um»³. Já na *Jenenser Realphilosophie*, Hegel explicara a «liberdade formal» como aquela «cuja substância é externa a si própria»⁴. A substância da liberdade, para Hegel, é o «Espírito» ou, mais precisamente, o que é objectivo no espírito vivo das instituições e leis da comunidade política. Embora embelezados de cores idealistas e místicas, estes pensamentos foram no entanto considerados por Marx como um avanço essencial sobre o ponto de vista kantiano.

Para que isso transpareça, basta definir a «Substância» como a sociedade real de pessoas em cooperação, em cujo seio é possível ocorrer o desenvolvimento verdadeiramente humano do indivíduo. A relação positiva do indivíduo a todos os outros homens (incorporados, antes de mais, num Estado) transforma-se, como Hegel, em mera identificação do «Espírito subjectivo» de cada homem com o «Espírito objectivo» do Estado. Com Hegel, a identificação dialéctica, que não exclui a existência independente do indivíduo e do Estado como pólos fixos em mútua relação, permanece apenas como uma coisa de dimensões ideais. O homem vivo e a sociedade viva («o Estado necessário e racional» de Hegel) situam-se por baixo desta esfera sublime «em aparência insubstancial». Fundamentalmente, Hegel trocou apenas uma abstracção por outra. Enquanto o conceito liberal de liberdade se baseia na relação positiva entre as pessoas e exprime as limitações determinadas pelas exi-

³ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Bd. I, p. 90.

⁴ Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Vol. II, p. 28.



gências psíquicas das pessoas na sociedade competitiva, a metafísica hegeliana do Estado diz que o homem encontra e pode exercer a liberdade no reino Ideal, não nas suas relações pessoais de cada dia. De facto, Hegel afirmou: o «Estado é a realidade em que o indivíduo tem a sua liberdade»⁵, mas o Estado ideal não constitui o meio ambiente humano; na «sociedade civil» concreta, é o mundo da produção, da troca e da indústria e é aqui que o homem deve buscar a sua liberdade.

A crítica de Marx demonstrou a base histórica do conceito liberal de liberdade e mostrou que ele continuava prisioneiro no horizonte social e temporalmente limitado do pensamento burguês. No caso do conceito hegeliano, Marx indicou que o seu carácter ilusório e complementar se torna manifesto em confronto com a realidade da sociedade burguesa. A sua crítica mais consumada da tese burguesa da liberdade e dos direitos do homem encontra-se em *O Capital*:

Esta esfera [da circulação e troca de mercadorias] que estamos a abandonar, dentro de cujas fronteiras continua a venda e a compra da força de trabalho, constitui de facto um autêntico Éden dos direitos inatos do homem. Aí, dominam apenas a Liberdade, a Igualdade, a Propriedade e Bentham. A Liberdade, porque tanto o comprador como o vendedor de uma mercadoria, isto é, da força de trabalho, são unicamente constrangidos pela sua própria vontade livre. Firmam contrato como agentes livres, e o acordo a que chegam constitui apenas a forma em que dão expressão legal à sua comum vontade. A Igualdade, porque cada um entra em relação com o outro, como se fora um simples proprietário de mercadorias, trocando o equivalente pelo equivalente.

⁵ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Bd. I, p. 89 ss.



A Propriedade, porque cada qual dispõe apenas do que é seu. E Bentham, visto que cada um olha somente por si próprio. A única força que os reúne e os põe em mútua relação é o egoísmo, o lucro e os interesses privados de cada um. Cada qual olha apenas por si e ninguém se perturba acerca do resto e, precisamente, porque eles fazem assim, todos trabalham em comum de acordo com a harmonia pré-estabelecida das coisas, ou sob os auspícios de uma providência onisciente, para a mútua vantagem, para a prosperidade comum e no interesse de todos ⁶.

Marx mostrou que a liberdade e a igualdade, garantidas na Constituição francesa como os Direitos do Homem e aceites de forma similar por todas as constituições democráticas liberais, eram uma expressão adequada das relações humanas numa sociedade mercantilista, onde a condição social de cada qual não é fixa por privilégios de nascimento, e todos, enquanto «proprietários de mercadorias», são livres para dispor dos seus bens e se encontram apenas ligados pelos termos do contrato acordado. Mas, a venda da mercadoria da força de trabalho, esta aparente igualdade e liberdade, é na realidade falsa. A desigualdade real da propriedade reside no facto de que os detentores da força de trabalho nada têm para vender além da sua força de trabalho, vendo-se portanto compelidos, embora não por lei, a desfazer-se dela, ou — como tão graficamente exprime o alemão — a «alugar-se a si próprio» [*sich zu verdingen*]. A sua força de trabalho, diferentemente dos bens objectivos que um artesão traz ao mercado, não é uma parte objectiva do seu ser, mas a própria *capacidade* objectiva. A essência do homem é a sua capacidade para transformar criativa-

⁶ Marx, *Das Kapital* (Berlim: Volksausgabe, 1947), Vol. I, p. 184.



mente a natureza e a conformar aos seus desejos e finalidades. Quando se vê forçado a vender esta capacidade, renuncia à sua humanidade e surge então uma relação alienada ao género humano e à humanidade. A concepção liberal da liberdade é limitada porque atribui os interesses especiais calculados do homem à sua essência, quando, na realidade, semelhante caracterização apenas reflecte o homem na sociedade competitiva, podendo estar errada quanto ao passado e ao futuro. Marx mostra a metafísica do Estado de Hegel, enquanto complemento abstracto da ideia de liberdade, como já expressa pela *democracia* burguesa na Constituição da Revolução Francesa.

A crítica de Marx na Filosofia hegeliana do Direito era que esta explicava o Estado democrático burguês que Hegel, como alemão, começou apenas por encontrar na sua forma teórica (ideológica). A superioridade da concepção hegeliana sobre a liberal consistiu, como já vimos, na sua capacidade para apreender a relação dialéctica do indivíduo à sociedade. Encontramos a mesma consideração outra vez em Marx — não importa se ele a tirou de Hegel ou da experiência da própria realidade social: «Importa, acima de tudo, evitar que a ‘sociedade’ se considere novamente como uma abstracção em confronto com o indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. A manifestação da sua vida — mesmo quando não surge directamente na forma de uma manifestação *comunitária*, realizada conjuntamente com outros homens — constitui, pois, uma expressão e uma confirmação da *vida social*»⁷. Como já vimos, para Marx, a concepção hegeliana falha porque apresenta o indivíduo social unicamente na forma abstracta idealista de Espírito subjectivo e objectivo, relegando o homem concreto (o ser real sensível), bem como

⁷ MEGA, I/III, p. 117. A citação é do ensaio de Marx, *Propriedade Privada e Comunismo*, in Marx, *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 164.



a sociedade civil por ele formada, para uma esfera de categoria inferior. O homem, enquanto ser socialmente relacionado, fica suspenso numa esfera ilusória e imaginária para lá da sociedade civil com a sua inteligência calculadora, o seu egoísmo privado, o seu trabalho, o seu direito e a sua concorrência. Mas, Marx viu que a abstracção da filosofia hegeliana da vida quotidiana concreta não foi acidental: para «o pensamento alemão» só era possível «abstrair a sua noção do Estado moderno a partir do homem natural enquanto e na medida em que o próprio Estado moderno se abstraía das pessoas reais, ou o homem total se satisfazia apenas de modo imaginário»⁸. O homem vivia no «Estado moderno» unicamente na forma abstracta de *cidadão (citoyen)*, durante o curso da sua existência sensível real, como membro da sociedade burguesa (competitiva). Enquanto cidadão, poderia constituir parte da sociedade civil e imaginar-se dialecticamente unido com o resto dos cidadãos na comunidade, mas, na sua existência sensível concreta, não é livre e encontra-se isolado, sujeito a leis estranhas («contingência») e só consegue relacionar-se com os outros homens de modo negativo (por exemplo, como concorrente). «O Estado político aperfeiçoado» — escreve Marx em 1943 — «é, por natureza, a *vida genérica própria do homem* enquanto oposta à sua vida material. Todos os pressupostos desta vida egoísta continuam a existir na sociedade civil *fora da esfera política*, como qualidades da vida civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência — celeste e terrestre. Vive na comunidade política, *em cujo seio se descobre como ser comunal*, e na sociedade civil, onde age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens

⁸ Marx-Engels, *Werke* (Berlim, 1955 ss.), Vol. I, pp. 384 ss.



como meios, degradando-se a si mesmo para o papel de puro meio e tornando-se juguete de poderes estranhos»⁹.

A «verdadeira vida» de Marx deveria ser na comunidade com os outros homens, encontrando cada qual a sua própria vocação e relacionando-se com os outros numa realização enriquecedora; mas, a «verdadeira vida» existe no mundo moderno só como a forma ilusória e transcendental da comunidade de cidadãos, que se experimenta pela primeira vez de modo tangível quando cerra fileiras e entra em relações de hostilidade com a comunidade de cidadãos de *outro* Estado¹⁰. Na sua existência diária concreta, por outro lado, os indivíduos levam uma «vida falsa», uma vida de isolamento deliberado e de hostilidade contra os outros homens: «o homem real reconhece-se, antes de mais, na forma de indivíduos egoístas [falsos], o homem verdadeiro, na forma

⁹ *Ibid.*, p. 354, excerto de «A Questão Judaica», in Marx, *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, pp. 34-35.

¹⁰ Hegel tirou estas consequências e, na *Filosofia do Direito*, elaborou precisamente o ponto da mais elevada natureza ética do conceito idealista do Estado em comparação com o estado civil: «É inteiramente distorcida a descrição... que resulta da consideração do Estado como simples sociedade civil e da consideração do seu objectivo final como a mera garantia da vida e propriedade individuais... O momento ético na guerra encontra-se implicado no que dissemos... A guerra não deve olhar-se como um mal absoluto... A guerra é o estado de coisas que lida na seriedade com a vaidade dos objectos e preocupações temporais... Eis o que acontece no momento em que a idealidade do particular atinge o seu direito e se actualiza. A guerra tem o mais alto significado, já que, por seu intermédio... a saúde ética dos povos se preserva na sua indiferença quanto à estabilização das instituições finitas; da mesma maneira que o soprar dos ventos preserva o mar da sujidade, causada por uma calma prolongada...» (*Rechtsphilosophie* § 324, in *Werke*, Jubiläumsausgabe, Vol. VII, p. 343). Hegel viu a confirmação empírica da sua dedução filosófica da utilidade da guerra estrangeira no facto de que «as guerras bem sucedidas reprimiram a agitação doméstica e consolidaram o poder do Estado na pátria». (*Loc. cit.*).



do cidadão abstracto [irreal]¹¹. Semelhante análise propõe a tarefa de transformar a pessoa real (falsa) da sociedade civil em verdadeira pessoa (consciente da sua relação dialéctica com os outros homens).

Nos escritos de juventude, Marx formulou a tarefa da seguinte maneira: «A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver absorvido em si o cidadão abstracto; quando como homem individual, na vida de cada dia, no trabalho e nas suas relações, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado os seus próprios poderes (*forces propres*) como poderes sociais, de maneira a nunca mais separar de si este poder social como poder político»¹².

Nas suas obras dos anos de 1840 e 1850, sobretudo nos *Extractos (Exzerptheften)* e no *Esboço de Crítica de Economia Política (Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie)*, Marx deixou-nos uma informação pormenorizada acerca do homem livre concreto que, «na vida de cada dia, no trabalho e nas suas relações, se tornou um ser genérico». O homem é um «ser genérico» que deixou de projectar as suas próprias qualidades num Ser do outro mundo — como, segundo Feuerbach, acontecerá na reificação religiosa — ou, como sucede na alienação política, já não afirma a existência de um mundo para além do «Estado» burguês, presente na vida de cada dia. Assim, de acordo com as suas capacidades naturais, todo o indivíduo adquiriu a *multilateralidade* que a humanidade viva, para ele e com ele, realizou através do trabalho humanizado. Só quando ele se tiver libertado da «idiotia» da fixação perpétua ao comércio e da escravidão do trabalho assalariado, é que se tornará

¹¹ Hegel, *Rechtsphilosophie*, in *Werke*, Jubiläumsausgabe. Vol. VII, p. 379.

¹² Cf. «A Questão Judaica», in Marx, *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 51.



possível para o indivíduo a apropriação multilateral da vida genérica. Só quando isto se tiver realizado é que o Estado (e a ideologia religiosa) desaparecerá enquanto complemento necessário para a realidade incompleta da sociedade e dos seus membros. A crescente inutilidade do Estado encontra-se, acima de tudo, ligada à abolição dos privilégios económicos de classe; com a sua abolição, suprime-se igualmente a necessidade de protecção violenta dos privilegiados contra os não-privilegiados. A superfluidade do Estado (democrático) depende do aparecimento de uma sociedade em que os indivíduos se tornam «seres genéricos» (*Gattungswesen*) que se relacionam de modo total e positivo aos outros homens.

As barreiras à liberdade individual no «Estado político» eram e continuam necessárias enquanto persistir também a desigualdade real na oportunidade para o desenvolvimento individual, e enquanto não for eliminada a «alienação» de todos. Com a destruição dos privilégios de propriedade, dá-se em frente um passo decisivo, mas não se atinge ainda o fim. Enquanto não for possível reduzir o tempo de trabalho de modo a que as tarefas necessárias de todos se possam levar a cabo voluntariamente e a produtividade de todos chegue para satisfazer as necessidades totais de cada um, a desigualdade continua a ser a situação real, persistindo assim também a «não-liberdade» do indivíduo concreto. Na medida em que a satisfação das minhas necessidades continua mediatizada, não através das minhas exigências enquanto homem, mas através da minha bolsa — e é de facto, o que hoje acontece, mesmo nos «Estados socialistas» — não é possível afirmar que se tornou realidade o desenvolvimento humano, a que se referiu o jovem Marx.

Nos *Excertos* e nos *Ensaio Económicos*, que datam dos anos de 1844 e 1845, Marx elaborou oportunamente a ideia da sociedade alienada, produtora de mercadorias, que já traz em si germinalmente a sociedade humana futura, não alienada. Em tais formulações, é possível recolher o sentido que tinha para Marx o conceito de «emancipação humana»,



a libertação do homem concreto. A divisão do trabalho no sentido técnico constitui a condição prévia de ambas as formas de sociedade; mas, numa, encontra-se ligada ao isolamento egoísta de cada indivíduo, e, na outra, à relação de amor de um por todos. A seguinte descrição é válida, segundo Marx, para a sociedade de mercadorias:

Eu produzi para mim e não para ti, da mesma maneira que tu produziste para ti e não para mim. O resultado da minha produção tem, em si e por si, tão pouca relação directa para ti como o resultado da tua produção a possui a meu respeito, isto é, a nossa produção [não] é produção das pessoas para as pessoas enquanto pessoas, quer dizer, não é produção social. Assim, como seres humanos, nenhum de nós possui uma relação de satisfação quanto ao produto do outro. *A nossa mútua produção não existe para nós enquanto pessoas.* Por conseguinte, a nossa troca não pode também ser o movimento de mediação em que se reconhece que o meu produto é para ti, ao mesmo tempo que constitui uma materialização do teu ser, das tuas necessidades. A razão está em que a essência humana não é o vínculo da nossa mútua produção ¹³.

O simples sistema de mercadorias, e ainda mais o sistema capitalista em expansão, já aqui se expõe como aquele em que a dependência universal de todos dos produtos do trabalho, diferenciado pela divisão do trabalho, não se manifesta como o labor espontâneo, alegre e benéfico de cada um pelos outros, como a actualização da «natureza fundamental do homem» para as necessidades humanas das outras pessoas, mas como o labor egoísta de cada qual para si mesmo. Só indirectamente — através da compulsão para

¹³ MEGA, I/iii, p. 544.



permutar no mercado — e «por detrás das costas», é que a produção se torna também produção para os outros. Certamente, não se trata de uma relação entre pessoas, mas apenas entre «compradores solventes». Toda a pessoa (ou grupo de pessoas) singular satisfaz as necessidades humanas das outras pessoas segundo «leis estéticas» ou outras regras caracteristicamente estabelecidas: a grande poesia é significativa para a compreensão poética, uma sinfonia para o ouvido musical, a pintura para o gosto educado, etc. Mas, os atributos apropriados das pessoas, a capacidade de fruir, ouvir e ver não mediatizam a sua «apropriação», mas só a disposição de dinheiro. Os produtos específicos não são para mim ou para ti enquanto pessoas, mas para ti e para mim na medida em que somos proprietários de mercadorias, detentores de dinheiro. Não foram criados para nós, mas para o nosso dinheiro; não para homens socialmente relacionados, mas para o organismo objectivo da sociedade: o dinheiro.

Numa sociedade verdadeiramente «humana», em que os indivíduos não surgem como mútuas barreiras à sua liberdade, mas descobrem a sua essência como seres realizados e enriquecidos, seria válida a seguinte descrição:

Admitindo que nós produzimos enquanto pessoas: em tal produção, cada um de nós *afirmou-se duas vezes* a si mesmo e ao outro. 1) Na produção, encontro a minha individualidade e a minha particularidade materializadas e, por conseguinte, no decurso da actividade, desfrutei uma expressão pessoal de vida e um sentido da alegria individual na contemplação da minha personalidade enquanto poder objectivo, sensivelmente perceptível e indubitável. 2) *Na tua satisfação*, ou no teu uso dos meus produtos, colhi a imediata *satisfação e consciência de que o meu trabalho* satisfaz uma necessidade humana. Por conseguinte, eu, como *ser humano objectivo*, produzi um objecto que corresponde à neces-



sidade de outro ser humano. 3) Tornei-me, *para ti, o mediador entre ti e a espécie*, transformando-me assim numa parte necessária, autoconsciente e senciente da realização da tua essência. Deste modo, *fiquei a saber que fui objecto de afirmação no teu pensamento e no teu amor*. 4) Na minha expressão individual de vida, criei directamente a tua expressão de vida. Assim, a minha verdadeira essência, a minha *vida genérica realizada*, confirmou-se *na minha actividade individual imediata*. As nossas produções eram outros tantos espelhos, que reflectiam o nosso ser¹⁴».

Encontra-se aqui destruída a magia perversa da sociedade produtora de mercadorias, da troca mediatizada pelo egoísmo, dos produtos fragmentados e em vias de perder o seu carácter específico (sem atender sequer à real transformação real no próprio trabalho). O mundo variegado dos produtos humanos transforma-se, de espelho deformado, em que o homem alienado encontra a sua semelhança como mercadoria materializada, em verdadeiro espelho da humanidade social. O esforço de todos os homens torna-se dependente das necessidades dos outros, tal como o esforço do amante que compõe uma canção para a amada.

Marx não foi um sonhador que esperava a imediata realização do seu ideal do mundo humano. Mas, estou convencido de que ele, não obstante as muitas observações prudentes que fez em período tardio, sempre aderiu firmemente a este conceito de potencial humano. O domínio da natureza pela humanidade associada e o aumento na produtividade do trabalho constituem, de facto, os requisitos necessários para a emancipação do mundo alienado e reificado, mas não são ainda a própria libertação. Marx nunca teve o

¹⁴ MEGA, I/iii, p. 546.



simples domínio da natureza pelo homem como o sentido da História e a essência da libertação, a que o socialismo convida. Quase poderíamos citar a frase bíblica: «Que aproveita ao homem ganhar todo o mundo, se vem a perder a sua alma?» Também para Marx, de pouco serviria adquirir o perfeito domínio da natureza sem a criação da sociedade, em que as pessoas livremente associadas remodelam a sua natureza. O domínio da natureza não é «antinatureza», mas «pró-humanidade». O objecto é a eliminação do egoísmo e do império do homem sobre o homem.

Contudo, enquanto a liberdade e a felicidade *não* se tornaram *ainda* realidades concretas, os dois conceitos abstractos de liberdade conservam uma importância real, apesar das bem fundamentadas reservas com que nos familiarizámos. Em todos os países — incluindo os países socialistas — permanece oculto um inevitável bocado de metafísica democrática, uma inevitável ideologia. Precisamente, porque o rendimento do trabalho individual resulta, não da espontaneidade jubilosa e do amor do outro homem, mas do «interesse material», a imagem de uma sociedade antagónica, o Estado, tem de aparecer como o complemento da sociedade ainda associal. Nem é possível identificá-la com a sociedade comunista, a única que associa os seres humanos espontâneos produzindo uns para os outros. Cada Estado, inclusive as «Democracias populares», persiste como uma «essência social ilusória», que só pode «tornar-se supérflua» e «desaparecer» quando por baixo dele surge uma verdadeira essência social, no sentido esboçado por Marx. Mas, a concepção liberal, em que fomos iniciados na formulação kantiana clássica, conserva o seu significado relativo durante todo este tempo. Revela-se como necessária, porque garante um objectivo de liberdade aos indivíduos sociais egoístas. Surge em forma óptima quando uma lei executória separa a liberdade do indivíduo, não só dos outros indivíduos, mas também do poder superior do governo. A ideologia liberal, que julga atingir o máximo de liberdade humana com este



tipo de garantia, deve pela certa combater-se. Hegel e Marx sublinharam com suficiente claridade o carácter estreito e abstracto de semelhante conceito de liberdade. Mas, enquanto a sociedade humana descrita por Marx se não realizar e a maioria dos indivíduos, mesmo nos «países socialistas», se vêem compelidos por motivos egoístas no cumprimento do seu trabalho, as garantias liberais não se devem de nenhum modo dispensar. Precisam, acima de tudo, de concretizar-se por meio de medidas suplementares, que assegurem o direito de usufruto (educação, assistência médica, segurança social universal, etc.). Tais medidas não são inúteis, enquanto a inveja competitiva e a desigualdade real continuam a ser as características essenciais da sociedade. O abuso da liberdade deve igualmente impedir-se pela conveniente interpretação da fórmula kantiana. A liberdade para a escravidão económica dos outros homens não pertence às acções «que podem coexistir com a liberdade de vontade de cada um e de todos, segundo uma lei universal».

Enquanto a liberdade concreta se não realizar, as duas formas abstractas complementares de liberdade conservam a sua validade restrita e historicamente limitada.



HOMEM E LIBERDADE

GAJO PETROVIĆ

Gajo Petrović, professor agregado de filosofia na Universidade de Zagreb, Jugoslávia, é autor de *Filosofia Empirista Inglesa*, *Perspectivas Filosóficas de G. V. Plekhanov*, *De Locke a Ayer* e *Filosofia e Marxismo*. Nascido em Karlovac, Jugoslávia, estudou filosofia em Zagreb, Leninegrado e Moscovo, e estudou durante dois anos na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos.

1. O que torna o homem homem não é nenhuma propriedade ou actividade peculiar (ou a soma de todas as propriedades ou actividades), mas uma estrutura de ser muito própria, que é comum a todas as propriedades e actividades realmente humanas — isto é, a práxis. O homem é o ser que existe pela e como práxis.

2. A práxis constitui um modo de ser essencialmente diferente de qualquer outro modo de ser. A liberdade é uma das componentes essenciais deste modo. Enquanto ser de práxis, o homem é o ser da liberdade. Não há liberdade sem o homem e não há humanidade sem a liberdade.

3. A liberdade é a essência do homem, mas isto não quer dizer que o homem seja sempre e em toda a parte livre. O «medo à liberdade» («escape from freedom») encontra-se difundido no mundo contemporâneo. No entanto, tal facto não refuta a tese de que o homem é o ser de liberdade; confirma apenas que o homem contemporâneo se aliena da sua essência humana, do que ele como homem pode e deve ser.

4. Há diversas «espécies», «formas» e «aspectos» de liberdade. Fala-se de liberdade metafísica, ética, psicoló-



gica, política, nacional, religiosa; de liberdade de espírito, de vontade, de pensamento, de consciência, de movimento, de acção; de liberdade da imprensa, da rádio, e televisão, de reunião, de palavra, de associação; de liberdade da exploração, opressão, fome, guerra e medo; de liberdade da tradição, convenção, vício, paixão, fraqueza, preconceito; de liberdade da arte, ciência, educação, ensino; de comportamento livre, amor livre, tempo livre, etc. Mas, o catalogar as diversas espécies ou formas de liberdade não resolve a questão, **Que é a liberdade?** Antes de respondermos à pergunta, não podemos estar certos de se as formas de liberdade mencionadas constituem verdadeiras liberdades, ou apenas pseudo-liberdades.

5. Se a liberdade se entender como a inexistência de obstáculos externos ao movimento, então nada é de especificamente humano; tal liberdade pode pertencer a uma fera, ave, peixe, ou até à água ou a uma pedra. Mas, a liberdade não é a ausência de obstáculos externos ou, de modo mais geral, a soma das condições externas em que algo existe; a liberdade constitui um modo específico de ser peculiar ao homem.

6. Se a liberdade se conceber como o conhecimento e a aceitação do destino, da necessidade universal, então a liberdade é apenas outro nome para a escravidão voluntária. Mas, a liberdade não é a submissão passiva ou a adaptação à necessidade «externa» ou «interna». Uma acção livre só pode ser aquela pela qual o homem muda o seu mundo e se transforma a si mesmo.

7. A mera intensidade da actividade ou o grau em que a actividade se mostrou bem sucedida, não constitui de maneira nenhuma a medida da liberdade. Até mesmo a actividade mais intensa e bem sucedida, se for determinada a partir de fora, não é livre. Os soldados disciplinados, os empregados obedientes, os polícias bem pagos podem ser extraordinariamente activos e afortunados, e, no entanto,



a sua actividade é tudo menos livre. Uma acção só é livre, quando o homem determina os seus actos por si próprio.

8. Contudo, nem toda a actividade que é determinada «a partir de dentro» é livre. A actividade espontânea, em que as necessidades, as inclinações, os desejos ou paixões do homem directamente determinam os seus actos, não é muitas vezes livre. Só a actividade auto-determinada, em que o homem age como personalidade multilateral plena, em que não é escravo do pensamento, sentimento ou aspiração de outros indivíduos, é verdadeiramente livre.

9. Os que aparentemente são mais livres encontram-se na realidade muito mais longe da livre actividade. Os ditadores tirânicos, os conquistadores cruéis, os exploradores insaciáveis, todos eles são escravos das suas ideias fixas e ambições desumanas. A sua actividade é a destruição da humanidade; um homem só é livre quando o que nele é humano determina as suas acções, e quando ele, pelos seus actos, contribui para a humanidade.

10. A teoria segundo a qual o conhecimento da necessidade constitui um requisito da actividade livre é, quando muito, incompleto. Se tudo fosse necessário, também a actividade humana não seria livre. O conhecimento da necessidade (se por esta palavra designarmos o que fica além do poder humano) é apenas o reconhecimento dos limites da liberdade. Condição positiva da liberdade é o conhecimento dos limites da necessidade, a consciência das possibilidades criativas humanas.

11. A definição habilidosa, mas contraditória, da liberdade como o domínio da natureza fundado no conhecimento da necessidade natural constitui uma expressão adequada da orientação básica do homem moderno, que se interessa por algo só enquanto possível objecto de sujeição e exploração. No entanto, a liberdade não consiste na exploração irreflectida da natureza, mas na capacidade do homem para a humanizar e participar nas suas bênçãos de maneira humana.



12. O conceito de liberdade como auto-domínio pressupõe a cisão do homem em uma parte que controla e em outra que é controlada. Mas, a dominação é a negação da liberdade. A ideia de liberdade como domínio de si mesmo serve frequentemente de máscara às tentativas para reprimir a aspiração do homem à liberdade e para justificar a reconciliação com a falta de liberdade «externa».

13. As duas concepções acima mencionadas e a sua síntese, a ideia de liberdade como domínio do homem sobre a natureza externa e sobre si mesmo, pressupõem que o homem e a natureza constituem uma soma de forças já feitas, que ele apenas tem de ajazar, submeter e usar. No entanto, a essência da liberdade não consiste na sujeição do que é dado, mas na criação de algo novo, no desenvolvimento das capacidades criativas do homem, no alargamento e enriquecimento da humanidade.

14. O ser de liberdade (o homem) nunca é absolutamente livre (um homem de todo inalienado) ou absolutamente escravo (um ser completamente inumano). O homem é sempre, em maior ou menor grau, livre. Por conseguinte, a liberdade é «relativa», mas esta relatividade não forma a essência da liberdade.

15. O objectivo da liberdade humana é a pessoa livre numa sociedade livre. Semelhante «ideal» não se pensou de modo arbitrário. Não pode haver sociedade livre sem pessoas livres, e ninguém pode ser livre fora de uma comunidade social. Mas, isto não quer dizer que numa sociedade livre todos sejam livres, ou que, numa sociedade de repressão, todos sejam escravos.

16. O indivíduo, mesmo numa sociedade livre, pode não ser livre. A sociedade pode encontrar-se organizada de modo a capacitar e a encorajar o desenvolvimento de personalidades livres, mas a liberdade não pode oferecer-se como dom ou impor-se à força a alguém. O indivíduo torna-se uma pessoa humana livre apenas através da sua própria actividade livre.



17. Numa sociedade não-livre, o indivíduo pode ser mais ou menos livre. Os obstáculos externos levantados por uma sociedade repressiva dificultam ou limitam talvez mais a actividade humana livre, mas não conseguem impedi-la inteiramente. Um revolucionário decidido nas cadeias é mais livre que o carcereiro que o guarda, ou que o algoz que em vão procura levá-lo a ceder.

18. A sociedade repressiva esforça-se por esmagar e destruir a personalidade livre; a sociedade livre torna possível e ajuda o seu desabrochamento. Portanto, a luta por uma sociedade livre é uma parte componente da luta pela libertação da personalidade. Quando esta parte pretende tornar-se a totalidade da luta, transforma-se no inverso do que deveria ser. A luta por uma sociedade livre só será uma luta por uma sociedade livre se criar um maior grau de liberdade individual.

19. O problema da liberdade é «eterno», mas assume em cada época uma forma diferente. No nosso tempo, mostrou-se, por exemplo, que não se cria uma sociedade livre através da simples «expropriação dos expropriadores», ou apenas mediante a elevação dos padrões de vida, ou pela combinação das duas. Numa sociedade da qual se eliminaram os exploradores, a liberdade do homem é ameaçada pelos meios com que ele comunica com a natureza e com os outros homens (tecnologia) e pelas formas sociais em que ocorre semelhante comunicação (organizações e instituições sociais). A questão da liberdade enfrenta-nos hoje, em primeiro lugar, como uma questão da liberdade com o socialismo e como uma questão da liberdade com a tecnologia.

As teses supramencionadas podem dividir-se em três grupos: as teses 1 a 4 são introdutórias — procuram explicar e situar a questão acerca da essência da liberdade; as teses 5 a 14 são centrais — tentam responder à questão levantada;



as do terceiro grupo (15 a 19) são talvez as mais importantes — discutem um aspecto essencial da questão, aspecto com consequências de muito alcance.

Começo com algumas afirmações sumárias sobre o homem e a práxis. As duas primeiras teses são muito incompletas; abordei algures¹ com maior extensão este assunto. O facto de iniciar a discussão com o homem e a práxis, é para mostrar como a questão da liberdade surge de modo inevitável quando alguém deseja resolver o problema do homem. Ao procurar elucidar o sentido da questão da liberdade, critico a concepção de que o problema pode resolver-se através de uma classificação das formas de liberdade, ou através de uma descrição do desenvolvimento da liberdade. Rejeito igualmente a concepção de que é possível resolvê-lo por um estudo linguístico, ou unicamente por meio da pregação. O problema da liberdade é, em primeiro lugar e acima de tudo, o problema da essência da liberdade. Assim, o aspecto mais importante nas teses 1 a 4 pode exprimir-se brevemente: o problema da liberdade é uma parte essencial do problema do homem, e o problema da essência da liberdade é a parte central do problema da liberdade.

É impossível dizer o que é a liberdade, sem dizer o que ela não é. Por conseguinte, ao discutir a questão da essência da liberdade (teses 5 a 14), critico algumas teorias inaceitáveis de liberdade. Em primeiro lugar, encontra-se a teoria — defendida por Hobbes no século XVII e ainda sustentada por vários filósofos (incluindo alguns «marxistas») mesmo no século XX — segundo a qual a liberdade é algo fora do

¹ «Pitanje o čovjeku i Karl Marxu. Nave teme (Zagreb), N.º 4, 1961, pp. 536-76; «El Concepto de hombre en Marx», *Cuadernos Americanos* (México D. F.), N.º 4, 1962, pp. 112-32; «Marx's Theory of Alienation», *Philosophy and Phenomenological Research* (Filadélfia), N.º 3, 1963, pp. 419-26; «Man as Economic Animal and Man as Praxis», *Inquiry* (Oslo), Vol. 6, 1963, pp. 35-56.



homem livre, a saber, a simples ausência de impedimentos externos ao movimento. A segunda é a teoria que considera a liberdade como algo «externo» que se tornou «interno», como uma «necessidade» externa conhecida e aceite ou, de qualquer modo, usada pela pessoa livre. Encontra-se nos antigos gregos, em Espinosa, Hegel, Engels; é uma teoria ramificada em diversas variantes que, à primeira vista, poderiam parecer de todo diferentes. Comparem-se, por exemplo: «a liberdade é o conhecimento da necessidade», «a liberdade é o ajustamento a uma necessidade conhecida», «a liberdade é o poder sobre a natureza e sobre si mesmo baseado no conhecimento da necessidade externa e interna». A terceira teoria principal que eu abordo e critico de modo muito rápido reduz a liberdade a uma pura autodeterminação interna, a simples «requisito prévio» da actividade livre, teoria que igualmente se desenvolveu em muitas variantes diferentes (comparar, por exemplo, Kant e Sartre). Na crítica das três teorias, procuro afirmar e explicar aspectos diferentes de uma teoria cujo cerne é a concepção de que a liberdade é algo «interno», que se torna também «externo», a saber, a actividade criativa autodeterminante, o acto criativo de alargamento e enriquecimento da humanidade. Na tese 14, dissipa-se um possível equívoco acerca do carácter «absoluto» e «relativo» da liberdade

Embora o problema da essência da liberdade seja o maior problema sobre a liberdade, não é o único que pode surgir. Interrogar-se acerca das diferentes formas ou aspectos da liberdade não é apenas legítimo; é indispensável. Nas teses 15 a 18, limitei-me só a uma parte da questão sobre as formas de liberdade: a relação entre a pessoa livre e a sociedade livre. O mais importante nestas teses é talvez compreender o carácter assimétrico da relação entre liberdade «pessoal» e «social»: não pode haver sociedade livre sem pessoas livres (o que não significa que *todos* os indivíduos numa sociedade livre sejam pessoas livres), mas *pode* haver uma pessoa livre sem uma sociedade livre (o



que não significa que uma pessoa pode ser livre fora de toda a comunidade social, ou que o grau de liberdade social adquirida é irrelevante para a liberdade pessoal). Se alguém captar o carácter preciso desta assimetria fundamental, que tem importantes consequências para a responsabilidade pessoal e para a acção pessoal, as restantes teses sobre a pessoa livre e a sociedade livre serão fáceis de entender.

A tese de conclusão (19) aborda o difícil aspecto da liberdade como problema «eterno» e «histórico». No caso presente, serve de observação final; mas, em circunstâncias diferentes, poderia servir de nota introdutória (por exemplo, num texto sobre a liberdade, hoje).

Nas teses, não se menciona o pensador que sobretudo as inspirou. Não é para ocultar a origem, mas apenas porque não é difícil ver que elas foram inspiradas pelo homem que escreveu: «*Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen*»². («O perigo mortal de cada pessoa é perder-se a si mesma. Por conseguinte, a falta de liberdade constitui, para o homem, o perigo mortal»).

Subscrovo a maior parte das teses de Marx sobre a liberdade tais como se encontram, ou com certas correcções. No que respeita à que se acabou de citar, sinto-me inclinado a corrigi-la um tudo nada: A falta de liberdade não é apenas o perigo *mortal*, mas a *morte* do homem.

² Karl Marx, «Debatten über die Pressfreiheit», *Rheinische Zeitung*, N.º 135 (Maio 15, 1842). In Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke* (Berlim 1957), Vol. I, p. 60.



LIBERDADE E POLIDETERMINISMO NA CRÍTICA DA CULTURA

RUDI SUPEK

Rudi Supek, professor de sociologia na Faculdade de Filosofia, Zagreb, Jugoslávia, escreveu sobre temas contemporâneos como *Existencialismo e Decadência*, *A Psicologia da Poesia Burguesa*, *Estudo da Opinião Pública* e *Juventude no Caminho da Fraternidade*. Nasceu em Zagreb em 1913 e alcançou o grau de Doutor em Psicologia, em Paris, em 1953.

A cultura é muito provavelmente uma das áreas mais sensíveis da crítica social. Em nenhum outro lugar se descobrem tão rapidamente a inadequação ou a absurdidade de pressupostos teóricos ou de processos metodológicos, em nenhuma outra parte consegue a actividade criativa humana destruir com tal prontidão premissas e conclusões erróneas e, em nenhum outro lugar é possível prejudicar tanto as potencialidades criativas dos seres humanos como quando uma teoria dogmática se impõe na política cultural por meio da compulsão social. Por conseguinte, vamos ocupar-nos por um momento de certos aspectos da crítica da cultura do marxismo contemporâneo, sublinhando como o uso erróneo de determinadas categorias cognitivas levou a conclusões teóricas inteiramente distorcidas. A natureza criativa do homem, o modo de participação humana na vida social, a relação entre o *élan* colectivo e as potencialidades criativas individuais, o estabelecimento de certas limitações sociais à criatividade e a capacidade individual para superar as limitações pessoais e sociais ao serviço de um só e idêntico



ideal, são os aspectos mais salientes no campo da cultura. É precisamente no reino da cultura na nossa época que a contradição entre a sociedade e o indivíduo, entre a consciência colectiva e a consciência individual e entre a totalidade concreta representada pela sociedade e a totalidade ideal representada pelo indivíduo, começa a agudizar-se com maior evidência.

Acabámos agora mesmo de encontrar, no *conceito de totalidade*, a primeira categoria que constitui uma fonte de certas ambiguidades e de interpretações unilaterais na crítica social.

Nas ciências sociais em geral e na sociologia em particular, esta categoria interpreta-se nos termos do conceito de sociedade como tal, quer no espírito de *realismo ontológico* ou no espírito de *nominalismo ontológico*. Na primeira aceção, a sociedade surge como uma entidade superior, orgânica e fechada a que o indivíduo se subordina em todos os aspectos; na última aceção, a sociedade constitui apenas uma acumulação casual, um aglomerado de interesses ou o local onde os desejos e os interesses individuais se mostram activos (ou se reúnem, ou entram em concorrência ou em conflito). Ambos os conceitos imbuíram profundamente o pensamento, a filosofia e a sociologia da sociedade burguesa. Enquanto o liberalismo clássico (Smith, Hobbes, Bentham) aderiu ao nominalismo, a filosofia romântica interpretou a sociedade e o povo à luz do realismo ontológico. A última concepção passou assim de Hegel e Schelling aos teóricos do «folk soul» (Lazarus e Steinthal) e ao positivismo orgânico (Comte, Spencer, Durkheim) e, daí, às mais recentes doutrinas totalitárias das variedades fascista e estalinista.

No entanto, por agora, abordaremos apenas certas teorias no reino da cultura e, em particular, a aplicação marxista da categoria de totalidade à interpretação da cultura e da política cultural. Neste campo, teremos de enfrentar as *três conhecidas concepções no espírito do realismo onto-*



lógico, que implicam a completa subordinação do indivíduo criativo à totalidade social.

A primeira concepção nesta série cai dentro do âmbito da *teoria do reflexo*. Por analogia com o reflexo da «realidade objectiva» no sujeito, tal teoria assume que a superestrutura cultural constitui apenas um reflexo do fundamento material da sociedade, considerando-se toda a «realidade social» como algo mais real e mais essencial em termos de valor e olhando-se a criação cultural apenas como um reflexo mais ou menos adaptado da realidade em si. Esta teoria regressa à idealização platónica da «realidade objectiva» e afirma a inferioridade da cultura e da arte, que unicamente podem reflectir (para não dizer imitar) a referida realidade. A arte vem forçosamente atrás da realidade. O melhor elogio que a arte talvez pode receber é o ter conseguido transmitir uma impressão «tão fiel quanto possível» ou «tão característica quanto possível» da realidade social. A criação cultural, juntamente com todo o reino da estética, torna-se deste modo, em termos ontológicos, um epifenómeno da realidade material.

Dentro dos limites da dinâmica histórica, a base social material torna-se algo objectivo e ao mesmo tempo causativo, e a superestrutura cultural constitui algo subjectivo e consequencial. Visto que o correlativo social e político da base material reside na classe dirigente, a cultura é sempre a expressão espiritual de uma classe única. Quando a base muda, muda igualmente a superestrutura. Quando o fundamento desaparece, esvanece-se também a superestrutura. A cultura conserva assim as propriedades características de um epifenómeno, mesmo quando o efeito inverso da superestrutura sobre a base se mencione por respeito pela dialéctica. Em sentido metodológico, é importante neste ponto ter em mente que o fundamento e a superestrutura são os *correlativos da mesma entidade histórica*. Nesta concepção, a superestrutura cultural permanece encerrada



dentro dos limites de determinada base e incapaz de transcender de qualquer modo o fundamento, isto é, incapaz de se deslocar para outra época histórica, em termos de valor.

Semelhante apreensão do todo, ou da totalidade, de determinada situação histórica induz a certas consequências na teoria da cultura. Primeiro, estabelece-se a busca dos correlativos de classe ou «equivalentes sociais» de temas culturais particulares e estilos artísticos. Segundo, fazem-se tentativas para explicar as mudanças na criação cultural *exclusivamente* à luz das mudanças na base social.

A teoria do *desenvolvimento progressivo e decadente da sociedade* como entidade histórica constitui o nosso segundo exemplo de aplicação errónea da categoria de totalidade. Semelhante teoria é na realidade uma subvariedade da primeira, que introduz as ideias do desenvolvimento progressivo e decadente das fases particulares na relação entre a base e a superestrutura. Ao aplicar unilateralmente o esquema da base-superestrutura ao reino da cultura, esta teoria projecta a decadência política e social de uma sociedade na criatividade cultural. Evidentemente, semelhante teoria depressa vai enfrentar algumas pequenas dificuldades. Não consegue explicar porque é que as realizações culturais mais valiosas se produziram tantas vezes em épocas decadentes como a era ateniense depois de Péricles, a era romana depois de César e a Idade Média depois de Dante, para não mencionar a decadência que parece ter-se estabelecido com o aparecimento do impressionismo na sociedade burguesa.

Esta teoria criou igualmente outra dificuldade, por meio da introdução de um critério puramente gnoseológico ao lado do critério histórico de progresso e decadência. Segundo a teoria do reflexo, progressivo é o que é mais objectivo ou realista, e decadente é o que fornece um reflexo mais subjectivo, isto é, um reflexo que é subjectivista e expressionista. Visto que o critério gnoseológico é persistente e inalterável, o realismo tem necessariamente de ser pro-



gressivo e o impressionismo ou o expressionismo decadentes ou até mesmo reaccionários, sendo estas últimas formas de arte expressões de uma atitude subjectivista perante a realidade. De Lukács a Timofeev, os teóricos do realismo socialista confundiram a dinâmica histórica com os postulados da teoria cognitiva que só são aplicáveis ao conhecimento científico. Para eles constitui um autêntico enigma porque é que a burguesia revolucionária se exprimiu em determinada época numa arte pronunciadamente subjectivista e o proletariado revolucionário, durante o tempo da Revolução de Outubro, se serviu igualmente de uma arte subjectivista no expressionismo de Mayakovsky, Piscator, Meyerhold e muitos outros. A «superestrutura cultural», de certo, não consegue respeitar inteiramente alguns dos princípios fundamentais da teoria do reflexo. Como haveremos então de explicar o facto de a burguesia se ter expresso numa maneira romântica e subjectivista durante a sua fase progressista, surgindo o realismo apenas por altura da primeira crise social séria depois de 1848 como um sintoma de crise e, portanto, do início do declínio?

Se aceitarmos que a decadência se instalou imediatamente a seguir à era do realismo na pintura e na literatura, isto é, com o aparecimento do impressionismo e do naturalismo, então, a única conclusão a tirar é que toda a ulterior criação cultural, enquanto a decadência durar (um século até agora!), constituirá mais um passo em frente na decadência. O expressionismo será mais decadente que o impressionismo e a arte não objectiva ou abstracta figurará como o modo extremo da decadência. Quanto mais durar a decadência, mais profundo será o declínio dos valores, e maior a desumanização. Por estas razões, as realizações culturais mais recentes da sociedade burguesa serão sempre menos aceitáveis que as realizações anteriores, que entretanto se transformaram em «clássicos». Assim, pelo que toca à herança cultural, a teoria induz ao tradicionalismo e à aceitação exclusiva dos valores



velhos e fora de moda. Semelhante orientação a respeito da herança cultural numa sociedade socialista tem necessariamente de ir sempre contra a corrente e contra a época», envelhecendo antes do tempo as energias novas.

Já salientámos que tal teoria arrasta a uma variedade de dificuldades na interpretação da dinâmica cultural e, muitas vezes, a conclusões absurdas. E os que aderem a semelhante teoria contradizem-se frequentemente entre si. Lukács considera assim que a arte burguesa foi progressiva só durante a sua fase inicial, isto é, nas paisagens flamenegas, tendo depois entrado em decadência com o irromper do romantismo (embora este tenha chegado a ser uma «Revolução Francesa em forma poética!»). Por outro lado, é muito mais comum a ideia (partilhada por Plekhanov, Hausenstein e Hamann) de que a decadência se introduziu com o aparecimento do impressionismo, através do qual «a burguesia mesquinha atingiu a sua posição culminante». No entanto, Plekhanov notou o aspecto jocoso desta arte e pensou que ela pertencia à sociedade do futuro em virtude da sua despreocupação hedonista. O teórico soviético Matsa viu-se, portanto, impelido a duvidar de que o impressionismo fosse arte decadente e a imputar o começo da decadência ao expressionismo, que «deforma o mundo exterior». Como já vimos, surge então a pergunta: porque é que a Revolução de Outubro pôde celebrar-se no expressionismo? A resposta é simples. A aclamação, o grito, o slogan, a palavra de ordem tornar-se-ão sempre compactas no modo expressionista, como também a própria acção, visto que a narração é impraticável no decurso da acção. No entanto, esta explicação psicológica tão simples não é aceite pelos adeptos do realismo socialista. Claro está, houve tentativas recentes para só considerar como arte verdadeiramente decadente a arte não objectiva. A opinião foi expressa pelo crítico soviético Lifshits apenas numa ocasião, mas parece estar a adquirir uma multidão de adeptos, embora não se tenha ainda tornado «oficial».



A *teoria da reificação* constitui o nosso terceiro exemplo de aplicação errónea da categoria de totalidade, no campo da cultura. Muito mais subtil que as outras, esta teoria atraiu grande número de marxistas contemporâneos, porque contém inegavelmente um fragmento de verdade. O lado fraco da teoria é o seu relativismo histórico, condicional em relação ao encerramento da situação histórico-cultural dentro dos limites de uma totalidade específica.

Como todas as outras teorias, a teoria da reificação realça a base, isto é, as relações económicas ou os modos de produção na sociedade capitalista. Sabemos que a ideia de reificação significa, para Lukács, o que Marx chamou «o feiticismo das mercadorias» — a ideia de que o valor de uma mercadoria particular se deve considerar como a sua característica objectiva, vazia de toda a relação social específica criada pelo próprio valor. A reificação ocorre de tal modo que o trabalho individual concreto se transforma em quantidade abstracta de trabalho, a quantidade que se pode considerar socialmente necessária. A última constitui apenas uma abstracção da primeira, e equivale à redução de uma unidade qualitativa original a um contínuo quantitativo determinado pelo valor ou preço. O processo de reificação consiste, pois, essencialmente na transformação de relações qualitativas em grandezas quantitativas. As raízes da reificação residem naturalmente numa conglomeração total de fenómenos secundários, que são inseparáveis do sistema de trabalho assalariado, isto é, a redução dos trabalhadores a simples força de trabalho, a separação dos produtores dos seus produtos e dos meios de produção, a determinação do valor ou preços das mercadorias pelo efeito casual das relações do mercado capitalista, que correspondem a uma força do homem e que se eleva por cima da vontade do homem, e, em suma, toda a superestrutura da mercadoria-dinheiro e técnico-utilitária da economia capitalista (sobretudo, na sua forma liberal e de crédito).



O processo de reificação equivale ao fundamento da sociedade burguesa no que respeita à criação dos valores de mercado e tem inevitavelmente de generalizar-se ou de reflectir-se na superestrutura desta sociedade, na ciência, filosofia, direito, moral e arte. Assim como o modo de produção capitalista tem uma tendência a expandir-se e a controlar gradualmente todas as áreas de produção social, assim também a consciência, enquanto reflexo do processo, acaba por imbuir todos estes campos. Depois de Marx, Max Weber e G. Lukács e, recentemente, Erich Fromm e Lucien Goldmann insistiram de modo especial no facto de que a produção de mercadorias-e-dinheiro não só é a configuração da economia na sociedade burguesa, mas também a «alma» de semelhante sociedade. A utilidade, o lucro, o dinheiro, a quantificação, o racionalismo e o instrumentalismo saturaram assim todas as esferas da vida social e do pensamento. O racionalismo, juntamente com a ciência neste mesmo círculo, tornou-se inimigo do humanismo; o instrumentalismo, com a tecnologia, transformou-se na principal fonte de alienação humana. De igual modo, a produção de massa implica o consumo de massa e constitui a origem principal das necessidades não-humanas ou «artificiais», que se generalizam através dos meios de publicidade e com o engodo do falso prestígio social, como sublinhou Erich Fromm. Em vez de aceitar a reificação como o único ou como o processo operativo fundamental da sociedade burguesa, Erich Fromm acrescenta a dimensão da personalidade humana.

De facto, a aplicação da categoria de totalidade na crítica social da sociedade burguesa sob a capa da teoria da reificação não vai além da dependência da superestrutura quanto ao fundamento, isto é, a dependência da totalidade social relativamente a um *processo universal*, chamado reificação, no que respeita ao determinismo essencial dos fenómenos sociais. O ponto de partida é um sistema historicamente encerrado, quer dizer, a sociedade burguesa, cuja



análise vem parar a uma espécie de reducionismo fenomenológico dos fenómenos ilusórios ao processo fundamental e essencial de mudança. Nenhum determinismo capaz de transcender esta situação histórica particular se tomou em consideração, quer como sequência precedente, quer como sequência futura.

De que maneira se deveriam corrigir tais teorias?

Primeiro, é necessário transcender o totalitarismo social, económico, classista, cultural e histórico e, assim, o relativismo em dois sentidos, a saber, em termos individuais ou pessoais e em termos de história mundial. Na primeira instância, a categoria de totalidade social merece ser interpretada em relação aos «factos sociais totais» (Marx, Mauss, Gurvitch). Lembremos apenas a seguinte definição de Marx: «Por isso, por muito que um indivíduo humano tenha de ser um indivíduo *separado*, e é precisamente o carácter de separado que o faz indivíduo e um ser *individual* na comunidade, ele é igualmente uma totalidade, a totalidade ideal, a existência subjectiva de uma sociedade imaginada e experimentada em si mesma, da mesma maneira que ele existe na realidade simultaneamente como a percepção e o espírito genuíno da existência total e como a totalidade da manifestação humana da vida» (Karl Marx, *Der historische Materialismus*/Leipzig: A. Kroener Verlag/Vol. I, p. 298).

Sem dúvida, Marx tomou em consideração o facto de que a sociedade e a personalidade eram «factos sociais totais»; isto é, a realidade social plena pode abranger-se se partirmos de uma para a outra e vice-versa. Esta reciprocidade de perspectiva baseia-se sempre numa relação dialéctica, que reconhece a total independência à personalidade no sentido de uma capacidade de identificação com qualquer outra personalidade na sociedade (sendo assim ilusória toda a redução da arte de determinado artista às suas origens de classe), e de uma capacidade de identifi-



cação com a sociedade inteira enquanto totalidade (superando na consciência os interesses mais estreitos de classe ou grupo), e de uma capacidade para transcender o actual estado da sociedade — para antecipar o futuro como a «totalidade da manifestação humana da vida», não só em nome da negação do que existe, mas também em nome da *experiência histórica total da humanidade*. O organicismo positivista não só é incapaz de compreender o papel da personalidade na criatividade cultural, mas considera os *génios* como um enigma. Até mesmo uma figura como Lukács explica ingenuamente a sobrevivência das obras de génio apenas em termos de selecção por parte da classe dominante de quem quer que no passado servisse os interesses imediatos da sobredita classe! Na verdade, as grandes obras culturais vivem apesar de todas as barreiras da história e de classe pela simples razão de que tais obras foram criadas por personalidades caracterizadas pela grandeza ou pelo génio, isto é, totalidades sociais individualizadas que incluíram um máximo de «totalidade humana» num acto criativo pessoal. As limitações de classe e da história que afectam toda a personalidade criadora — mesmo as do maior génio — não podem afectar os valores culturais e humanos de uma grande obra. Semelhante obra reflecte o constante esforço do indivíduo, enquanto «totalidade ideal da sociedade», para penetrar e exprimir os aspectos essenciais da existência humana, em termos de duração no espaço e no tempo. O resultado é sempre limitado, mas à escala humana universal, porque o homem enquanto criador está sempre a exceder-se através da própria obra, e não só a si mesmo, mas também a humanidade concreta que ele representa.

Por outras palavras, o indivíduo representa uma determinante específica da criação cultural precisamente porque, enquanto indivíduo, merece ser uma parte da análise da cultura de dada sociedade. Por exemplo, em termos do processo universal de reificação, é de todo incompreensível



porque é que o romantismo deveria ignorar os processos de reificação, ao passo que o realismo que se seguiu com Balzac os não ignorou. Seria apenas porque o romantismo foi «mais reaccionário» ou menos progressista que o realismo, ou porque os românticos enquanto seres humanos foram menos progressistas que os realistas (por ex., Victor Hugo em comparação com Balzac)?

A resposta à pergunta indica que o fazê-la já é um erro. O romantismo não teve necessidade de reflectir a reificação, porque o seu objectivo consistiu em exprimir o que era vital após a revolução burguesa, a saber, uma nova concepção e uma nova expansão da personalidade humana, prometaica e autónoma. Semelhante expansão pessoal e sentimental depressa se revelou ilusória, ao defrontar-se com a realidade social, mas nada perdeu do seu valor humano e cultural universal. É preciso lembrar que Romain Rolland chegou ao ponto de lutar pelo socialismo via Beethoven. Marx comportou-se da mesma maneira com Fídias ou Shakespeare, embora a organização social habitada por tais génios dificilmente lhe teria agradado.

Por outras palavras, vemo-nos obrigados a manter contacto com o destino da criação humana igualmente na dimensão da luta de classes e na dimensão da personalidade humana, ao nível da socialidade humana e ao nível da libertação artística da personalidade.

Segundo, os fenómenos culturais transcendem o esquema base-superestrutura e o relativismo histórico na esfera da *história mundial*, pela qual entendemos uma curva contínua com todas as suas contradições internas através das épocas históricas até ao presente. Supõe-se que semelhante curva é inteiramente natural no que respeita aos avanços na ciência ou tecnologia. Considera-se inteiramente compreensível e até mesmo inevitável nos campos de tentativa e esforço por novas descobertas, que se devem conectar com as mais antigas e porque essas novas descobertas se mul-



tiplicam de modo crescente, com a curva geral de descobertas ou de conhecimento surgindo de forma exponencial, isto é, como uma curva com aceleração positiva. O organicismo positivista, o relativismo histórico e a teoria da ascensão e queda das culturas como mundos próprios mostram-se, no entanto, incapazes de abranger semelhante tipo de alteração progressiva com a constante sobretensão dentro dos limites do seu modo de pensamento.

Sabemos que os estetas se opõem à ideia de progresso em arte, mas sabemos igualmente que, a este respeito, eles apenas têm em mente a perfeição de certas formas ou a perfeição da própria experiência estética. Neste sentido, é de facto impossível dizer que a expressão estética progrediu realmente em termos de «belo» e de «perfeito», desde as cavernas neolíticas aos gregos clássicos e desde os gregos clássicos até ao modernismo contemporâneo. Por outro lado, ainda mesmo que não tenhamos avançado esteticamente, não deixámos necessariamente de melhorar de modo permanente em termos de *acto criativo propriamente dito*, na descoberta das potencialidades criativas, na análise dos mecanismos expressionais, na descoberta das diversas leis através das quais se configura a matéria morta. Não seria difícil mostrar que o homem progrediu tão constantemente na arte como na tecnologia, que alguns opõem misticamente à arte, esquecendo que a arte é inseparável do artesanato. Como a dança, a arte primitiva é frequentemente incapaz de erro estético, mas, encontra-se, não obstante, como o realismo primitivo, escravizada por um tema que ainda não se tornou objecto de reflexão crítica e se associa inteiramente com um mundo sincrético de magia e mitologia. Só com os gregos é que a beleza começou a descobrir-se como um objecto separado de experiência e, por conseguinte, como tema independente da criatividade humana. Só então se descobriram as leis da proporção, a simetria e o ritmo. Não foi a Renascença que pela primeira vez descobriu as leis da perspectiva, assim como o período barroco viria a des-



coibir a luz e a sombra como o meio da existência espiritual de um objecto desprovido de simples massa? E que dizer da descoberta actual de que «o que merece ser pintado não é o objecto, mas, sim, a impressão que o objecto faz sobre nós» na forma do impressionismo, cubismo e arte abstracta? Uma análise mais cuidadosa revelar-nos-ia que *estamos constantemente a assistir a descobertas genuínas* em relação aos modos humanos de expressão e à maneira como os objectos são representados ao longo de toda a evolução da arte europeia, e que tais descobertas se multiplicaram de modo crescente na época moderna (precisamos apenas de recordar a «arte aplicada» (applied art) contemporânea, até ao ponto de o tipo de curva exponencial encontrada pelos sociólogos no campo da ciência e tecnologia poder facilmente construir-se também no reino da arte.

É indubitável que os fenómenos cíclicos de reviviscência e estagnação cultural, de *élan* progressista e de decadência, equivalem apenas a um ritmo independente no interior de um processo de mudança mais geral e mais universal. Por esta razão, não esgotámos evidentemente o significado de um fenómeno particular, colocando-o dentro do quadro de um processo de progresso e decadência. Devemos, antes, interpretar semelhante fenómeno *no interior da estrutura do processo geral da mudança histórica*, isto é, em termos de história mundial. Por exemplo, uma fase de decadência na arte burguesa introduzida pelo simbolismo e impressionismo à luz da anterior expansão ideo-afectiva de humanidade; contudo, a mesma fase assinala igualmente o começo de um dos períodos mais frutuozos da criatividade cultural e artística em termos da *descoberta de novas potencialidades* e em termos de constante enriquecimento da sensibilidade e imaginação humanas. E o desenvolvimento de potencialidades humanas, o desenvolvimento de todas as mais diversas e multilaterais capacidades humanas, deveria considerar-se como a lei fundamental da evolução histórica (cf. Marx).



Terceiro, o relativismo histórico das teorias da cultura em discussão é incapaz de explicar um fenómeno extremamente significativo no processo da mudança cultural, a saber, *a complexidade multilateral do determinismo histórico*. Especificamente, *certos* processos cíclicos de mudança *esgotam-se* no decurso de uma única época histórica, ao passo que *outros* processos cíclicos de mudança é possível afirmar que *transcendem* uma determinada época. Por outras palavras, há processos cíclicos de mudança *dentro* de uma determinada época histórica (processos cíclicos *endógenos* de mudança) e processos cíclicos de mudança *por cima* de uma dada época histórica (processos de mudança *exógenos* ou *transcíclicos*). Por exemplo, o processo de mudança em termos de história mundial pode conceber-se como uma descoberta e um aprofundamento constantes das potencialidades expressivas humanas. No entanto, para ilustrar este fenómeno, devemos tomar um exemplo próximo de nós e de fácil compreensão.

Na nossa *Psicologia da Poesia burguesa (Psihologija gradjanske lirike*, Zagreb, publicado por Matica Hrvatska, 1952), descrevemos um processo cíclico de mudança que começou com o romantismo e acabou com o surrealismo. As atitudes ideo-afectivas que levaram, no romantismo, a uma expansão da simpatia para com a humanidade e o cosmos, levaram, no simbolismo, à estagnação e, no surrealismo, à negação radical. Chegou-se a um beco sem saída, que justificava os escritores que haviam reflectido profundamente sobre o processo de mudança e tinham chegado à conclusão de que os surrealistas devem ser «os últimos românticos»! A tentativa para pintar o *lettrisme* como uma imitação da arte abstracta constitui uma espécie de fraqueza intelectual, porque semelhante tentativa identifica erradamente a tecnologia com a humanidade, quer afirmada ou negada. Sem dúvida, com o aparecimento do impressionismo, surgiu um novo ciclo de mudança cultural. O impressionismo incluía bastante «interesse tecnológico», em termos



da material temático (locomotivas, a estação ferroviária de St. Lazare, a torre Eiffel) e em termos de processos (a análise espectral, as cores complementares, a fusão granular das cores, etc.), e encontramos algo parecido na poesia de René Ghil e Paul Valéry. Desenvolveu-se um certo construtivismo e instrumentalismo. Depois do impressionismo, esta tendência dominou a arte moderna em todas as variedades de expressão até à arte abstracta e incluindo a arte abstracta contemporânea ou arte concreta, a música electrónica e o *lettrisme* em poesia. O «interesse tecnológico», submetido de início em grande parte a certas preocupações humanistas, tornou-se cada vez mais independente no decurso do tempo, e recentemente chega mesmo a dominar algumas áreas de esforço e procura. Contudo, com a confiança no espaço concreto no campo da arquitectura e na manufatura de objectos úteis, este «interesse tecnológico» está a adquirir uma base real e em vias de se libertar das propensões românticas e metafísicas.

A arte abstracta, embora ao tempo muito próxima do surrealismo, encontra-se incomensuravelmente longe dele no plano psicológico, e está incomparavelmente muito distante do romantismo e, sobretudo, das variedades «nocturna», «alucinatória» e «grotesca» do romantismo. Tal circunstância serve apenas para confirmar o facto de que o ciclo é descontinuo e fechado, se tivermos em mente o desenvolvimento da componente romântica, sendo, no entanto, contínuo e aberto, se tomarmos em consideração a «componente tecnológica». Não é agora claro que um ciclo na arte está já a terminar na sociedade burguesa? Esta sociedade continua necessariamente com as suas potencialidades tecnológicas e culturais, enquanto o «ciclo tecnológico» na arte, que tira a sua inspiração da ciência e da tecnologia, prosseguirá de modo forçoso independentemente de todas as limitações impostas pelo arranjo classista da sociedade, razão essa por que a resistência do realismo socialista à arte abstracta é, nalguns países, inútil e fútil, estando condenada a acabar



como outras atitudes parecidas em relação à arquitectura moderna, planificação urbana e cibernética.

A partir deste exemplo, podemos tirar a conclusão de que trajectórias de desenvolvimento e valores com uma multiplicidade de significados e sentidos vêm à luz dentro dos limites de uma dada época histórica, como todas as criações orgânicas. Enquanto uma concepção ou forma estilística está a morrer, já outra está a nascer e surge como sendo capaz de prosseguir o seu próprio caminho e único destino diferente.

Quarto, estas teorias não conseguem explicar o papel do *inconsciente* na criação artística, especialmente em instâncias de *mudança estilística* em que a influência de um tipo de *inconsciente colectivo* é de particular importância. A psicanálise só foi bem sucedida na explicação da influência do inconsciente em relação ao conteúdo ou tema de uma obra artística, não em relação às mudanças artísticas. O que aqui se implica é o facto de que o inconsciente na criação é não só uma função complexa de mediação da experiência em termos da simbolização, projecção ou dramatização de materiais específicos, mas também uma influência directa sobre a *estrutura funcional* real da experiência.

Se desejarmos defender a tese de que a evolução da sensibilidade artística do romantismo ao surrealismo compreende um ciclo fechado que se esgotou e desintegrou na base das suas próprias premissas, temos então de tomar em consideração a *dinâmica interna* desta evolução. Tal dinâmica interna pressupõe não só uma mudança nos materiais experienciais específicos, mas também determinadas mudanças funcionais na imaginação criadora, em que o inconsciente desempenha, como intermediário, um papel vital. Por exemplo, já sublinhámos que o romantismo representa uma certa expansão na simpatia em termos humanos e cósmicos; no entanto, sabemos também que o simbolismo



e o impressionismo assinalam uma diminuição desta expansão afectiva, devida a um estado de espírito geral ou colectivo, que é possível descrever como resignação. Surge então a questão sobre quais possam ser o significado e as consequências de semelhante diminuição na expansão afectiva.

No que respeita às mudanças funcionais, estamos em condições de observar a ocorrência de dois processos simultâneos no simbolismo. O primeiro é a diminuição da *expansão humanística*, juntamente com a transferência de tal expansividade para a esfera do belo, do desinteressado e do formalizado. Eis a razão por que os simbolistas se chamam a si mesmos «cultivadores da forma», «estilistas», ou «frios». O segundo processo envolve a *componente sensível ou sensual* da imaginação criadora, que se torna mais forte ou *mais independente*. A expansão ideo-afectiva que ocorreu, durante a época romântica, no campo do humanismo decaiu, no simbolismo e no impressionismo, para o nível das relações sensíveis com a natureza e as coisas. Friedrich Hebbel tinha razão ao observar que a expansão sensual se baseava numa espécie de «amor passivo» e numa posição irónica ou maniqueia perante a realidade, descrita com cores tão dramáticas e com muita precisão por Baudelaire e Nietzsche. O deslocamento da expansão humanística para o reino da sensualidade ocorreu inconscientemente, e constitui mais o produto do espírito geral da época do que de qualquer reflexão racional por parte do criador artístico. E, não obstante, esta mudança é a chave para a compreensão de mudanças essenciais na expressão artística, porque a diminuição na expansão humanista suscitou toda uma série de outras mudanças características na sensibilidade, por exemplo, um sentimento de intimidade e de presença, ambivalência de sentimento, plasticidade sensível, uma tendência para a sinestesia, o hiperintelectualismo no processo criativo e um retorno ao passado nos seus aspectos ingénuos e infantis. A metamorfose na sensibilidade resultou em mudanças correspondentes no estilo artístico de tal modo que é possível



afirmar a existência de uma interdependência entre mudanças estruturais na sensibilidade e expressão artística. Poderíamos igualmente mostrar que uma metamorfose similar ocorreu na transição do simbolismo para o surrealismo.

Quinto, se é correcto dizer que alguns processos cíclicos transcendem uma dada época histórica, uma disposição sócio-económica ou uma sociedade de classes, ao passo que outros não, então segue-se um importante princípio metodológico, a saber, *certas contradições no interior dos limites de um dado sistema social resolvem-se no decurso do tempo, mas surgem outras contradições para tomar o seu lugar*. Algumas contradições tornam-se simples diferenças sob a lei da diferenciação progressiva da sociedade e da cultura, enquanto outras diferenças se transformam em novas contradições. Por outras palavras, é um erro utilizar contradições tão simples como as que há entre materialismo e idealismo, subjectivismo e objectivismo, progressismo e reacção e semelhantes, na interpretação da cultura. Devemos, antes, seguir o desenvolvimento de toda a contradição estabelecida para ver se está ou não a resolver-se no decorrer do tempo dentro dos limites de um dado sistema social. Marx observou já, em conexão com o desenvolvimento económico, que algumas contradições já estão resolvidas no interior dos limites do capitalismo. Por conseguinte, deveríamos antecipar que semelhante ocorrência seria ainda mais comum no reino da cultura, que é mais autónomo e se distingue por um coeficiente mais elevado de factores individuais. Enfrentamo-nos assim com uma dialéctica peculiar que transforma as contradições em oposições e as oposições em contradições. Ilustremos o que precede com um exemplo:

Está hoje a alastrar, em alguns países socialistas, uma campanha extremamente feroz contra a arte abstracta como a expressão derradeira, «mais radical» e mais distorcida,



da decadência burguesa na arte. Tal campanha toma apenas em consideração certas especulações espiritualistas do primeiro período de Kandinsky, Malevich e Mondrian. Na sobredita campanha, não se atende ao contexto actual e à função da arte que estão em jogo, sobretudo em ligação com o aparecimento da Bauhaus de Weimar e com a análise da moderna concepção de espaço e tema pictórico. Essas críticas também não atendem ao facto de que a arte abstracta protesta contra o abuso em nome do seu *carácter concreto*. A verdadeira razão para a falta de compreensão é que esta campanha e estas críticas não estão conscientes do facto de que uma situação cultural contraditória, na forma de tentativa para se esquivar do mundo concreto, *sofreu uma transformação* contrária às suas intenções originais, ao envolver-se no mundo concreto e nos problemas ecológicos (planificação urbana) deste mundo concreto. A arte abstracta deixou assim de ser uma negação do mundo, burguês, socialista, ou qualquer outro. Na base dos conceitos espaciais e pictóricos contemporâneos, a arte abstracta tornou-se parte do mundo mais real possível; isto é, tornou-se inteiramente neutra, no que diz respeito às diferenças de classe. A arte abstracta pode assim ser o objecto de católicos e protestantes, de socialistas e comunistas. Contra os desejos dos seus iniciadores, a arte abstracta tornou-se apenas «uma entre outras». Os teóricos mais inteligentes da arte abstracta não defenderiam a sua exclusividade em nome do «progresso», indo só até ao ponto de mencionar a arte abstracta como uma possibilidade entre muitas.

Sexto, a moderna crítica da cultura em geral ainda não adquiriu o hábito de examinar o significado ou o sentido dos objectos culturais a partir do ponto de vista da função real destes objectos em relação ao homem. Tomam-se comumente em consideração critérios abstracto-estéticos, ideológico-utilitários ou económico-comerciais. Tais crité-



rios, que possuem já uma tradição bastante longa na nossa civilização, são mais fáceis de definir. O problema das necessidades humanas reais e da determinação dos valores dos objectos culturais em relação às necessidades humanas permanece em aberto, embora a antropologia social e psicológica contemporânea comece a abordá-lo em medida crescente, em primeiro lugar na forma de crítica da civilização industrial e capitalista contemporânea nas suas formas comercial e metropolitana extremas.

As nossas objecções a semelhantes teorias até agora sugerem que o determinismo dos fenómenos culturais é muito mais complexo do que à primeira vista parece. De maneira muito geral, pode dizer-se que a existência de diferenças nos ritmos históricos assinala o caminho para a existência de *três sistemas fundamentais* no determinismo dos fenómenos culturais: a sociedade no seu estruturalismo; a personalidade como um sistema de funções e necessidades separadamente individualizado e universal; e, por fim, as áreas culturais propriamente ditas com as suas próprias leis únicas de desenvolvimento (ciência, filosofia, tecnologia, linguagem, arte, etc.). Hoje, entre os investigadores da cultura, não se discute acerca da existência destes três factores específicos na evolução cultural. A discussão começa quando se pretende um exame mais rigoroso do significado e das interrelações de sistemas particulares. A nossa investigação só agora se encontra a caminho, mas já se torna claro que a existência e a acção dos três sistemas exigirá uma *interpretação polideterminada* da evolução cultural.

Sétimo, se é correcto que existem vários ciclos e ritmos de desenvolvimento histórico e que estes três sistemas requerem uma interpretação polideterminada, então vemo-nos frente a frente com o problema de definir com maior acribia os *métodos* da investigação cultural e da crítica da cultura. Embora o espaço não nos permita ir até ao cerne do pro-



blema, sublinhemos pelo menos que todo o tratamento unilateral e simplista dos fenómenos culturais se deve excluir. O problema exclui igualmente toda a limitação materialista vulgar ao esquema base-superestrutura, todo o enclausuramento por parte do organicismo positivista dentro do curso exclusivo de progresso e decadência, e todo o reducionismo fenomenológico a um processo básico universal como a reificação.

De que maneira haveremos de abordar a análise dos fenómenos culturais? Acima de tudo, não há dúvida, é conveniente uma perspectiva fenomenológica da totalidade dos fenómenos numa dada situação histórico-cultural. A aplicação fenomenológica da categoria de totalidade com o objectivo de distinguir o essencial do inessencial, o profundo do superficial e o fundamental do secundário deveria naturalmente constituir o *primeiro passo* em semelhante investigação. Não obstante, uma visão panorâmica deste tipo deixará de ser adequada no momento em que perguntarmos pelo significado de um dado fenómeno em termos de duração no tempo. Surgiria então o problema da complexidade do determinismo do fenómeno dado — e um estudo mais aprofundado descobriria indubitavelmente, por detrás da estática da fenomenologia, um número crescente de formas *genéricas*, que só seria possível apreender por meio de uma *análise funcional-estrutural*. Assim como a estrutura da situação cultural e social mudou no decurso do tempo, assim também se modificou a função dos fenómenos particulares e, com ela, o significado de tais fenómenos na vida da sociedade e dos indivíduos. A direcção em que as funções, o sentido e os valores dos fenómenos particulares estão a mudar só pode determinar-se pelo estudo *histórico-comparativo* do desenvolvimento da sociedade e da cultura. Por outras palavras, estes são os três diferentes pontos de vista metodológicos que necessariamente se complementam, em vez de se excluírem uns aos outros. Contudo, o domínio destes pontos de vista metodológicos implica uma perfeita fami-



liaridade com os acontecimentos sociais e culturais reais. A crítica mesquinha e a unilateralidade metodológica são habitualmente os frutos do conhecimento insuficiente acerca dos diversos campos da cultura, acerca da dependência de tais campos da cultura quanto às situações sociais concretas e acerca do lugar de tais campos da cultura nas correntes gerais da mudança histórica. A superficialidade que tantas vezes encontramos nesta esfera, na crítica de cada dia, como também em discussões mais sérias, deriva em parte do estudo inadequado dos materiais culturais, mas também não menos de uma carência do espírito dialéctico, que se baseia igualmente na intuição compreensiva e na elaboração lógica de processos metodológicos.



IV

DA ALIENAÇÃO



SOCIALISMO E O PROBLEMA D'A ALIENAÇÃO

PREDRAG VRANICKI

Predrag Vranicki, professor de filosofia na Universidade de Zagreb, lutou com o Exército de Libertação Nacional contra as forças fascistas que ocuparam a Jugoslávia durante a II Guerra Mundial. Nascido em 1922, obteve o diploma em filosofia da Universidade de Zagreb, em 1947. Expressou o seu interesse pelos problemas do humanismo, história e liberdade; filosofia e revolução; socialismo e cultura nos seus livros *Karl Marx: Desenvolvimento do seu Pensamento*, *Materialismo Dialéctico e Histórico*, *Estudos Filosóficos e Crítica e História do Marxismo*.

I

O fenómeno da alienação é muito complexo e não foi suficientemente estudado. A análise filosófica e sociológica deve ainda enfrentar diversos problemas, a saber, qual é o alcance do conceito de alienação, qual foi a dinâmica da alienação no decurso da história, as funções de formas idênticas de alienação em diferentes épocas, se a alienação foi superada por um processo contínuo e unilateral, etc. Deixando por agora de lado todos estes problemas, sinto-me compelido a sublinhar um factor, que considero essencial ao conceito de alienação: embora toda a história humana e todas as criações históricas (o Estado, a cultura, a religião, etc.) sejam obra do homem e expressão das suas próprias potencialidades e poderes, o homem só conseguiu existir separando de si tais poderes e encontrando os mesmos poderes contrapostos a si como forças materiais, sociais ou ideológicas específicas.



Enquanto a própria obra do homem continuar a existir como algo externo a ele (a esfera política, a religião, o mercado, o dinheiro, etc.) e a opôr-se a ele na forma de autoridade exterior, encontraremos o fenómeno da alienação. O mundo do homem até agora foi sempre um mundo dividido contra si mesmo — um mundo onde o homem, o criador da história, foi em grande parte impotente, privado de direitos civis e aviltado em termos históricos. A história é, até ao dia de hoje, uma constante tirania sobre o homem.

Contudo, toda a forma de alienação se distingue por um conteúdo e função históricos específicos, e é por isso que diferentes formas de alienação não podem avaliar-se da mesma maneira. Além disso, toda a forma de alienação identificada até agora foi eliminada por alguma outra forma de alienação. Uma «situação alienacional» particular só se torna insuportável quando surgem novas oportunidades para o desenvolvimento das forças e relações humanas. Sem olhar ao facto de que o progresso humano ocorreu sempre nos limites de várias formas de alienação, algumas formas de alienação foram mais permissivas que outras quanto ao desenvolvimento do homem como ser «polivalente» e à ulterior geração da riqueza do ser humano, tendo abolido as diversas restrições sociais que interferiam com o movimento histórico mais livre do homem.

Por conseguinte, certas formas de alienação tiveram, em determinadas circunstâncias históricas, um significado historicamente progressivo. Quando novas perspectivas se abrem, no decurso deste desenvolvimento, para a libertação do homem de algumas formas de alienação, as velhas formas de alienação tornam-se intoleráveis. Algumas delas desaparecerão no decorrer da evolução (por exemplo, a escravatura e diversas formas de alienação ideológica).

Até agora, o processo histórico consistiu precisamente num processo de criação de várias formas de alienação como processo de *des-alienação*. Semelhante processo transpõe, entre outras maneiras, na crescente ênfase dada



ao próprio homem e na preponderância cada vez maior atribuída mais a forças políticas humanas que a forças políticas «transhumanas». Os processos de des-alienação serão ainda mais poderosos quando a orientação do homem para «o homem propriamente dito» e para a criatividade do homem se tornarem factores primários e essenciais, e quando as pessoas assim associadas ajustarem as relações de umas com as outras e com a natureza.

As situações históricas alienadas não só pressupuseram a divisão do homem contra si mesmo, mas foram também essencialmente caracterizadas pelo isolamento do homem em relação ao homem, em virtude de hostilidades raciais, nacionais, de classe ou quaisquer outras. Tais antagonismos arrastaram o homem contemporâneo à beira do desastre. Só a perspectiva apavorante da autodestruição começou a ter algum efeito no sentido de vencer todas as consequências tacañhas e anacrónicas do mundo alienado contemporâneo.

O significado essencial do socialismo deriva precisamente de um legado histórico como este e da estrutura histórica específica conhecida por sociedade burguesa. Não é agora o lugar para analisar todas as grandes realizações da sociedade burguesa, realizações que são uma acção tão significativa à criatividade humana. De igual modo, não há agora espaço para analisar todas as limitações da sociedade burguesa. Tal análise já bastantes vezes se levou a cabo, ora bem, ora menos bem, desde a época de Marx até aos nossos dias. No entanto, para compreendermos os fundamentos e as tradições históricas de que promana o socialismo contemporâneo, devemos pelo menos tomar nota das características pelas quais a sociedade burguesa já não corresponde às exigências e potencialidades humanas contemporâneas.

A sociedade burguesa levou o desenvolvimento do homem a alturas inauditas, mas só através da transformação do homem, no interior da estrutura da relação do trabalho assalariado, em parte componente de uma peça onnipotente



de maquinaria. A sociedade clássica da produção de mercadorias mudou tudo em mercadoria, em coisa. No seio de tal sociedade, o trabalhador vende a sua capacidade de trabalho, da mesma maneira que todos os outros vendem tudo o que está à sua disposição — uma mercadoria, a inteligência, as ideias, o comércio, o corpo ou o talento. As relações ficarão claramente privadas das características fundamentais da humanidade, se toda a sociedade se reduzir a uma relação de compra e venda, se o homem se tornar numa cifra estatística e se o homem se considerar como sendo parte de um mecanismo. O homem que, na vida ordinária, se transformou em simples mercadoria que produz outras mercadorias e em parte de um mecanismo que produz valores, pode com igual facilidade tornar-se parte de um mecanismo que, em qualquer outro homem ou nação, vê um inimigo.

A alienação da vida quotidiana do homem contemporâneo é a base e a fonte de todas as outras formas da sua condição alienada. Assim como os detentores de mercadorias e todo o mecanismo tecnocrático se contrapõem a ele como forças que controlam o seu trabalho e a sua existência real, assim também as mercadorias que produz a ele se opõem, ou como força ou como desafio. O *feticismo das mercadorias* já há muito que é um fenómeno familiar, juntamente com várias das suas consequências. Ainda mesmo que os mais recentes processos da sociedade burguesa consigam, através de disposições organizativas científicas e estatísticas, modificar as consequências extremas do mecanismo de mercado, a mercadoria está a adquirir um poder mágico cada vez maior. O homem chega ao ponto de acreditar que a posse de determinadas mercadorias altera as suas qualidades como homem e que a riqueza em mercadorias se pode identificar com o enriquecimento enquanto ser humano. O homem orienta-se inteiramente na direcção da sua exterioridade e, deste modo, empobrece-se a si mesmo.



A «coisificação» do homem, como uma das formas essenciais da alienação do homem na sociedade burguesa, desumaniza igualmente várias das suas outras relações. Se o mecanismo político-tecnocrático se relaciona ao homem como a uma coisa, o papel activo do homem confinar-se-á então à busca do bem-estar ou da votação política, e o homem relacionar-se-á eventualmente ao outro homem como a uma coisa. As formas extremas e drásticas de inumanidade que vieram à luz nos últimos trinta anos constituem apenas as consequências de uma constelação mais fundamental.

A «polivalência» do ser humano no seio desta relação extremamente «coisificada» e compartimentalizada torna-se tão distorcida que o próprio processo do trabalho se revela insuportável. Todos os esforços, por parte dos psicólogos e sociólogos, para resolver a situação impessoal do homem moderno, sejam quais forem os melhoramentos que tenham ocorrido, acabaram no fracasso. Todos esses esforços não passaram de paliativos úteis, visto que o problema não é antes de mais psicológico ou tecnológico, mas, sim, assunto da filosofia da história.

O homem pode estar mais ou menos consciente da sua condição alienada, mas o resultado final é a divisão da sua personalidade contra si próprio e a formação do *homo duplex*. Enquanto homem, não se sente como fazendo parte de uma comunidade mais vasta. Enquanto ser oficial, não se sente como homem. E este rasgo característico do homem alienado, já familiar de há muito, tem consequências trágicas no campo das relações humanas.

II

Se a sociedade contemporânea da propriedade privada e das relações de trabalho assalariado se pode caracterizar nos termos dos factores supramencionados — e a história



dos últimos séculos veio a confirmar que assim era em inúmeras ocasiões (por exemplo, guerras, crises económicas, campos de concentração, câmaras de gás, etc.) — então, a luta pela eliminação de semelhante estado de coisas constituiu igualmente a luta pelo socialismo.

Houve um tempo, pelo menos em termos gerais, em que o problema do socialismo se exprimiu de modo mais simples e surgiu menos complexo. Hoje, após muitas experiências, não desprovidas de tragédia, o problema do socialismo deve primeiramente considerar-se no interior do horizonte filosófico-sociológico. A revolução e a autoridade revolucionária olharam-se muitas vezes como garantias suficientes de que o homem seria libertado, não só da relação de trabalho assalariado, mas também de todas as outras formas de alienação. O problema da alienação torna-se assim «superfluo». Por exemplo, o conceito de alienação nunca despontou nas discussões teóricas durante as décadas de Estaline. Mesmo hoje, muitos teóricos do socialismo consideram a alienação como incompatível com o socialismo, como se o socialismo fosse por natureza imune a semelhante doença.

As experiências históricas oferecem um quadro inteiramente diferente, porque serviram para destruir numerosas ilusões e mitos, especialmente os da era estalinista.

O estalinismo não conseguiu apreender que o tempo para efectuar a revolução é depois que a revolução ocorreu, na medida em que ela existe de facto. Só então é que se poderão criar numa base permanente formas sociais de relações que levem à constante libertação do homem e à criação de uma nova personalidade histórica. Numa palavra, os princípios fundamentais do pensamento filosófico e humanista têm de implantar-se com a maior profundidade possível. Claro, o socialismo, para alcançar o seu objectivo, deve continuar na base de umas quantas formas alienadas, que não é possível abolir ou saltar imediatamente (Estado, classes, partido, nações, burocracia, religião, produção de mercadorias, mercado, etc.). Tal é o caso, apesar do facto



de que estas formas no genuíno desenvolvimento socialista devem adquirir outros símbolos e significados e desempenhar uma nova função, como veremos.

No entanto, em virtude da sua existência real, certos aspectos destas formas alienadas podem (mas não necessitam) manifestar-se do modo mais negativo. Enquanto o homem, seja sob que sistema for (incluindo o socialismo), gerar, sentir e experimentar os seus poderes como um conjunto de factores que ficam fora dele, existirá para tais factores a possibilidade de actuar em relação a ele como uma autoridade superior e de impedir criações históricas, que merecem medir-se em confronto com o nível do desenvolvimento humano contemporâneo.

Por conseguinte, em oposição à tese da superfluidade do problema da alienação no socialismo, devemos avançar a tese com a máxima decisão possível de que o problema da alienação é o problema central do socialismo.

Tal problema não poderia ter constituído o problema central da sociedade burguesa pela simples razão de que a tarefa histórica básica da sociedade burguesa nunca foi, nem agora é, libertar o homem de todas as formas da sua alienação. A sociedade burguesa cumpriu a sua tarefa histórica ao superar as formas feudais de dependência e subordinação e ao desenvolver certas formas limitadas de democratização na esfera da democracia económica. Na medida em que existe uma tendência dentro da sociedade burguesa para superar algumas das consequências negativas da propriedade privada burguesa, a ordem burguesa clássica está a abandonar as tendências estatistas; não obstante, a sociedade burguesa não teve e não poderia ter a função histórica de abolir a *autoridade* económica e política e, portanto, ideológica. A tarefa básica da sociedade burguesa era fazer funcionar e não abolir esta autoridade, solidificar e não eliminar a posição da classe dominante, e separar a autoridade do povo e não transformar o povo em «autoridade». A sociedade burguesa é uma sociedade política por exce-



lência, no sentido de que «política» é um sinónimo para a autoridade de um grupo particular de pessoas sobre outro.

Portanto, o socialismo não pode basear-se nas categorias que são essenciais à sociedade burguesa. Uma vez que a tarefa do socialismo é superar as formas de existência humana que criam o homem alienado, a dissolução das formas alienadas da vida social do homem torna-se o problema central do socialismo.

Se o problema do socialismo não se entender nestes termos, o resultado final pode muito bem ser a evolução das formas políticas para os paroxismos da desumanização.

O estalinismo constitui uma instância típica da incapacidade de considerar os problemas essenciais do socialismo. Historicamente, o estalinismo significou que as diversas formas de alienação humana herdadas directamente das anteriores sociedades de classes foram utilizadas e fortalecidas. Em vez de confiar no homem — o criador histórico da própria vida social —, o estalinismo atribuiu o maior papel na formação e desenvolvimento da comunidade ao Estado e às diversas «correias de transmissão».

Tendo perdido de vista, no horizonte intelectual, o verdadeiro valor da transformação socialista, isto é, o esforço gradual para abolir o sistema da sociedade política e, por consequência, as formas de alienação económica e política, o estalinismo baseou a evolução da sociedade política nos extremos do poder. A onipotência do aparelho político do Estado foi necessariamente acompanhado pela impotência universal do indivíduo, o ser humano, a personalidade — precisamente os objectos de valor deste esforço histórico radical.

O homem enquanto produtor encontra-se de novo na posição alienada do trabalho assalariado, depois de ficar inteiramente privado da participação na gestão da produção e na distribuição do produto resultante no interior de semelhante sistema, que consiste não só na total planificação estatal, mas também na disposição da mais-valia pelo Estado. A única diferença nesta instância é que o mono-



pólio capitalista foi suplantado pelo monopólio universal do Estado. A ideia marxista da produção planificada enquanto oposta ao carácter accidental do mercado capitalista transformou-se na sua própria contradição. O homem enquanto produtor, sem se ter tornado planificador, transformou-se em parte do plano, isto é, «foi planeado». Não precisamos de gastar muitas palavras acerca do facto de que muitas outras características do trabalho alienado se manifestaram no processo.

Em vez de eliminar a relação do trabalho assalariado, que constitui a característica fundamental da qual derivam todas as outras deformações da sociedade política burguesa, o socialismo na sua fase estalinista de desenvolvimento criou novas formas desta relação real. O problema da alienação económica e, portanto, política, longe de ter deixado de existir, tornou-se assim o problema real e vital do socialismo.

Muito compreensivamente, a ilusão histórica de que o socialismo fora realizado como a primeira fase do comunismo na base de semelhante relação originou uma variedade de outros mitos e ofuscações. Não deveríamos esquecer o truísmo de que a ofuscação é uma das formas fundamentais de alienação ideológica. Como qualquer outra forma de alienação, também esta forma não deveria entender-se em termos anistóricos e abstractos. Durante certos períodos de consciência primitiva e de baixo nível de desenvolvimento social, o homem só foi capaz de avançar com a ajuda de semelhantes formas alienadas de consciência. A existência real do homem dependia muitas vezes delas. Contudo, embora a humanidade tenha conseguido outrora progredir com este tipo de consciência ideológica, a evolução contemporânea do homem e o seu alto nível de desenvolvimento no saber e na filosofia são incompatíveis com tal estrutura. É o que se verifica sobretudo numa evolução socialista, em que as relações do homem ao homem, à sociedade e à natureza se deveriam tornar mais lúcidas, mais racionais e mais compreensíveis. O homem, na sociedade socialista,



deve tornar-se cada vez mais consciente de si mesmo como único criador da sua vida e do seu destino.

Um dos mitos já mencionados é o do Estado socialista como força impulsora fundamental e como alavanca por detrás do avanço socialista. Visto que o Estado consiste, antes de mais, num aparelho particular, tal atitude enalteceu inevitavelmente a esfera política. O trabalhador, em vez de ser reconhecido como o actor fundamental na nova transformação histórica, descobriu-se de novo contraposto por uma instituição, que lhe é essencialmente inacessível e que tem controlado todas as esferas da sua vida. Assim se criou o fundamento para o desenvolvimento da burocracia e de todas as pretensões e mistificações burocráticas. Vai apenas um passo do mito — de que o problema da liberdade foi resolvido pela abolição do Estado burguês — ao mito concorrente de que um Estado da classe trabalhadora não pode gerar uma força, a qual, em determinadas circunstâncias, domina a classe operária e abraça o culto primitivo da personalidade. O reino da arbitragem do Estado chega deste modo a abarcar não só todos os processos e relações políticos e económicos, mas ainda todos os outros — científicos, filosóficos e artísticos. Enquanto a filosofia e a ciência se subordinaram outrora à teologia, todas as esferas se tornaram neste caso auxiliares da política.

O culto da personalidade e todas as outras formas alienadas não constituem, portanto, simples acidentes de circunstância, mas expressões de uma estrutura definida, que assenta num conceito de socialismo como absorção de todas as esferas da vida social no Estado¹. Tal conceito

¹ Por «Estado», referimo-nos em sentido marxiano, antes de mais, a uma disposição organizacional e a um aparelho particulares, que servem uma dada classe ou grupo no seu exercício da autoridade sobre outras classes ou grupos. Além disso, o conceito de Estado abrange várias outras partes constituintes.



atingiu um ponto culminante na teoria e prática estalinistas na tese do «socialismo realizado», uma vez que a propriedade e a arbitragem do Estado vieram a predominar na sociedade².

A fascinação ideológica pela burocracia e tecnocracia estabeleceu um credo teórico extremamente alienado. Durante o processo, perderam-se de vista vários factos. Primeiro, o atribuir tão grande poder às instituições políticas significou necessariamente na prática a diminuição da liberdade real dos trabalhadores e dos intelectuais. Segundo, o sentido do socialismo não pode consistir na evolução das formas alienadas da sociedade burguesa para um poder ainda maior. Terceiro, a dissolução destas formas alienadas pressupõe necessariamente a criação de novas relações, que superarão todas as formas de autoridade e força herdadas pelo socialismo. Quarto, o socialismo constitui um desenvolvimento das novas relações que capacitam o trabalhador a ter uma influência crescente na direcção e organização da sua própria vida.

Por conseguinte, a tese do «socialismo realizado» é uma *contradictio in adjecto*, porque tudo o que se encontra envolvido num processo transformativo constante jamais pode estar completo. É impossível construir sobre formas políticas antigas (Estado, partido, burocracia) em virtude das razões mencionadas, mas é igualmente impossível construir sobre novas formas, porque as antigas não podem eliminar-se de hoje para amanhã. Por outras palavras, o socialismo é a fase inicial do comunismo durante a qual se desenvolvem estes processos contraditórios, enquanto que o domínio das novas formas de natureza especificamente comunista significará que a primeira fase já foi superada.

² Fiz uma crítica da tese do «socialismo realizado» na minha dissertação «Notas marginais sobre o Humanismo», na colecção intitulada *Socijalizam i humanizam (Socialismo e Humanismo)*; Zagreb: Naprijed Publishing House, 1963).



III

O problema da alienação é assim de importância vital e histórica para o socialismo, não só porque a experiência prática demonstrou que muitos aspectos deformadores da alienação são possíveis no socialismo, mas também porque o socialismo tem de prosseguir na base de diversas formas sociais que em si mesmas representam formas de alienação. Além disso, como veremos, o nível real de desenvolvimento económico e cultural na sociedade contemporânea gera diversas outras formas de alienação, de que o socialismo não consegue à primeira libertar-se. A entrada do socialismo no palco mundial não é a aparição de uma varinha mágica para converter em bem todos os males e para resolver todos os problemas humanos num abrir e fechar de olhos.

Se o nosso desejo é contribuir mais plenamente para a libertação humana, isto é, para a eliminação das várias formas de alienação, então o socialismo deve colocar o seu acento fundamental no homem, e a personalidade livre tem de considerar-se como requisito prévio para a liberdade social, na teoria e na prática. Isto significa a permanente criação das relações que capacitarão o trabalhador a governar-se a si mesmo e o seu processo de trabalho na economia, cultura, educação e em todos os outros sectores da vida social. O oposto da absolutização do factor político é fortalecer o poder de toda a comunidade, e não o do seu segmento político. Outro aspecto do controlo social (na forma de conselhos de trabalhadores e de outros conselhos diferentes) é o progressivo desaparecimento e morte do Estado como poder sobre o homem³.

³ Estas formas de gestão são conhecidas como «autogestão» na terminologia jugoslava, e ostentam uma variedade de rasgos específicos característicos da sociedade jugoslava. A frequência



Não ousamos fechar os olhos a estes factos ou ao facto de que o socialismo não constitui um salto mágico de uma sociedade alienada para uma sociedade desalienada; pelo contrário, é um novo processo histórico que também contém certas formas alienadas; nem ninguém pode ignorar o facto de que o seu significado e a sua missão históricos consistem precisamente na conquista, não no aumento, da alienação.

Nos termos do nível contemporâneo do desenvolvimento humano, sem atender a países específicos, o socialismo é também uma sociedade hierárquica. Em virtude de tal circunstância e das formas em que o socialismo evolui, a burocracia surge como um acessório constante do socialismo. Hierarquias particulares em todas as esferas da vida esforçam-se invariavelmente por se tornarem tão independentes quanto possível dos níveis inferiores. Quer isto dizer que a tendência para criar novas formas de alienação é um processo permanente, que o socialismo deve impedir e eliminar. O socialismo constitui assim um processo em que a evolução de formas de autogestão penetra e contradiz as tendências estatistas e burocráticas. O que está implicado não é um processo linear desprovido de conflito, mas sim um processo genuinamente dialéctico e contraditório. *Por outras palavras, as formas políticas em que o socialismo evolui são essencialmente formas particulares de alienação*

das disputas sobre o problema do «desaparecimento» do Estado serve apenas para mostrar que não se compreendeu a essência do problema. O Estado é muito capaz de «desaparecer» em conexão com diversas funções extremamente significativas no campo da economia ou cultura, que levam à eliminação de certas formas de alienação. Ao mesmo tempo, no entanto, nenhuma sociedade socialista pode enfraquecer ou abolir as suas forças armadas, enquanto não se tiverem resolvido os antagonismos internacionais. Por conseguinte, o socialismo está na vanguarda da luta pela coexistência e desarmamento geral, visto que a superação deste anacronismo histórico (a existência de exércitos) significaria que o homem deu um grande passo em frente no seu desenvolvimento.



e só são inteiramente positivas e historicamente progressivas, se tenderem a dissolver-se a si próprias.

Por mais paradoxal que se afigure, as forças socialistas realizam o processo de desalienação precisamente através de diferentes formas de alienação, juntamente com as formas desalienadas. Trata-se de um processo único, inteiramente novo, original e profundamente humano e de uma tarefa histórica muito específica. Enquanto toda a autoridade procurou, no passado, tornar-se absoluta e eterna, as forças socialistas empregam o seu poder para a si mesmas se eliminarem⁴.

O socialismo, do ponto de vista filosófico-sociológico, é um processo pelo qual se devem superar as anteriores formas de alienação humana.

O socialismo surgiu, até agora, nos países menos desenvolvidos e, por conseguinte, o aumento na produção e no desenvolvimento industrial parece ter sido a sua tarefa prioritária. Trata-se precisamente de um aspecto dos problemas de tais países, de uma preocupação e da realidade diárias, sem cuja solução é impossível criar formas mais elevadas de relações humanas. No entanto, este problema não constitui em si um problema especificamente *socialista*, porque os aumentos na produção são igualmente o problema do capitalismo. O problema vital do socialismo reside antes no reino das relações sociais.

Sem desejar menosprezar o significado dos factores económicos e culturais, devo concluir que semelhantes medidas (o aumento da produção, o desenvolvimento industrial) não atingem o seu alvo histórico, a não ser que sejam acompanhadas de profunda transformação social, no sentido de autogestão pelo próprio homem.

⁴ Gostaria de sublinhar que o socialismo, na Jugoslávia, se desenvolveu precisamente deste modo e que já se acumulou um volume considerável de experiência histórica, na base da autogestão social e dos trabalhadores.



Contudo, em virtude da complexidade das situações nacionais e internacionais, durante as fases iniciais do desenvolvimento, também as formas de autogestão não são em si mesmas absolutas, apesar da sua estrutura essencialmente desalienada. Assim como as formas políticas tendem em si mesmas a evoluir para a burocracia e a dominar politicamente, assim as várias formas de particularismo e localismo (formas de alienação também elas) podem igualmente desenvolver-se no campo da autogestão. As actividades das forças mais progressistas do socialismo para superar a burocracia e o localismo, juntamente com outras deformações, são de grandíssima importância precisamente por esta razão. Tal é, de facto, o sentido fundamental dos esforços dos partidos e ligas socialistas e comunistas, onde quer que existam.

A alienação persiste inevitavelmente no socialismo em outras esferas da vida social que, de modo geral, são similares às das sociedades desenvolvidas contemporâneas. O socialismo ainda não aboliu a produção de mercadorias; daí, o mercado, o dinheiro ou todos os feitiços que inevitavelmente aparecem a este nível do desenvolvimento económico e cultural da humanidade. Independentemente da possibilidade de mais enérgica intervenção por parte do Estado ou sociedade socialista para impedir a ocorrência das diversas deformações que derivam de semelhante padrão, o poder oculto do mercado e do dinheiro e a hierarquia da posição social têm forçosamente um efeito alienante na estrutura instável do homem contemporâneo. O egocentrismo, a divisão da personalidade numa componente oficial e noutra privada, e várias outras aberrações morais resultantes não passam de manifestações da alienação humana, mesmo em pleno socialismo. O *homo duplex*, fenómeno característico da civilização contemporânea, não desapareceu como problema no socialismo. O efeito do externo, do superficial e do efémero, na forma de padrão de vida, prestígio ou simplesmente de divertimento frívolo, está em acção no



período do socialismo. A estrutura e a fisionomia do homem contemporâneo é ainda primitiva em muitos aspectos, carregada com uma variedade de características negativas herdadas do passado e, portanto, muito instável. Numerosas pessoas fogem de si mesmas, depois de não terem conseguido encontrar o genuíno contentamento dentro de si próprias ou na sua relação criativa com o socialismo. Tais pessoas encontram o contentamento vital fora de si mesmas nos problemas externos e acidentais, mais do que nos problemas essenciais das suas próprias personalidades e comunidades.

Outro problema do socialismo é a moderna produção industrial, que levou a extremos de especialização, e a divisão do trabalho, alienando assim os trabalhadores dos seus trabalhos, que são monótonos, sem criatividade e aborrecidos. No socialismo como noutros lugares, utilizar-se-ão naturalmente paliativos vários para mitigar semelhante situação. No entanto, a solução histórica não se encontra nestes paliativos, mas nas medidas que caracterizam o socialismo como uma nova forma histórica da organização social do trabalho, isto é, de relações sociais em geral. A abolição das relações em que o trabalhador se vê separado da participação na organização total do trabalho, da produção, planificação e distribuição da mais-valia do trabalho, é a *conditio sine qua non* para qualquer solução deste problema fundamental da civilização contemporânea. Mas, a autogestão, por parte do trabalhador, começa como um processo de abolição da relação do trabalho assalariado, relação alienada em que o homem não passa de simples meio. Toda a hierarquia de valores se desloca com a transformação do trabalhador de instrumento em factor activo na sociedade.

Mas, tal factor só por si não é suficiente para resolver todo o problema. Com o processo sempre crescente de criar uma sociedade em que o centro é o auto-governo do homem, com o abandono progressivo das formas políticas da sua



existência, deve ao mesmo tempo mudar-se a estrutura das forças produtivas, incluindo o homem. As perspectivas abertas pela automação e por outras realizações da ciência moderna, juntamente com a redução drástica do dia de trabalho e, eventualmente, a abolição da presente divisão do trabalho em físico e mental, estenderá o âmbito da liberdade humana juntamente com as transformações das relações sociais.

Não obstante, necessita-se ainda outro requisito, para que o «tempo livre» se empregue de maneira criativa. Precisa-se de uma personalidade nova, «policultural», crítica e historicamente responsável, uma personalidade que não exija intermediários ou formas alienadas para sentir a unidade com a história, uma personalidade com horizontes não confinados à família, à tribo ou à nação. Por conseguinte, o período inteiro de transformação do socialismo é o período para desenvolver uma nova personalidade que, na sua totalidade, se tornará consciente da história como sua criação pessoal, de maneira que já não haverá necessidade da ideia de transcendência para explicar a sua própria existência e a sua própria finalidade.

Resumindo: podemos novamente afirmar que a alienação não é o problema da sociedade burguesa, porque tal sociedade consegue ainda existir como sociedade alienada. A alienação torna-se o problema central do socialismo, visto que o socialismo só pode existir e desenvolver-se com a condição de superar e eliminar a alienação.



ALIENAÇÃO, MARXISMO E HUMANISMO (Um ponto de vista cristão)

OSKAR SCHATZ
e ERNST FLORIAN WINTER *

Oskar Schatz, director do departamento científico da Rádio Salzburgo e do «Salsburger Night Studio» desde 1959, é um escritor político independente nos jornais da Áustria e de outros países. Nasceu em Salzburgo em 1924, e após a conclusão do liceu de Salzburgo em 1942, fez o serviço militar, tendo passado dois anos como prisioneiro de guerra inglês. Depois da guerra, estudou ciências naturais na Universidade de Viena e, em seguida, direito e ciência política na Universidade de Innsbruck. Ulteriormente, trabalhou com vista ao seu doutoramento em direito, com especial interesse pelo direito natural e político, no Instituto Filosófico, em Salzburgo. De 1961 a 1963, participou num seminário marxista do Instituto Oriental em Salzburgo, sob a direcção do Professor E. F. Winter. Presentemente, prepara a sua tese sobre a alienação nos escritos de juventude de Marx.

Ernst Florian Winter nasceu em Viena em 1923, e é o filho mais velho do Dr. Ernst Karl Winter, sociólogo católico muito conhecido. Emigrou para os Estados Unidos depois do «Anschluss» em 1938, alcançou o seu B. A., M. A. e o grau de Ph. D. da Universidade de Columbia, e estudou cultura japonesa na Universidade de Michigan. Depois do regresso à Áustria, ensinou história e ciência política, especializando-se em assuntos sobre a Europa Central e Oriental e Extremo

* O presente ensaio é o resultado de um seminário sobre Humanismo, Socialismo e Cristianismo, tido de Março de 1962 a Março de 1963 no Ostinstitut, Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburgo, Áustria, com o Professor A. Auer, os Doutores L. Maresch, Planty-Bonjour e O. Schatz, e o Professor E. F. Winter, Presidente.



Oriente. Co-fundador e antigo co-editor de *Cross Currents*, contribuiu para diversas revistas de opinião e é autor de livros, entre os quais, *Neutralidade austríaca: Origem, conteúdo, perspectiva* e *A Política da Neutralidade*.

I

Qual o interesse legítimo que um católico poderia hoje ter no Socialismo e Humanismo e na sua mútua relação? Ou, para dizer as coisas com menor ambiguidade, que contribuição à discussão presente se poderia esperar de um ponto de vista cristão sobre o socialismo humanista?

A preocupação pela «alienação» do homem parece proporcionar-se a si como ponto de ligação muito útil entre o socialismo e o humanismo e entre cristãos e não-cristãos, visto que toda a análise séria do fenómeno «homem» se encontra mais cedo ou mais tarde com a categoria «alienação», conceito integral que aborda todos os tipos de comportamento humano.

Que o homem se alienou no processo da sua auto-realização foi parte da mensagem revolucionária de Karl Marx. Mais de cem anos após Marx, a alienação nada perdeu da sua actualidade candente; de facto, tornou-se um fenómeno global. Depois dos inícios conceptuais e analíticos em Rousseau, Fichte, Schelling e Hegel, foi primeiramente, e de modo paradoxal, a versão marxista do socialismo — e não o pensamento reflectivo do humanismo clássico ou o testemunho prático do cristianismo, chamado amor — que continuou a analisar concretamente as dimensões modernas do problema da alienação humana e, que igualmente propôs para ela um remédio.

Marx reconheceu o fenómeno da alienação — que se transformou no aspecto antropológico decisivo da sociedade industrial — com maior claridade do que qualquer dos seus



contemporâneos. Tal facto deveu-o, antes de mais, a uma crítica intensiva da teoria da alienação aparentemente abstracta e idealista de Hegel. Em segundo lugar, porém, Marx, a partir desta análise e crítica, chegou à sua própria conceptualização e sugeriu uma Utopia como meio de resolver concretamente o problema existencial da alienação humana. No entanto, semelhante conclusão teórica constituiu a grandeza pessoal e também a tragédia da posição de Marx. Além disso, a sua solução adquiriu a maior importância para a subsequente evolução da categoria de alienação, porque esta torna-se cada vez mais suspeita de ser apenas um conceito subjectivo, arbitrário, e até mesmo ideológico.

Tal suspeita acabou por concentrar-se sobretudo no acto de «anulação» («Aufhebung»), isto é, a ditadura do proletariado, a violência da luta de classes, a sociedade comunista — da qual Marx esperava a solução final do problema da alienação. Marx concebe o carácter total da «anulação» como necessariamente relacionado com a característica de totalidade do seu conceito de alienação. Só assim é possível eliminar inteiramente a alienação e realizar a total liberdade criativa do homem. Não obstante, o facto de a alienação do homem não só ter persistido, mas ainda de ter aparecido com intensidade nova e inesperada para o socialismo marxista, e de haver incentivado a aspiração por maior humanitarismo, humanidade e humanismo socialista, convida a reconsiderações básicas. Talvez a solução que Marx tão ardentemente desejou não tenha ido à raiz do fenómeno, ficando-se pela periferia — apesar ou possivelmente por causa do seu radicalismo. Parece-nos que o seu radicalismo não foi suficientemente radical (no sentido original do termo). Uma teoria radical da alienação não deve parar no envolvimento social do homem, mas tem de penetrar nas mais profundas dimensões antropológicas.

O necessário complemento correctivo do «humanismo real» de Marx não reside, por conseguinte, numa sociologia



positivista exagerada, a qual é incapaz de apreender antropologicamente o homem e ficando assim aquém da sociologia marxista, mas numa antropologia filosófica humanista, que inclui explicitamente o problema da alienação humana como parte integral da sua teorização vigorosa acerca do homem. Além disso, uma vez estabelecida esta nova e mais profunda reflexão sobre o ser e a natureza do homem, torna-se igualmente necessário encorajar o estudo das condições concretas, criadas pelo próprio homem moderno, que comprometem o seu ser e tendem a aliená-lo das suas obras e do mundo externo, dos outros homens e de si mesmo. Quer isto dizer que, hoje em dia, já não existe um humanismo poderoso sem uma séria apreciação da categoria de alienação. Mais importante ainda é a necessidade do cristianismo para uma clarificação, inclusão e domínio do fenómeno da alienação, que — como observou Erich Thier — já se tornou parte do «vocabulário europeu»¹. Por fim, devemos acrescentar a observação comum de que o fenómeno do «homem alienado» já não se restringe aos países capitalistas altamente industrializados e aos países socialistas do mundo ocidental que se estende de San Francisco a Vladivostoque, mas chega realmente tão longe como o impacto da moderna civilização técnica no mundo não-ocidental. Durante a segunda metade do séc. XX, o homem alienado já não é um problema — digamos — «europeu», ou «ocidental», ou «capitalista», ou «socialista», mas um problema global, universalmente humano. Por consequência, deve analisar-se com a maior compreensão possível e sem preconceitos ideológicos.

Tudo isto não implica de modo nenhum que a categoria marxiana de «alienação» tenha perdido a sua validade. Mas, significa que o discernimento genuíno de Marx é dema-

¹ Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), p. 4.



siado periférico e não oferece uma explicação final. Encontra-se antes sujeito às mesmas mudanças e modificações que todos os fenómenos sociais, hoje. Helmuth Plessner caracterizou este facto recentemente, ao dizer que a alienação diz hoje respeito às peculiaridades da sociedade moderna «que ela tem adquirido na oposição à sua proletarização e contra a luta de classes; a saber, o seu alto grau de organização e a sua compartimentalização racional para a finalidade de um sistema com funcionamento regular. Com a figura de retórica «homem alienado», caracteriza-se... o indivíduo singular no papel social que lhe é atribuído por um mundo administrado. O homem tornou-se o suporte de funções»². Deste modo, o homem alienado transforma-se igualmente no homem «extrodirigido» (*outer-directed* — David Riesman), categoria que, sobretudo na sua versão existencial, parece participar, com a categoria marxista de alienação, só do nome. De facto, Marx aplicou também a alienação ao ser humano concreto, individual. Contudo, ele define precisamente a individualidade como ser genérico («*Gattungswesen*»). Embora incidindo directamente sobre o indivíduo, a alienação constituía para ele um processo e um fenómeno no interior do homem enquanto ser genérico, ou seja, no interior da sociedade humana como totalidade. Oposta a esta concepção, é a teoria existencialista da alienação com a qual, por meio da acentuação não só da individualidade, mas também da unicidade e singularidade de cada existência individual, toda a forma de socialização humana («*menschliche Vergesellschaftung*») é, em princípio, incomensurável.

Enquanto Marx reconheceu sobretudo a causa da alienação no grau demasiado baixo de socialização humana e, por conseguinte, esperava a salvação do «homem sociali-

² Helmuth Plessner, *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (Göttingen, 1960), p. 12.



zado» do futuro, a noção existencial de alienação considera um homem totalmente socializado como equivalente à perda integral da natureza do homem. Em virtude da possibilidade de semelhante transformação no extremo oposto, afirmamos como Helmuth Plessner³ que o apelo do Existencialismo para buscar a liberdade e a individualidade internamente tem o mesmo impacto sobre o processo do homem em vias de se tornar simples coisa externamente alienada («*Verdinglichung*») que a escatologia marxista, a qual situa a auto-realização humana no fim da pré-história, ou afirma categoricamente que não haverá alienação no sistema socialista.

Em ambos os casos, o homem concreto, o homem de hoje, que sofre e espera, parece miseramente irrealista e deslocado, na sua humanidade inteiramente despretensiosa. Ora, nós preocupamo-nos precisamente com o homem concreto, inserido no género humano. Por causa dele, devemos conservar firmemente a categoria de alienação, mas uma categoria desideologizada, que consiga fazer avançar a nossa busca de uma ordem sócio-política à *la taille de l'homme*.

Com este fim, propomo-nos, na II Parte, analisar os conceitos históricos de alienação e, na III Parte, apresentar um possível ponto de vista cristão contemporâneo.

II

Onde quer que hoje predomine a busca de uma compreensão do homem e a tentativa de iluminação da condição humana, impõe-se-nos uma análise perfeita da noção da alienação, como categoria-chave. Tal categoria não é simplesmente uma noção mais ou menos esotérica, mas surge como «uma categoria real indispensável à descrição da rea-

³ *Ibid.*, p. 20.



lidade social e das condições contemporâneas»⁴. A categoria, por conseguinte, não denota nem um espaço imaginário de pura interioridade, nem se relaciona a um mundo de exterioridade maciça, vazio de objectos, onde se torne incompreensível. O interior e o exterior não podem separar-se um do outro, se o homem — como era evidente para os fundadores do conceito de alienação — houver de considerar-se idêntico com o «mundo» e com a «vida» do homem (esta última apontando novamente para uma interioridade central). No famoso prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel diz que a força do Espírito é apenas tão grande como o seu desdobramento. Visto que o Espírito se desdobra na sua manifestação exterior, este processo real oferece já a possibilidade e até mesmo a realidade da alienação.

Além disso, a alienação não se refere a uma forma específica do Espírito subjectivo ou objectivo, ao Estado, à religião ou à economia. A possibilidade da alienação está antes presente onde quer que o homem, de modo activo ou passivo, se relaciona com o mundo circunjacente e objectivo, a fim de encontrar a identidade consigo mesmo na sua diferença em relação ao mundo. Os modernos antropólogos da cultura explicam como este processo imperativo de contínua auto-identificação se encontra radicado na natureza real do homem. Diferentemente do animal, com a sua fixação num ambiente determinado e biológico no qual mergulha e se confunde com a Natureza uniforme, o homem tem de reconquistar a sua harmonia e natureza original em cada momento da existência, sem jamais a atingir de modo completo. O homem faz isso, rodeando a sua espécie com um meio artificial e de criação humana que se torna para ele como que uma «segunda natureza», a acrescentar à sua

⁴ Cf. Arnold Gehlen, «Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XL/3 (1952), p. 338.



natureza original organicamente equipada. É principalmente esta relação variável com um ambiente concreto que faz do homem o que ele realmente é; a saber, um ser aberto, universal, histórico, mas também periclitante, que pode vir a perder-se no curso da sua auto-realização, isto é, tornar-se alienado — processo totalmente impensável na natureza orgânica. O animal é sempre o que é. Por conseguinte, não pode alienar-se. O homem, pelo contrário, pode alienar-se a si mesmo porque possui consciência e consciência de si, confirmando o seu ser só através da auto-comunicação aos outros seres humanos, descobrindo assim a sua identidade.

Trata-se, aqui, de uma percepção do ponto de vista da filosofia transcendental. No entanto, na sua forma absoluta, tornou-se decisiva tanto para o Idealismo alemão, como para os inícios da moderna teoria da alienação.

Se à segunda natureza do homem chamármos «cultura», terá de reconhecer-se que a alienação do homem se relaciona essencialmente com a «civilização». E, visto que a civilização constitui um fenómeno social, a alienação diz também respeito, em última análise, à sociologia do homem. No mundo inteiramente inorgânico e artificial da cultura e civilização, da comunidade e vida social, descrevemos a alienação como uma situação eminentemente social. Rousseau foi o primeiro a exprimir a sua importância⁵.

A sua crítica da cultura e da sociedade contém dois pontos relevantes para a categoria de alienação. Primeiro, a cultura é um sistema de modelos comportamentais, que pretendem vincular-se com atitudes humanas. O homem que pôs a sua vida sob a coerção de modelos e padrões comportamentais deixou, porém, de ser ele próprio. Vive uma

⁵ Cf. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); também Hans Barth, «Die Idee der Selbstentfremdung bei Rousseau», in *Wahrheit und Ideologie* (Zürich: Rentsch, 1961), e Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied: Luchterhand, 1960).



vida que não é decidida por ele, mas determinada do exterior. Por consequência, a alienação torna-se sinónimo de heteronomia, ainda quando a vida humana que determina o meio cultural e social surge como produto feito pelo homem. A alienação só pode, pois, ser superada pela identificação das leis exteriores que confrontam o homem com as leis naturais da razão. A realidade tem de tornar-se racional. A resposta de Rousseau ao problema da alienação não é o mito do eterno retorno, mas o mito da revolução, antecipando assim um tema essencial do marxismo. Uma vez que a consciência é sempre determinada pela existência social e não vice-versa, esta existência deve tornar-se racional. Só assim é que o axioma do materialismo histórico pode significar a determinação da razão através da própria razão ⁶.

Segundo, o homem que vive no estado original da natureza é um ser de integridade. O ser e a aparência coincidem na sua existência. O homem encontra-se reconciliado consigo próprio. Por outro lado, o homem social perdeu a sua harmonia original. Está sempre alienado. Existe um fosso entre aquilo que o indivíduo é e aquilo que parece ser. Assim, a rotura constitui um sintoma da miséria e do sofrimento físico e mental da época contemporânea.

O profundo pessimismo de Rousseau revela um novo sentimento vital diametralmente oposto ao optimismo do progresso do começo do séc. XVIII. Trata-se de uma consciência muito sombria e infeliz que já não coloca a confirmação no Tempo, conseguindo assim entender a sua própria época só antiteticamente como uma época de declínio, confusão e absoluta depravação. Aqui vem radicar uma nova compreensão da história, que ulteriormente influenciou o humanismo alemão clássico de Lessing, Herder e Schiller.

⁶ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: Humanities Press, 1941), p. 319: «A razão, quando determinada pelas condições sociais racionais, é determinada por si mesma».



O sentimento peculiar desta época permanece como o gotejar oculto do entusiasmo caloroso com que os melhores espíritos saudaram os acontecimentos epocais da Revolução Francesa. À semelhança de um negativo fotográfico, a percepção infalível de corrupção e de alienação acompanha a exigência cada vez mais apaixonada de uma «realização» e «reintegração» final do homem. E tais exigências entendiam-se em primeiro lugar em termos de realização da liberdade humana.

Na noção de Fichte da liberdade perdida e reconquistada, reconhece-se, embora em forma abstracta, o conceito nuclear da moderna teoria da alienação, que, apesar do seu carácter inteiramente idealista, está na base das teorias naturalistas de Marx e Freud. Ambos se preocupam acima de tudo com libertar o homem do determinismo das forças cegas, que a produtividade do homem originou e objectivou. Que estas forças actuem com o vigor e a eficácia das leis da natureza nas condições económicas actuais ou nos impulsos do inconsciente, torna-se uma questão subordinada. O que permanece decisivo é a ideia de que o homem só pode tornar-se senhor de si mesmo quando racionalizar as infra-estruturas económicas ou psicológicas que o determinam. Qualquer outra forma de liberdade é ilusória. O domínio do ser pela consciência está errado. Deve eliminar-se antes de poder emergir a verdadeira relação. A afinidade original entre a fórmula de Fichte da liberdade perdida e as definições de Marx e Freud da liberdade como necessidade consciente não é alterada pelo ponto de partida naturalista e materialista dos dois últimos, porque em ambos os casos a tese materialista só pode tornar-se verdadeira na sua negação. Os rótulos habituais de «idealismo» e «materialismo» tornam-se irrelevantes em virtude do «idealismo substancial» que afirma que a idealidade manifesta no interior do homem pode exteriorizar-se como subjectividade directa.

Hegel, como Schelling, atribuiu aos desenvolvimentos abstractos maior concreticidade. O Espírito em Hegel pro-



duz a sua exterioridade só a partir de e contra a sua interioridade, de maneira a anular a antítese dialéctica e a restabelecer outra vez a exterioridade na nova identidade, movimento que ele definiu como «identidade da identidade e não-identidade». Este processo dá-se numa multidão de negações e rearranjos concretos, que testificam uma estrutura histórica de inaudita riqueza. Realizou-se aqui a transição do «espírito subjectivo» para o «espírito objectivo»⁷.

Depois de Descartes, o pensamento desviou-se progressivamente de um mundo objectivo para um mundo subjectivo. A negação de Hume do princípio de causalidade e o realce da crítica de Kant ajudaram a isolar a consciência do mundo. Pelo contrário, o sistema de Hegel procurou libertar o «espírito subjectivo» do formalismo vazio e reconduzi-lo da mera certeza de si ao mundo objectivo. Quis forçar o homem a separar-se de si, a «alienar-se», a fim de se reconquistar.

A *Fenomenologia* de Hegel contém a ideia central de um processo dialéctico em que a alienação constitui o movimento negativo. É o negativo da posição, no entanto, não se trata de um negativo absoluto, porque na negação do negativo se anula e preserva numa síntese superior. A alienação torna-se assim o motor, a pulsação viva da época poderosa do Espírito.

Embora Marx, nos manuscritos parisienses, se baseie directamente na *Fenomenologia*, o seu ponto de partida é inteiramente diferente, caracterizado pela destruição do Espírito absoluto e pela modificação concomitante da filosofia especulativa em antropologia filosófica. A tendência primordial desta nova direcção, que culmina na crítica da religião de Feuerbach, é o regresso crítico ao homem enquanto tal. O objectivo autêntico torna-se o estabelecimento de um «humanismo real».

⁷ Cf. Wilhelm Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit* (Stuttgart: Klett, 1962).



Nos *Manuscritos económicos e filosóficos*, 1844, Marx discute criticamente o conceito especulativo de alienação de Hegel, do ponto de vista do humanismo real. Crítica sobretudo a «espiritualidade» que reduz o homem concreto a uma consciência de si abstracta. Que dizer acerca da esfera que se alienou do homem, o Estado, a riqueza, etc.?

Trata-se precisamente do pensamento abstracto do qual os objectos se encontram alienados e que eles confrontam com a sua pretensa realidade. O filósofo — também ele uma forma abstracta do homem alienado — estabelece-se a si mesmo como a medida do mundo alienado⁸.

A fim de se identificar a «alienação», tem de pressupor-se a realidade não-alienada e verdadeira, só em relação à qual é que é possível avaliar a queda e a perda. Para Marx, tal medida não é o ego e o «Si mesmo» — o homem abstracto —, mas, sim, o

homem real, corpóreo, com os pés bem firmes na terra, inalando e exalando todas as forças da natureza.

⁸ Marx, *Manuscritos Económicos e Filosóficos, 1844*, em *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 202. Para o conceito de alienação de Marx, consultar sobretudo: J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx* (Paris: Seuil, 1956); Karl Löwith, «Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx», *Social Research*, XXI (1954); G. Luckács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlim, 1923), e *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (Berlim, 1954); Herbert Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlage des historischen Materialismus. Interpretation der unveröffentlichten Manuskripte von Marx», *Die Geschichte (Internationale Revue für Sozialismus und Politik)*, IX (1932); Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch; Zeitkritik und Gesellschaftsphilosophie des jungen Marx* (Basel, 1953); Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961).



A consciência de si é apenas uma qualidade da natureza do homem e não o inverso, como o pensamento especulativo procura defender. Semelhante erro origina pesadas consequências para o conceito de alienação.

Não é que o ser humano se objective a si mesmo de modo inumano, em oposição a si próprio, mas porque se objectiva a si mesmo na distinção e na oposição ao pensamento abstracto, que constitui a alienação tal como ela existe e como deve ser transcendida⁹.

A força crítica de Marx dirige-se assim, em primeiro lugar, contra a relação entre objectividade e alienação, como ele pensara que Hegel a vira.

A objectividade enquanto tal considera-se como uma relação alienada do homem que não corresponde à essência humana, à consciência de si. A reapropriação da essência objectiva do homem, que foi produzida como algo estranho e sob a determinação da alienação, significa não só a abolição da alienação, mas também da objectividade, quer dizer, o homem é olhado como um ser não-objectivo, espiritualista¹⁰.

A confusão fundamental entre alienação (*Entfremdung*) e objectividade (*Gegenständlichkeit*) tem amplas consequências para a apropriação de um ser humano alienado.

Já vimos que a apropriação do ser objectivo alienado ou a abolição da objectividade sob a forma de alienação — que deve prosseguir-se da alteridade indiferente até à alienação antagónica real — significa ao

⁹ *Escritos de Juventude*, p. 202.

¹⁰ *Ibid.*, p. 205.



mesmo tempo ou até em primeiro lugar, para Hegel, a eliminação da objectividade, porque não é o carácter determinado do objecto, mas o seu carácter objectivo que constitui, para a consciência de si, o escândalo da alienação. O objecto é, portanto, negativo, algo que a si mesmo se abole, uma nulidade ¹¹.

Marx reprova a Hegel o não ter abordado com suficiente seriedade a alienação real; o ser culpado de um «idealismo acrítico», que facilmente se pode transformar em «positivismo acrítico», capaz de vindicar a vida alienada real no momento preciso em que julga que ela foi dominada no plano intelectual. Porque quando o homem autoconsciente reconhece a existência geral do seu mundo como alienação de si, quando ele a anula e «pretende estar em si no seu ser outro enquanto tal» ¹², afirma a vida real na sua forma alienada, diminuindo-a como seu verdadeiro ser.

A razão encontra-se em si na ausência de razão enquanto tal. O homem, que reconheceu levar no direito, na política, etc., uma vida alienada, vive a sua verdadeira vida humana nesta vida alienada como tal... Na realidade, porém, persistem o direito privado, a moral, a família, a sociedade civil, o Estado, etc.; tornaram-se apenas «momentos», modos de existência do homem, que não possuem validade isoladamente, mas se dissolvem e engendram de modo recíproco. São «momentos» do movimento ¹³.

Marx não é apenas a favor da simples anulação das formas institucionais alienadas, mas da liquidação do ser

¹¹ *Ibid.*, p. 209.

¹² *Ibid.*, p. 210.

¹³ *Ibid.*, p. 211.



alienado, da objectividade alienada. A diferença insignificante de matiz entre «anulação» e «liquidação» mostra claramente a diferença entre uma apreciação do mundo de orientação contemplativa e a ideologia revolucionária prática de Marx. Quando Marx fala de alienação (no duplo termo de *Entäusserung* e *Entfremdung*), indica não só uma negação no sentido de oposição lógica, mas o tombar numa esfera de perversidade, ruína e depravação.

Existe em tudo isto uma corrente subterrânea estranha ao idealismo e também a variedade invertida de Feuerbach, que já aparece na crítica da cultura dos clássicos alemães. Fichte fala da sua época como a época da pecaminosidade consumada. Mas, enquanto Lessing, Herder e Schiller eram inteiramente cépticos quanto à abolição final da alienação contemporânea, e se refugiaram em construções históricas esquemáticas, Marx mostrou-se inteiramente confiante na iminente irrupção de um novo eón — irrupção, além disso, que seria exclusivamente o feito da humanidade. A nova idade seria determinada, não pela lei da alienação e do caos, mas apenas pelos factores de totalidade, integridade e harmonia universal. Marx associou evidentemente o conceito hegeliano de alienação, lógico e completo no plano conceptual e definido sem qualquer equívoco, com um período histórico preciso que, no pleno sentido da palavra, ainda nem sequer se tinha tornado «história». Marx chamou-lhe pré-história da formação do homem. Mas, para ele, também a pré-história humana estava marcada pelo ritmo das leis internas da alienação, pela negação da negação.

Ao conceber a negação da negação, segundo a relação positiva que lhe é inerente, como o verdadeiro e único positivo, e segundo a relação negativa, que nela reside, como o único verdadeiro acto e como o acto auto-confirmativo de todo o ser, Hegel descobriu apenas a expressão abstracta, lógica, especulativa do processo histórico, que não é ainda a história real do homem



enquanto sujeito pressuposto, mas só a história do acto de criação, da génese do homem¹⁴.

A realização mais habilidosa de Marx foi talvez definir o acto inteiramente negativo através do qual o homem, durante o curso até agora existente da história, se conseguiu confirmar como homem, a saber, o trabalho, a lida, a actividade. No entanto, mesmo nesta proeza, foi capaz de se referir directamente à *Fenomenologia* de Hegel.

O grande mérito da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final — a dialéctica da negatividade enquanto princípio motor e criador — reside, em primeiro lugar, no facto de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objectivação como perda do objecto, como alienação e como abolição da alienação; e no facto de ainda apreender a natureza do trabalho e conceber o homem objectivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado no seu próprio trabalho¹⁵.

Em última análise, é o trabalho, e sobretudo a moderna forma de trabalho assalariado, que se tornou a base da total alienação do homem moderno. É a própria natureza intrínseca do trabalho que constitui e determina tal facto. O produto do trabalho confronta o homem como ser estranho e como poder independente. Por outras palavras, a realização do trabalho surge como a irrealidade do trabalhador assalariado, como perda do objecto e como escravidão ao objecto. Por conseguinte, se o homem houver de libertar-se em relação aos seus produtos objectivos e se a alienação tiver que ser superada, a causa e a origem propriamente dita de todo o tipo de alienação humana, a saber, o trabalho,

¹⁴ *Ibid.*, p. 200.

¹⁵ *Ibid.*, p. 204.



tem de eliminar-se e integrar-se numa nova forma positiva de auto-actividade humana, em que já não haja espaço para qualquer tipo de negatividade. O trabalho alienado pode eliminar-se, porque constitui apenas uma relatividade, uma condição historicamente limitada da existência humana. O trabalho alienado não deve considerar-se como parte essencial da natureza humana. Por mais diferentes que sejam Hegel e Marx nas suas últimas intenções espirituais, o seu pensamento sofreu o desafio da mesma realidade contraditória e antagónica de uma sociedade capitalista incipiente. Todavia, de acordo com os seus propósitos mais íntimos, eles responderam a este repto de modo diverso: Hegel, com a gnose filosófica do saber absoluto e com o misticismo racional; Marx, com a Utopia de um mundo sarado e íntegro, onde o mito original de uma vida feliz e paradisíaca continua a ressoar.

III

Terá realmente a crise da alienação encontrado, para nós, o seu foco no trabalho?

Sem dúvida, durante os dois últimos séculos, o pensamento ocidental de orientação filosófica e, mais tarde, também o pensamento de orientação social, tornou-se cada vez mais reflexivo e diferenciado na busca de uma compreensão do fenómeno da alienação. Marx viu igualmente chegado o momento para fazer algo de concreto acerca da sua solução.

Contudo, parece que a teoria e a prática, ao tornarem-se mais integradas, tornam-se também mais ambivalentes. É possível observar duas frentes extremas. Uma, mais antiga e tradicional, que habitualmente se identifica com o sentimento religioso e com as especulações filosóficas, prefere resolver os problemas considerando a alienação acima de tudo, se é que não exclusivamente, como relacionada à interioridade, e até mesmo ao pecado e ao pecado



original. O homem deve voltar-se para uma penosa purificação interior. Todas as energias se concentram neste processo com paciência, humildade e perseverança. O mundo e a humanidade e os produtos da criatividade humana figuram apenas como objecto de preocupação indirecta. Teologicamente falando, precisa-se dos conceitos e da eficácia da «alma» e da «graça» para a reintegração do homem, para o amor, a paz e a reconquista da verdadeira liberdade. A libertação do homem jamais deve ser obra de maldição e violência. O destino da humanidade constitui antes um longo processo de transformação individual e de iluminação colectiva. Na realidade, todos sabem que esta tem sido a sabedoria religiosa e filosófica do Oriente e do Ocidente através dos séculos. E o cristianismo, de modo particular, tentou institucionalizar a reforma da interioridade e a prática do amor. Os filósofos na tradição ocidental, de Sócrates a Kant, fizeram também progressos, embora muitas vezes devagar e com dificuldades, no sentido de fornecer fundamentos éticos à vida social. O cristianismo, o humanismo e o socialismo participaram neste momento ético. No entanto, parece que a concentração predominante na interioridade do problema não será suficiente para resolver o problema.

A outra abordagem, mais recente e revolucionária, constitui um apelo extremo à exterioridade, à eliminação da alienação. Deve superar-se a objectividade, a fim de se transformar e libertar o homem. O desenvolvimento de formas concretas de alienação humana impõe ao homem esta alternativa. A simples concentração no melhoramento dos homens por meios espirituais chega demasiado tarde em virtude da agitação das massas humanas e dos terríveis produtos da sua alienação. A partir das originais alienações interiores do homem em relação a Deus, a si mesmo e aos outros homens, a ênfase incidiu sobre as formas sociais e económicas externas de alienação. Enquanto as primeiras parecem elusivas e esquivas, as últimas submetem-se à manipulação prática. Assim Marx, que percorrera



a gama das alienações, concentrou finalmente a sua atenção na esfera da economia. Não obstante, é evidente que nem sequer a concepção de Marx se pode equiparar a uma simples «materialização» do conceito de alienação, como se o homem fosse apenas movido pela ambição de coisas materiais. Pelo contrário, Marx quis libertar o homem dos grilhões dos determinismos económicos cegos ¹⁶. Deste modo, a deslocação que Marx fez da ocorrência abstracta filosófico-pessoal, tal como se concebia tradicionalmente a alienação, para o reino periférico à pessoa da produção material, contribuiu sem dúvida para a nossa mais diferenciada compreensão e intensificou a nossa apreciação da dimensão antropológica e do papel-chave do trabalho. Contudo, na estipulação profética de que a alienação se deve eliminar exclusivamente através do ateísmo, da luta de classes, da ditadura e de medidas revolucionárias na economia política, é que reside a tragédia unilateral indiferenciada da utopia marxista.

Como reconciliar as duas concepções extremas em vista da manifesta urgência de resolver a alienação sobre a Terra sem violência? Uma breve referência a dois fenómenos actuais ajudar-nos-á a descobrir a possível direcção da comum acção cristã, humanista e socialista.

O trabalho e a actividade alienados são hoje um factor mais gigantesco, tanto nos chamados países capitalistas como nos socialistas, do que teria sido possível prever na época de Marx. Em nenhuma parte a dita realização do socialismo cumpriu a sua promessa, isto é, a eliminação da alienação e a efectuação da liberdade do homem. O aumento em número dos trabalhadores assalariados e

¹⁶ Cf. L. Landgrebe, «Hegel und Marx», *Marxismusstudien*, I, (1954), pp. 39-53; Landgrebe, «Das Problem der Dialektik», *ibid.*, III, (1960), pp. 1-65; e J. Habermas, «Eine Philosophische Diskussion um Marx», *Philosophische Rundschau*, V, pp. 165-235.



as mudanças qualitativas operadas através das revoluções científicas e do enorme crescimento da produtividade intensificaram em toda a parte a alienação. As mudanças de uma estrutura agrária para uma estrutura industrial incipiente e, em seguida, para uma estrutura industrial avançada e, recentemente, para uma estrutura atômica, foram acompanhadas por uma alienação progressiva, em todos os tipos de economia política. A tendência foi claramente para uma alienação antropológica das mais vastas dimensões. De maneira simples, o homem moderno alienado pode atribuir a sua condição alienada à vida económica e social desencadeada pela produção industrial, automação, consumo e sociedade atômica, mais do que à polarização de ricos e pobres, ainda decisiva para Hegel e Marx. Assim, a criatividade do homem sofreu não só uma alienação espiritual no auge das suas realizações colossais, não só uma alienação económica na época de abundância e produtividade, mas além disso, e mais recentemente, uma alienação antropológica, existencial. Qual é o sentido último do homem, da sua vida, do seu trabalho?

Antes do salto contemporâneo para o reino do tempo livre, o trabalho tornara-se cada vez mais o reino da necessidade. Com o lazer, surgiu uma nova oportunidade de realização da eterna aspiração do homem, a possibilidade de um ser criativo não-alienado. No entanto, para muitíssimos, o resultado foi a alienação do tempo livre. O homem pode, mais do que nunca, libertar-se do trabalho (e, assim, da alienação). Contudo, numa sociedade de consumo, divertimento e bem-estar, o tempo livre alienado, análogo ao trabalho alienado, torna-se o problema antropológico. Para que fim, então, tem o homem o lazer?

O humanismo prático do cristianismo pode vir ao encontro do humanismo do neo-socialismo responsável, através da comum preocupação pela humanização do homem, do trabalho e do mundo. Não pode haver solução final para a história neste mundo. O cristão concentra-se antes com



esperança escatológica, na fase imediata da história humana que está à mão, a qual se desdobra simplesmente num trabalho de amor e na superação das expressões concretas da alienação hoje, em vez de acrescentar posteriores manifestações de alienação.

A projecção persiste como uma das consequências directas da alienação. Hipostasiar um inimigo exterior que é preciso destruir — seja ele o capitalista, o judeu, o socialista, o homem religioso, o negro, o comunista, etc. — não é acabar com a alienação, mas acelerar a sua fatalidade. Em seu lugar e em vez da utopia a um preço inumano e da prognosticação idealista espiritualmente justificada, poderiam reduzir-se concretamente muitas dimensões económicas e antropológicas da alienação. Isto é óbvio no que respeita à linha da cor, à pobreza, à escravidão, à ausência de ocupação, à motivação no trabalho, à terapia de ocupação, ao preconceito racial, à guerra, à programação do tempo livre, às liberdades institucionais, aos direitos humanos inalienáveis, à codeterminação nos processos de decisão, ao trabalho em equipa e outras coisas semelhantes — para só nomear umas quantas possibilidades ¹⁷.

Um católico pode hoje adquirir um genuíno interesse pelo Humanismo e Socialismo, precisamente porque eles poderiam em conjunto tentar responder às questões até agora postas. Marx partiu da alienação religiosa e chegou, através da alienação política e social, à alienação económica, que considerou como a raiz de toda a alienação humana.

¹⁷ Muitas mobilizações concretas dos recursos de sentido humano experimentaram-se com êxito, nos Estados Unidos. O desafio da teoria marxista-leninista não deveria, a este propósito, passar-se por alto. Cf. H. R. Schlette, *Sowjet-Humanismus* (Munique: Kösel, 1960); Leo Kofler, *Der Proletarisch Burger* (Viena: Europa-Verlag, 1964); como também Arnold Künzli, *Das entfremdete Paradies* (Viena: Europa-Verlag, 1963). As contribuições da África e da Ásia tornar-se-ão mais importantes à medida que o mundo se unificar.



O moderno pensamento cristão começa com os fenómenos concretos de alienação típicos de uma sociedade industrial avançada e incipientemente atómica, reconhecendo neles uma expressão muito aguda da profunda frustração da criatividade do homem e da sua aspiração ao sentido e à vida comunitária, e avança por fim até à consciência autocrítica dos problemas postos pela alienação religiosa, como a forma básica da alienação humana per se. Contrariamente à crítica de Marx e à defesa de muitos cristãos, não limitamos a alienação religiosa à consciência interior teórica, mas estendêmo-la a um fenómeno de que os cristãos são responsáveis. Nenhuma religião institucionalizada possui em si a garantia contra a alienação do homem de Deus, de si mesmo, dos outros homens, do seu trabalho e dos seus produtos e do mundo. Por outras palavras, seria irrealista apontar simplesmente para a religião como a solução do problema. Parece-nos como especial dever declarar isto, porque sem este reconhecimento não pode haver compreensão da interdependência insolúvel entre alienação nas chamadas esferas profana e secular e as crises espirituais dentro das grandes religiões, incluindo o cristianismo. O cristianismo, desde o nascimento de Cristo, não foi espectador, mas actor responsável na história. Como cristãos, devemos exigir a Reforma no seio do cristianismo e da Igreja sempre que eles surjam como responsáveis da alienação do homem. A conexão entre alienação, idolatria e fanatismo nunca foi tão clara como hoje. Semelhantes aberrações são inteiramente possíveis dentro das fileiras cristãs, embora o genuíno pensamento cristão tenha sempre, juntamente com o «*mea culpa*», de admoestar contra o extremo oposto de deficiar a espontaneidade e a liberdade humanas. Numa palavra, onde quer que alguém se preocupe seriamente com a humanidade do homem, a solicitude de Deus acerca do homem não pode excluir-se e desprezar-se como irrelevante.

É esta solicitude pelo homem que, num mundo moderno e pluralista, une os cristãos a todos aqueles que, seja qual



for a sua *Weltanschauung*, se sentem movidos a humanizar o homem e a condição humana. Que o envolvimento dos cristãos tire a sua motivação da encarnação de Deus diz-lhes a eles respeito. A preocupação comum, e não as linhas de divisão, é o que importa.

Resta apenas uma pergunta: como poderão os cristãos reconhecer as suas próprias tarefas? Na grande e universal comunidade de vida e amor que chamamos Igreja, há sobretudo os leigos, dedicados à vida e testemunhas no mundo, que se sentem unidos a todos os que trabalham pela superação progressiva da alienação exterior. Os sacerdotes de Deus dedicam-se cada vez mais a ajudar a resolver a alienação interior. Com João XXIII, a divisão do trabalho intra-eclesial entrou numa nova fase de experimentação, rasgando novas perspectivas para uma época de esperança imanente ao mundo. Para colmatar o fosso entre as duas posições extremas antes discutidas, o povo da Igreja pode ser de muita ajuda, porque no Caminho da Grande Reconciliação vemos que as instituições têm de modificar-se e as almas devem sarar-se; duas tarefas que não podem levar-se a cabo uma a expensas da outra ou confundir-se estruturalmente, mas, sim empreender-se ao mesmo tempo. Por conseguinte, advogamos que o início de uma reconciliação de polaridade tradicional se reconheça como a base mais exequível para conciliar a antítese fundamental entre a matéria e o espírito. Assim, é possível prosseguir na resolução do problema central moderno do trabalho.



O FENÓMENO DA TECNOLOGIA: LIBERTAÇÃO OU ALIENAÇÃO DO HOMEM? ¹

MATHILDE NIEL

Mathilde Niel dedicou-se, nos últimos anos, à crítica dos costumes e das instituições sociais da sociedade alienada. Em conexão com esta investigação, ensinou regularmente na Sorbonne e publicou numerosos escritos, entre os quais se encontram *A Psicanálise humanista de Erich Fromm*, *O Fracasso do Amor*, *Declínio microfísico e metafísico*, e *Boris Pasternak em busca de um Humanismo aberto*. Nascida em 1915, teve de interromper os estudos superiores por causa da sua actividade no movimento da Resistência Francesa, durante a II Guerra Mundial. Em colaboração com André Niel, retomou a investigação depois da guerra e analisou os processos da consciência criativa e da consciência alienada.

O problema que pretendo discutir é, sem dúvida, o mais sério que se oferece ao homem moderno. *Que vai ser do indivíduo numa civilização tecnológica?* Após um período de crise, iremos transformar-nos em robots ou alcançaremos a liberdade?

Ninguém duvida de que o fenómeno da tecnologia domina a nossa época. Até ao séc. XIX, as técnicas evoluíram muito devagar: a sua transformação dificilmente era perceptível no decurso da vida de um indivíduo. Hoje em dia, o desenvolvimento tecnológico acelerou-se e invade não só a vida de trabalho, mas também a vida familiar e o tempo

¹ Conferência dada na Sorbonne em Novembro 24, 1962.



livre; dele dependem a guerra e a paz; transforma o nosso ambiente natural e as nossas condições de vida. Além disso, apossa-se das nossas almas reais: as técnicas actuais — como a publicidade e a propaganda — manipulam e condicionam o espírito humano.

Há quem se alegre com a influência da tecnologia na vida do indivíduo; esperam que a salvação humana derive do progresso tecnológico. Outros alarmam-se e vêem neste progresso a servidão final da humanidade. Em quem acreditaremos? *Será a tecnologia um factor de alienação ou de libertação do indivíduo? Constituirá ela uma influência humanizadora ou desumanizadora?* Tal é, na sua forma mais simples, a pergunta a que procurarei responder.

Homem liberto e Homem alienado

Que haverá exactamente a compreender por *homem liberto* e *homem alienado*? Poderia dizer-se que o homem liberto é o homem generoso e desinteressado; é igualmente um homem criativo, que consegue exprimir a sua personalidade e os seus talentos numa acção criadora sem constrangimento, quer no trabalho manual, intelectual ou artístico, quer nas relações e na amizade com os outros homens. O homem livre é aquele que se sente ao mesmo tempo ele mesmo e em harmonia com os outros homens. É um indivíduo sem ídolos, dogmas, preconceitos ou ideias *a priori*. É tolerante, inspirado por um profundo sentido de justiça e igualdade, e consciente de si próprio como ser ao mesmo tempo *individual* e *homem universal*.

O homem alienado, pelo contrário, nunca consegue ser ele mesmo ou viver num estado de síntese criadora com os outros seres ou coisas. Não vive no presente, cuja riqueza é incapaz de apreciar; interessa-se apenas pelo futuro, que o arrasta para a busca de qualquer tipo de absoluto, ou pelo desejo de se conformar a um modelo ou ideal. O homem alienado não pensa ou age por si mesmo; refere-se sempre



a algo ou a alguém fora de si mesmo, à tradição, a um credo, a uma ideologia, a um ser transcendente ou a um superior. Não sabe como viver ou no diálogo com outros, ou na paz interior; precisa sempre de alguém para venerar ou servir, odiar ou combater. Gasta a sua vida a *prosseguir* alguma coisa, quer um *fim material* que se transformou em *absoluto* (desejo de riqueza, conforto, os símbolos do prestígio), quer um *fim espiritual*, igualmente transformado em absoluto, que o leva a desdenhar a vida e o mundo. Por vezes, julga ter atingido o bem absoluto e, então, alegra-se e enche-se de exaltação; noutras alturas, sente-se frustrado e, assim, miserável e deprimido. A sua vida passa-se no desejo, na esperança, no desespero, na veneração e no desprezo. O homem alienado é tenso, cheio de mecanismos de defesa, violento; é mesquinho, intolerante e autoritário; é o homem impulsivo. Mas é igualmente o homem pusilânime, que teme a autoridade, que tem medo de não pensar e agir como os demais; é cobarde, timorato, conformista; o *homem gregário*.

O homem liberto, generoso e criativo, não é utópico, nem é um modelo abstracto a seguir; *está em nós*. Sem este homem criativo, jamais teriam existido as ciências, as artes, os actos de solidariedade, a tolerância ou o progresso social. Jamais teriam existido famílias unidas ou amigos fiéis. Mas, infelizmente, temos de admitir que, tanto no indivíduo como na sociedade, as forças de libertação embateram sempre nas forças de alienação e que estas quase sempre triunfaram. No tempo actual, as forças de desumanização são tão fortes que o indivíduo e todo o género humano se encontram em perigo. Ao mesmo tempo, porém, o número de pessoas que se educam, que lêem bons livros e escutam bons discos, está a aumentar, intensificando-se também a solidariedade humana; ao lado do desprezo pelo homem, existe igualmente o respeito do homem. Temos de reflectir se o desenvolvimento da tecnologia se irá empreender com respeito ou com desprezo pelo homem.



A Tecnologia como Factor de Humanização

É impossível negar que o desenvolvimento da tecnologia possibilitou uma melhoria no padrão de vida de grande número de homens, o alívio de muito sofrimento físico, a libertação do homem de tarefas incómodas e a prolongação da vida humana. O homem que sofre da fome, do frio ou da dor não pode ser ele mesmo. Assim, deste ponto de vista, a tecnologia foi um agente de libertação.

Muitos economistas pretendem que a tecnologia desperta a inteligência e estimula a iniciativa e a criatividade. Esta é a concepção dos economistas franceses Jean Fourastié e Louis Armand. Pensam que o mundo moderno exige espíritos criativos capazes de inventar e melhorar as máquinas e a organização. A fim de lidar com e reparar o número cada vez maior de máquinas delicadas e complexas, necessitam-se trabalhadores que tenham uma inteligência pronta e que sejam peritos no campo da sua especialidade.

«O limite ideal para o qual tende a nova organização do trabalho é aquele em que o trabalho se limitará a um único tipo de acção: a iniciativa» — escreve Fourastié ².

Os supramencionados economistas pensam até que os trabalhadores serão progressivamente transferidos do sector agrícola e do sector tecnicamente avançado e industrial da economia (os sectores primário e secundário) para o sector terciário de serviços mais individualizados. Por exemplo, a automação requererá poucos trabalhadores e técnicos, ao passo que a procura de cabeleireiros, trabalhadores de lavandaria, pintores, reparadores, dentistas, médicos, professores, empregados da banca e dos seguros e funcionários públicos aumentará ainda mais. Porque a procura de bens

² Jean Fourastié, *Le Grand espoir du XX^e siècle* (Paris: PUF), p. 184.



de consumo não pode aumentar indefinidamente, depressa se atingirá um ponto de saturação e as pessoas diminuirão relativamente na procura de géneros alimentícios e electrodomésticos, e intensificarão a procura de objectos como pinturas, discos, mobília e obras de arte. Graças à natureza do trabalho no sector terciário e à universal difusão da cultura, o homem conseguirá desenvolver-se integralmente como indivíduo; pelo menos, é isto o que o futuro parece prometer.

Além do mais, o desenvolvimento da tecnologia deveria permitir uma redução considerável nas horas de trabalho e uma extensão do tempo de lazer em que cada indivíduo pudesse exercer a sua actividade preferida, quer passar o tempo em casa, fazer jardinagem, pintar, ler, quer ouvir música. O emprego cultural do lazer é certamente fomentado pela crescente difusão de bons discos e livros a preços módicos.

Mas, acima de tudo, a tecnologia deveria contribuir para tornar mais amistosas as relações sociais e induzir à justiça e à igualdade sociais. O conforto está a democratizar-se; o vestuário e a habitação torna-se cada vez mais semelhante; os ricos e os pobres usam as mesmas estradas, vão para os mesmos lugares nas férias, lêem os mesmos jornais, vêem os mesmos programas de televisão. Graças à velocidade do transporte, põem-se à disposição de todos os mesmos alimentos. Os costumes tornam-se cada vez mais homogêneos³; poderia até arguir-se que o trabalhador está a aburguesar-se, enquanto o burguês se torna mais democrático, e que as classes sociais perdem progressivamente o seu carácter ritualista. Há quem acredite que, em virtude do desenvolvimento tecnológico, o capitalismo expirará por si mesmo. Já se observou que, quando um país começa a industrializar-se, as barreiras entre as classes se desmoronam. Nehru

³ Edgar Morin, *L'Esprit du temps* (Paris: Garnier).



disse que o sistema de castas se torna impossível num comboio ou numa correia transportadora de fábrica.

Visto que o trabalho se realiza agora em equipas, nas fábricas e nos laboratórios, as descobertas científicas e as invenções técnicas resultam muitas vezes de uma cooperação criativa, que exige de cada membro da equipa uma atitude desinteressada e um espírito de dom e aceitação ⁴.

Por fim, as modernas técnicas de transmissão da informação permitem aos indivíduos interessar-se pelos homens e acontecimentos em todo o mundo. A ciência, a televisão, a literatura, a música e o filme atravessam as fronteiras nacionais, que tendem a perder cada vez mais a importância. Louis Armand pensa que, numa civilização tecnológica, «a cooperação internacional se torna cada vez mais imperativa», e que «tudo nos força à participação numa escala planetária» ⁵.

Por outras palavras, *uma civilização mundial em que os indivíduos, no sentimento da sua unidade, e já não espicados pela necessidade ou esmagados pelo trabalho, poderiam tornar-se autónomos e criativos* — eis a admirável perspectiva que a tecnologia oferece.

No entanto, basta apenas olhar à nossa volta para ver quão longe estamos desta idade de ouro. Que nos oferece, de facto, uma civilização tecnológica, em meados do séc. XX? Cidades escarrapachadas em que o ar é poluído, vastas empresas industriais e departamentos impessoais de governo, uma imprensa e uma rádio que exploram os mais baixos sentimentos humanos e os mais vulgares gostos do público, e somas colossais de dinheiro dispendidas na preparação da mais monstruosa espécie de guerras ⁶; por toda a parte,

⁴ Louis Armand, Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'avenir* (Paris: Calmann-Lévy).

⁵ *Ibid.*, pp. 97, 225.

⁶ Gaston Bouthoul, in *Sauver la guerre* (Paris: Grasset), fala de um *sector quaternário*, o da destrutividade.



a angústia e o aumento de doenças psíquicas e a retirada geral da democracia perante o totalitarismo e a ditadura. Eis a face hostil e ameaçadora que o universo tecnológico apresenta.

Temos, portanto, o direito de perguntar: *porque é que a tecnologia, que poderia libertar o indivíduo e derrubar as barreiras no mundo, contribui pelo contrário para a alienação do homem?*

A Tecnologia como Factor de Alienação

Já desde o séc. XVIII, mas especialmente nos séc. XIX e XX, as descobertas científicas e técnicas provocaram sempre um declínio dos antigos valores religiosos, morais e sociais. Nas palavras de Jacques Ellul, elas eliminaram o sagrado do mundo.

Infelizmente, *o homem sacralizou a tecnologia*. Em vez de se considerar como meio para mais humana tornar a vida, transformou-se em fim próprio. Os objectos criados pela tecnologia — cujo funcionamento não é compreendido pela maior parte dos consumidores — tornaram-se misteriosos, objectos de novo culto. A ocupação de técnico possui uma atracção quase-religiosa. À semelhança dos sacerdotes das antigas civilizações, os tecnocratas, físicos, engenheiros e economistas constituem uma classe dominante, que impera sobre as massas ignorantes pelo mistério do seu saber, poder e elevadas recompensas.

O desenvolvimento da tecnologia suscitou uma nova moralidade. A investigação útil, a submissão às necessidades da produção e rendimento, a preocupação com a quantidade e a eficiência tornaram-se as *virtudes* da nova moralidade, a *moralidade tecnológica*. Por outro lado, a investigação desinteressada, a arte, a poesia, o pensamento filosófico, etc., transformaram-se nos novos pecados mortais.



O professor Roubault, da faculdade de ciências na Universidade de Nancy, gaba-se de sentir um desprezo real pelas ciências humanas: «Precisa-se acima de tudo — escreve — de autênticos matemáticos, físicos, químicos, biólogos e geólogos, e *nada mais* ⁷. O resto é apenas palavreado perigoso e estéril» ⁸. Como Jacques Ellul demonstrou muito bem, o totalitarismo tecnológico, que já exerce tão forte influência religiosa e moral, está a insinuar-se na vida familiar, no lazer e na educação. O totalitarismo tecnológico domina a própria vida política e ameaça a liberdade dos cidadãos; a propaganda, mesmo nos países democráticos, faz abundante uso da rádio, da televisão e da imprensa e condiciona cada vez mais o eleitorado; além disso, a polícia emprega cada vez mais técnicas avançadas para descobrir os opositores do regime. Colocando-se ao serviço do Estado e das ideologias, a tecnologia tornou-se ainda mais ameaçadora.

A combinação de *tecnologia-Estado-ideologia* constitui um *super-Absoluto* que procura dominar o mundo e eliminar os seus opositores. É em nome deste *super-Absoluto*, elevado a deus tirânico e sem qualquer consideração pelas necessidades profundas dos indivíduos, que o Estado formula os seus planos de expansão. Como outras religiões, a tecnologia promete um paraíso ao indivíduo, paraíso que já não existe no céu, mas na terra, no futuro. «Interessem-nos pelo futuro, mais que pelo presente» — propõe Louis Armand ⁹. Mais tarde, acabaremos por alcançar a idade de ouro da «civilização terciária», com que sonha Fourastié, ou o paraíso comunista com que sonha o materialismo marxista. Entretanto, os homens alienados pela nova religião devem ser pacientes, suportar os seus sofrimentos e preparar activamente a sua própria destruição virtual.

⁷ O *itálico* é nosso.

⁸ Marcel Roubault in *Le Monde*, Novembro 20, 1958.

⁹ Armand, *op. cit.*



A fim de ajudar as massas alienadas a resignar-se ao fracasso da idade de ouro, promete-se uma forma de felicidade imediatamente tangível — *a que se adquire pela posse dos bens materiais que a tecnologia produz*. A aquisição de um novo carro, uma nova engenhoca, um novo objecto tornou-se a religião, o alvo vital da maioria dos indivíduos nas nações ricas.

Apoiado pela publicidade, o culto moderno da novidade permite ao indivíduo a fuga, através dos seus desejos, de um presente sem sentido. Dado que o homem tecnológico não consegue encontrar um meio de se expressar a si mesmo no trabalho abstracto, burocrático, mecanizado e subdividido das grandes fábricas e escritórios, a atracção de um objecto a adquirir e a convicção mística de que a sua aquisição trará a felicidade fornecerão uma aparência de finalidade ao seu dia de trabalho. Nas palavras de G. Friedmann, «o indivíduo, insatisfeito enquanto produtor, tenta encontrar a satisfação como consumidor»¹⁰.

Há ainda outro culto, igualmente engendrado pelas condições de trabalho, na civilização tecnológica: o lazer, que se opõe ao trabalho, transformou-se em objecto de veneração. «A vida real de muitos trabalhadores só pode ser vivida no tempo de lazer» — escreve Friedmann. Mas, *como é que um homem, alienado no trabalho, se irá redescobrir no seu tempo de lazer?* Não sabe como viver no presente, meditar ou criar. Para os poucos que gastam o lazer na leitura, na educação de si mesmos, no prosseguimento de um 'hobby', quantos não há que apenas se aborrecem e matam o tempo em distrações passivas, que ainda intensificam mais a alienação criada pelo trabalho? Na França — a terra da cultura — 58 por cento dos indivíduos nunca abrem um livro, e a maioria dos restantes lê apenas um ou dois livros por

¹⁰ Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* (Paris: Gallimard).



ano, quase sempre romances policiais e condensações de artigos.

Quando regressa a casa à noite, muitas vezes depois de uma longa viagem num combóio superlotado, o trabalhador ou o empregado de escritório encontra-se de frente com numerosas ocupações miúdas, incluindo o ter de fazer bichas, ocorrência que a nossa sociedade burocrática multiplicou. Mas, quando por fim se vê livre do trabalho e das suas obrigações sociais, *supõe-se que o indivíduo passa rapidamente de uma condição de alienação para a esfera da criatividade, da passividade para a actividade livre. Muitos são incapazes de semelhante metamorfose; para eles, o lazer alienante continua o trabalho alienante.*

Mas, se nesta abdicação da individualidade, o homem moderno encontrasse ao menos uma espécie de felicidade e calma! Tal não acontece. Pelo contrário, o homem tecnológico vive num estado de extrema tensão tecnológica. Para muitos trabalhadores manuais, o trabalho e a remuneração estão associadas ao relógio; a produção baseia-se num sistema competitivo; a publicidade cria um constante estado de desejo e, portanto, de tensão, e a rivalidade entre os indivíduos é levada ao limite da «demonstração competitiva do poder aquisitivo»¹¹. O estado de tensão vem acompanhado pela angústia e está na origem de muitas doenças psicossomáticas. Não sabendo como empregar as suas energias excepto numa vida de excitação e tensão, o homem moderno desconhece já como viver num estado de tranquilidade; e assim, à guiza de compensação, busca apaixonadamente no tempo de lazer o estado de pacificação que deixou de experimentar e que identifica com a própria felicidade. A tranquilidade tornou-se um dos absolutos a que o homem moderno aspira com maior intensidade. Mas, a genuína tranquilidade não pode ser objecto de desejo. A genuína tranquilidade promana do facto de se viver numa permanente condição

¹¹ A frase é de Georges Friedmann.



de autodomínio e equilíbrio, nas horas de trabalho, na vida familiar e no tempo de lazer. Quando a tranquilidade se transforma em algo de *excepcional*, em finalidade ideal, torna-se de novo causa de tensão. Nas ocasiões em que o homem tecnológico a poderia experimentar, sobretudo durante o tempo de lazer e nas férias, encontra-se aborrecido e cheio de tédio. A fim de se libertar do aborrecimento e da angústia, lança-se para novas actividades que produzem tensão: frequenta lugares onde a vida é barulhenta e agitada, vai ao cinema, lê revistas ilustradas, guia o seu carro, ou vagueia pelos estabelecimentos onde o seu desejo de adquirir se incendeia. Por outras palavras, mergulha em actividades inúteis e cria a ilusão de que a sua vida é plena e activa.

Mas, a *ilusão de actividade* não é a única que sustém o homem tecnológico. Já vimos que a tecnologia, ao confundir adaptação e criação, dá aos indivíduos a ilusão de serem criativos. Só uma minoria, que G. Friedmann calcula à volta de 10 por cento do pessoal de uma empresa, se empenha num trabalho que requer iniciativa: são os directores e os técnicos do gabinete de planificação. Os restantes (90 por cento) vêm-se «confinados à execução de tarefas especializadas e subdivididas, que carecem de todo o interesse».

Aqueles que estão conscientes das ilusões alimentadas pela nossa civilização tecnológica são assaltados pela dúvida e pela indecisão. Que fazer? Será melhor conservar a própria individualidade, exercer a iniciativa, ser livre e criativo e, por conseguinte, viver em relativa pobreza e sem prestígio? — ou, pelo contrário, manter o passo, juntar riqueza, ter êxito, através da própria adaptação ao mundo tecnológico? Rejeitar o êxito social, o trabalho alienante e as distrações estupificantes é tornar-se um marginal, alhear-se do próprio meio e condenar-se à solidão. Mas, todo o ser humano normal precisa de *ser ele mesmo* e ao mesmo tempo de *estar ligado ao seu meio*. A sensação de isolamento é causa de profundos sofrimentos e, para se conseguir viver



em oposição à sociedade industrial, requer-se uma coragem excepcional e uma fé humanista de sólidos fundamentos. Eis por que tantos abdicam e, a fim de encontrar a segurança, vivem como toda a gente, resignando-se à própria alienação.

É indubitável que a personalidade e o equilíbrio do indivíduo se vêem gravemente ameaçados pela civilização tecnológica. Deveremos nós concluir que a única solução é o retorno à vida da sociedade pré-industrial? Mas, semelhante retorno pressupõe que as sobreditas sociedades produziram uma humanidade relativamente feliz e livre; e a história, com o seu registo de miséria individual, de guerras religiosas, civis e com países estrangeiros, mostra-nos que não foi assim. Aqueles que responsabilizam *directamente* a tecnologia pela alienação do homem moderno esquecem-se de que o homem foi sempre mais ou menos alienado, de que ele nunca foi o indivíduo autónomo em harmonia com o mundo que deveria ser. *Uma humanidade composta de homens livres, relacionados criadoramente uns com os outros e com o mundo, é um ideal ainda a realizar*; o desenvolvimento da tecnologia contribui hoje em dia para uma adição especial à alienação, mas a tecnologia não é *directamente* responsável por ela. Na verdade, o homem tecnológico não é, como muitas vezes se supõe, uma nova espécie, tida como *superior* por uns quantos, e como *inferior* por outros. De facto, o homem que concebeu a tecnologia permaneceu o *mesmo* que antes era. Hoje como ontem, o homem passa a maior parte da sua vida a prosseguir absolutos ilusórios, sonhos paradisíacos, o prestígio, e o poder; a adorar ídolos e chefes; a venerar uns homens e a desprezar outros; a amar para depois odiar; a fugir da liberdade real e dos seus riscos, como Erich Fromm¹² mostrou, a fim de encon-

¹² Vide, a este respeito, as obras de Erich Fromm, sobretudo *Escape from Freedom* (1941), *Man for Himself* (1947) e *The Sane Society* (1955) — todas publicadas por Holt, Rinehart & Co., New York.



trar a segurança morna da conformidade com os caminhos do rebanho.

Sem dúvida, a tecnologia libertou muitos trabalhadores de tarefas esgotantes e aliviou os seus sofrimentos; mas, as suas almas permaneceram escravas. Por conseguinte, a tecnologia não «despersonalizou» o homem; tornou apenas mais ruidosa a sua alienação. A tecnologia não é nem uma divindade benéfica, nem um demónio maléfico. Não constitui um absoluto a venerar, nem um anti-absoluto a combater. Tal absolutismo é a causa de todo o fanatismo, incluindo o fanatismo tecnológico. O homem concreto e real mostrou-se sempre pronto, através da ignorância, a sacrificar-se a si mesmo e a sofrer pelo homem futuro, e a viver na ilusão de um paraíso celeste ou terrestre. *A tecnologia tornou-se hoje o novo suporte desta velha mentalidade absolutista e emocional.* Assim, em vez de figurar como o meio de libertação que poderia ser, a tecnologia transformou-se em novo meio de escravidão.

A tecnologia seria inofensiva, ou mesmo benéfica, se fosse empregada por homens libertos das suas paixões; mas, usada por homens alienados, ameaça a existência do indivíduo, da civilização e da própria raça humana. O problema real consiste em saber se as possibilidades de liberdade, criatividade e generosidade, que estão latentes em cada um, conseguirão algum dia exprimir-se na plenitude, e se o homem poderá finalmente libertar-se. O problema fundamental do homem é, pois, independente do problema da tecnologia.

Importa, como observou Jacques Ellul, desmistificar a tecnologia e deixar de a venerar como divindade. Mas, ainda não chega. *O homem deve libertar-se da alienação.* Como vimos no início deste estudo, a tecnologia não constitui apenas a expressão de uma consciência alienada. É também a expressão de uma consciência livre e criativa que existe de modo mais ou menos abafado juntamente com a consciência alienada. O desejo de a todos fornecer uma



existência material decente, de libertar os homens de trabalhos aborrecidos ou esgotantes, de prolongar a vida humana, de criar novos objectos — são todas aspirações razoáveis. Se a tecnologia se tornar *meio* em vez de *fim*, se se puser ao serviço do homem real, promoverá uma síntese harmoniosa entre os indivíduos e o seu meio, tornar-se-á de novo humana e criará um universo humano. «Se o respeito pelo homem se estabelecer no coração dos homens — escreveu Saint-Exupéry — os homens conseguirão eventualmente ser bem sucedidos na construção de um sistema político, social e económico que consagre tal respeito».

Qual a lição que o socialismo humanista deveria tirar da análise precedente?

Em primeiro lugar, um socialismo genuinamente humano não deveria limitar as suas reformas à mudança no sistema económico. Teria de reconsiderar os usos da tecnologia. De facto, em todos os sistemas económicos, a maquinaria e a tecnologia tendem a arrastar os homens para a senda da alienação (o mito da produção-recorde, as relações abstractas do indivíduo ao trabalho, a criação de necessidades artificiais, etc.). Um socialismo humano deveria procurar remover o carácter alienado no emprego da tecnologia, mas, mais ainda, libertar totalmente o homem da sua alienação, através de um código ético apropriado e por meio da psicanálise.

De modo semelhante, um socialismo humanista não deveria confiar na história para decidir o destino da humanidade. *Agir de acordo com a tendência da história* é deixar o caminho aberto às forças da paixão, individual ou colectiva — despertar novas tensões e antagonismos, aceitar a escravidão do indivíduo pela tecnologia, acreditar que a luta e a opressão originarão, através de uma dialéctica misteriosa e por meio do sacrifício de milhões de vidas, indivíduos livres e criativos e uma sociedade sã.



Mas, para falar com franqueza: *a maquinaria e a tecnologia possuem uma tendência natural para escravizar o homem e é provável que se tornem inimigos tão perigosos como o mais inumano tipo de capitalismo.*

O meio tecnológico é como um novo sistema de cultura introduzido numa região, que é subitamente atacada por um parasita que destrói as esperanças dos agricultores.

A alienação humana, à semelhança de um parasita (ânsia de poder, egoísmo, avareza, ascensão social, conformismo), encontrou no meio tecnológico, em todas as sociedades, um novo meio de sustentação e, sobretudo, um campo particularmente favorável de expansão.

Por consequência, o socialismo humanista não pode limitar-se à mudança de sistema de propriedade, mas deve educar os jovens a desenvolver livremente as suas qualidades pessoais e tem de procurar modificar o antigo padrão de relações. Logo que estas relações se tenham tornado fraternas e produtivas (colectividades pequenas e responsáveis, grupos de trabalho, autonomia dos trabalhadores), já não haverá necessidade de temer o uso da tecnologia, porque será controlado pela razão, pela amizade, pela rejeição da alienação, pela urgência de uma vida criativa e pelo amor da cultura. A tecnologia contribuirá então para a prosperidade de um sistema socialista plenamente humano.



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

V

DA PRÁTICA

Erich Fromm (Ed.): Humanismo Socialista
Lisboa (Edições) 1976.



SOCIALISMO HUMANISTA E O FUTURO

NORMAN THOMAS

Norman Thomas é mais conhecido pela direcção do Partido Socialista Americano, a que aderiu durante a I Guerra Mundial, por ter pensado que era a única organização a enfrentar realistamente os problemas da guerra e a necessidade de mudança económica. Fez por seis vezes a campanha pela Presidência dos Estados Unidos como candidato socialista e concorreu igualmente para presidente do município de Nova Iorque e para governador do Estado de Nova Iorque. Entre os seus livros, contam-se *O Objector de Consciência na América*; *Guerra, nem lucro, nem glória, nem necessidade*; *A Fé de um Socialista*; e *Grandes Dissidentes*. Presidente do Post War World Council e do Labor Research Institute e membro de muitos comités, incluindo o National Committee for a Sane Nuclear Policy, e a Workers Defense League, N. Thomas nasceu em 1884 e, até à I Guerra Mundial, desempenhou o cargo de Pastor no Harlem. Fundou e editou *The World Tomorrow* e foi um dos organizadores do Civil Liberties Bureau, que se transformou na American Civil Liberties Union.

Se por socialismo se entende uma economia altamente colectiva de grande parte de planificação e controlo governamental, atenuada por muita legislação social, então ele é virtualmente inevitável. Constitui a extensão lógica dos desenvolvimentos presentes — pressupondo sempre que não nos iremos destruir na guerra. Se por socialismo se entende uma sociedade fraterna de homens livres, administrando para o bem comum os recursos naturais e os maravilhosos



instrumentos à sua disposição, o socialismo está longe de ser inevitável.

Nem sequer a eleição do Senador Barry Goldwater poderia ter impedido seriamente o presente deslocamento para um socialismo vulgar ou, com maior exactidão, para a ordem social de um Estado militar com características sociais. Se a guerra fria acabasse depressa, o que é muito improvável, aquilo que talvez conseguíssemos por inércia seria um capitalismo de Estado social (mais do que verdadeiro socialismo), com uma melindrosa consideração, não pela «livre iniciativa» que honraria verbalmente, mas pela máxima perservação do lucro privado, numa economia controlada.

Todos os desenvolvimentos extraordinários do século presente tornam impossível o retorno a algo de parecido a uma verdadeira economia de 'laissez-faire'. Na minha juventude, ao tempo de minha educação, esta economia era já a vítima do colectivismo privado das grandes companhias que ela alimentara. Hoje, é já elementar dizer que a explosão demográfica, a guerra e a economia de guerra, a automação e a exaustão dos recursos naturais de fácil obtenção, incluindo a água, requerem um grau de planificação global e de integração no processo económico, inconcebível a Adam Smith. Estamos à beira de uma possível economia da abundância, muito diferente de tudo o que foi possível na história passada ou na experiência da raça humana. O homem realizou as descobertas científicas e as invenções técnicas necessárias para a produção da abundância. Levaram-no até ao limiar de uma conquista do espaço inconcebível ainda no início da II Guerra Mundial. Mas, na afluyente América, temos ainda quarenta a cinquenta milhões de pessoas a viver abaixo de um padrão decente de subsistência e, em todo o mundo, dois terços da humanidade subsistem no interior de uma estreita margem entre a fome e a morte. A perspectiva de melhor futuro é embaciada pelo aumento alarmante da população, bem como pelas loucuras e grandes despro-



porções dos nossos sistemas políticos e económicos. Apontam ainda para a guerra e, embora esta se evite, não temos a garantia da vitória sobre a pobreza, o analfabetismo e a doença.

Nenhum pensador ou escritor sério ousa propor que nós podemos usar o nosso domínio científico e técnico da energia e dos recursos naturais para a solução dos sobreditos problemas excepto por planificação da autoridade, a qual requerirá ainda por muitos anos maior controlo governamental e, provavelmente, a propriedade. Além disso, é impossível obter ou manter, para a humanidade, uma boa vida a não ser que, em aspectos importantes, a nossa planificação e a nossa supervisão se estendam a todo o mundo, em vez de serem governadas pela agora dominante religião do nacionalismo.

Um observador, que notasse apenas ou sobretudo as realizações surpreendentes dos homens no domínio da energia física e das coisas materiais, espantar-se-ia talvez pela nossa geral e universal falta de exaltação e de confiança na nossa espécie. A nossa literatura, artes e conversação diária exprimem, no pior dos casos, como que desprezo de nós mesmos e a dúvida acerca da nossa racionalidade. Somos passageiros numa nave de loucos. Procuramos a felicidade, quase sempre em vão, nos prazeres dos sentidos. Tentamos fugir chafurdando na sexualidade. A utopia não ocupa lugar no nosso atlas. Para nós, não há visão celeste.

Como todas as generalizações demasiado amplas, esta ignora importantes excepções e modificações. Mas, é suficientemente verdadeira para perturbar o íntimo daqueles que evocam uma auto-estima mais elevada da nossa espécie. Parte da confusão é o impressionante contraste entre o nosso domínio das forças naturais e o domínio de nós próprios e das nossas instituições; parte dela é ainda uma revulsão de duas guerras mundiais, enquanto preparamos freneticamente uma terceira; parte dela é igualmente o



declínio da fé religiosa e da autoridade espiritual, mesmo quando construímos maior número de igrejas e templos.

No entanto, não penso que o fracasso em relação a nós mesmos e às nossas instituições sociais seja tão completo que nos arraste à apatia, ao cinismo e ao desespero. Durante toda a minha vida, apesar das guerras e dos ódios, realizámos progressos sociais em muitas direcções, embora tenha sido superado até agora pelo nosso progresso no domínio das forças naturais. E semelhante progresso deve-se em grande parte à força consciente ou inconsciente do pensamento e da organização socialistas.

Esta não é a fé corrente. Ao viajar através do nosso belo país, dirigindo-me a muitos auditórios, especialmente nas nossas faculdades e universidades, descubro, a partir das perguntas que sempre estímulo após a conferência, e a partir de outros contactos, que há muito pouca disposição para desafiar a minha crítica numa base moral ou humanista, ou para contestar as minhas advertências acerca do nosso futuro, se deixarmos correr as coisas. O que se alega é que a liberdade individual morrerá de qualquer maneira com o capitalismo — hoje em dia chamado habitualmente e de modo impróprio «livre iniciativa».

Esta afeição semântica pela liberdade revela um certo grau de consciência. Na minha juventude, o grande argumento era que o capitalismo constituía o único modo de alcançar a produção, mas agora o capitalismo enquanto tal raramente é louvado; louva-se, sim, a «liberdade», uma liberdade definida por um meu companheiro de universidade como «o meu direito de tentar ser tão rico como Paul Getty». Para ele, não se tratava de preocupação por uma sociedade que proporcionaria a igualdade dos direitos legais e, na medida do possível, a oportunidade a todos os homens, independentemente da raça, credo ou cor; para ele, não era a paixão de Milton pelo direito de «conhecer, discutir e exprimir», acima de todos os outros direitos.



A permanente identificação da liberdade com o direito dos homens fortes ou afortunados para fazer grande lucro de uma propriedade ausente, ou da administração e exploração do trabalho dos outros homens, é parte da doença da nossa época. É verdade que podemos ter uma economia geralmente socialista, sob um Estado exageradamente autoritário e até mesmo totalitário. Daqui procede a minha oposição ao comunismo. É verdade que nações com governos socialistas, por exemplo, a Grã-Bretanha e os países escandinavos, ainda não atingiram a utopia ou um perfeito equilíbrio entre o indivíduo e o colectivo, mas libertam mais do que escravizam o homem comum.

Em vez de alegar que o socialismo acabaria com a liberdade, os meus interrogadores professam ou implicam mais frequentemente uma profunda descrença de que o homem, o indivíduo, possa fazer algo de importante para evitar a guerra ou transformar o mundo numa fraternidade de homens livres, que utilizarão os nossos poderes maravilhosos para a abundância geral, para a vida e não para a morte. As dificuldades que provocam são reais e ingentes, mas a nossa geração considera-as como uma derrota já estabelecida, e não como desafio. Trata-se do tipo e do grau de derrota que, para os indivíduos mais ou menos felizes, é possível suavizar através da abundância material e da sexualidade. O único perigo com que se preocupam provém do papão comunista, não para o analisarem e compreenderem, mas apenas para o temerem e odiarem, contra o qual só conseguem defender-se através da emulação, até certo ponto, das suas políticas anti-libertárias e da incessante acumulação de armas de obliteração. Eis a atmosfera onde deve viver e trabalhar o socialismo humanista. Eis a atmosfera a que ele deve fornecer uma alternativa. Os seus defensores podem não proclamar certa a vitória, mas os seus críticos pessimistas também não conseguem provar que as forças superiores ao controlo do homem nos condenam ao suicídio.



Perante tal situação, que se requer do socialismo humanista? No seu programa positivo, deve lutar incessantemente por preservar e melhorar o seu bom recorde de preocupação pelo indivíduo, pelas suas liberdades cívicas, pelo ser lugar na democracia, pelo seu direito à educação adequada e às facilidades de saúde fornecidas pela sociedade. Tem de reconhecer que enquanto se vê forçado a proporcionar e a empregar um Estado forte, o Estado deve sempre existir para o homem, e não o homem para o Estado; que o bom governo exige mais do que o sufrágio universal; que requer a existência de forças de poder real que se equilibrem — sindicatos, sociedades profissionais, cooperativas, etc. — que não são joguete do Estado. E deve ser capaz de lidar com a explosão demográfica em termos de consideração pelo indivíduo, no presente contexto de pobreza amarga.

É muito mais fácil escrever o parágrafo precedente do que pôr em prática os seus princípios. O aparelho da democracia não pode ser de todo idêntico nas sociedades urbanas e rurais ou na era da automação, como nos períodos iniciais da revolução industrial. A Constituição Americana foi-nos de grande proveito; a sua separação de poderes entre os governos federal e do Estado, e entre os poderes legislativo, executivo e judiciário, não paralizou a acção. Mas, o mau testemunho do Congresso nos últimos anos começa a pôr em causa esta afirmação. Pode conseguir muito pela reforma dos seus próprios processos e pelo estabelecimento de maior grau de responsabilidade de cada partido em relação à sua plataforma respectiva. Talvez fosse conveniente uma emenda constitucional. Eis um assunto importante para a consideração socialista.

O socialismo deveria ser muitíssimo ajudado a ganhar a confiança dos homens, porque estes alcançaram o limiar de uma economia da abundância, em contraposição à economia da penúria característica do passado. Tal economia tornará muito menos necessário o trabalho duro, repetitivo,



da cadeia de montagem, o trabalho manual e mental. Embora nos devamos alegrar com tais factos, é impossível a satisfação barata, porque no nosso próprio país ainda não descobrimos a maneira de distribuir a abundância, ou de controlar o desemprego e o lazer associado ao rápido progresso da automação, enquanto a vasta maioria da população do mundo vive em nações destituídas dos bens essenciais indispensáveis à produção da abundância. Na sua pobreza e ignorância, prosseguem na explosão demográfica, que ameaça qualquer futuro desejável. O socialismo humanista deve enfrentar semelhante situação em termos de programas, indo além dos sermões sobre a beleza da fraternidade.

Historicamente, o socialismo baseou-se em grande parte na doutrina do conflito de classes e no apelo à «classe trabalhadora», mas na presente situação este apelo já não é de modo nenhum adequado. Logicamente, há uma divisão reconhecível entre todos os trabalhadores de todos os tipos e os proprietários dos instrumentos e facilidades e recursos que os trabalhadores têm de usar a fim de viverem. Mas, há vários factores que dificultam a organização de um movimento socialista humanista apenas nestas linhas de divisão. Eis algumas das razões:

1) Historicamente, os homens não se uniram para a acção apenas — ou mesmo sobretudo — através da classe económica, mas antes através da associação em tribos, cidades-Estado e nações. Muitas vezes, o sentido extraordinário de companheirismo existiu entre os que professavam a mesma religião. Uma coisa é argumentar que a elite económica dominante manipulou repetidamente estas lealdades em vantagem própria, mas isto não prova o primado da luta de classes.

2) Embora os trabalhadores do mundo talvez nada tenham a perder além das próprias cadeias, historicamente existiu uma enorme diferença no peso das cadeias nos diversos países e entre as diferentes classes de trabalhadores dentro de cada nação. Nos Estados Unidos, graças



sobretudo aos sindicatos, que têm sido uma arma de classe, o trabalho organizado possui o seu lugar organizado na sociedade; muitos dos seus membros pertencem até certo ponto também a uma classe possidente, em virtude não só da propriedade das suas habitações, mas também das suas acções capitalistas de valores. Colectivamente, os sindicatos têm grandes recursos em valores e títulos. Apesar das suas deficiências manifestas, os sindicatos são inestimáveis para os trabalhadores e, de facto, para qualquer sociedade sã. Mas, não representam a maioria dos trabalhadores e dificilmente se podem considerar como o delegado da humanidade na luta pela justiça e fraternidade. O socialismo humanista precisa muito urgentemente de os ganhar para a sua base de apoio, mas não pode fundamentar-se apenas neste suporte.

O socialismo humanista não pode, portanto, evitar o apelo ético à família humana. De certo modo, tem de falar às necessidades dos homens, mais como consumidores do que como produtores — sobretudo no período avançado da automação — e o seu apelo deve exaltar os grandes intangíveis da paz e da fraternidade.

Em tudo isto, encontra-se implícito o reconhecimento da obrigação do socialismo de tratar melhor de tão grandes problemas como: controlo da automação para o bem geral; democracia na indústria — e nos sindicatos — bem como no Estado político; o papel da gestão — factor que não deve de modo nenhum identificar-se com a propriedade — nos processos de produção e distribuição; e, acima de tudo, a economia e a política do nosso Estado militar. Não seremos capazes de ocupar-nos satisfatoriamente deste último problema enquanto dependermos da paz através do equilíbrio do terror. E esta consideração induz à afirmação de que a tarefa suprema do socialismo se situa na paz. Já não podemos continuar a escolher entre a paz ou a liberdade. Temos de conquistar e preservar a liberdade na paz. A liberdade não virá dos terríveis desperdícios da guerra nuclear



para caminhar serenamente com os seus miseráveis sobreviventes entre os cadáveres dos mortos e a agonia dos moribundos.

Nenhum destes graves problemas será resolvido apenas por uma grande extensão da propriedade pública por um Estado poderoso. Contudo, o socialismo deveria ainda exigir o alargamento da propriedade social com o governo como agente — note-se, porém, que a propriedade socialista não é sinónimo de nacionalização. Os socialistas democráticos contemporâneos querem aumentar a propriedade pública, mas de nenhuma maneira pensam que é necessário ou desejável que o governo — mesmo um governo socialista — se aproprie de todos os meios de produção e distribuição. Os controlos necessários ao interesse público podem estabelecer-se por meio da legislação do trabalho, taxação, etc. Haverá lugar para o mecanismo do preço e lucro. As cooperativas de produtores e consumidores desempenharão grande papel no socialismo democrático. Deveria também haver espaço para a iniciativa individual, que é possível encorajar de diversas maneiras.

Tendo estes factos em mente, até onde se deve estender a propriedade pública na América? A prioridade em estendê-la depende em parte de condições especiais, incluindo o estado da opinião pública e os planos particulares em discussão. A aquisição deveria ser por compra, porque seria injusto expropriar arbitrariamente sem compensação alguns proprietários, deixando outros existir como antes. Além disso, a expropriação convida à violência e à contenda muito mais custosas que a compensação. No entanto, o socialismo deveria estar de guarda contra o descarregar no governo a bancarrota ou a quase bancarrota dos serviços públicos. É sinistramente divertido que o Estado, o alvo das setas dos críticos conservadores, seja por muitos deles aceite como o salvador essencial de empresas mal administradas ou infortunadas, como as minas de carvão e os caminhos de ferro britânicos.



Que é que, então, se deveria possuir socialmente? Claro está, os recursos naturais, que deveriam ser a posse comum da humanidade. No nosso país, o governo federal é o que se encontra na melhor situação para organizar a propriedade social do carvão, do ferro, ou as indústrias do petróleo, mas os governos estatais devem participar na elaboração de planos, porque eles possuem muitos terrenos onde existem os minerais e porque dependem da taxaço da terra para proporcionar fundos à educaço e a outras funçoess necessárias.

As grandes florestas e os acres de terra re-arborizada deveriam ser propriedade social e de utilizaço social não só para produtos e construçõ de madeira, mas para protecço das inundaçoess.

Quanto à superfície da terra, o desejo do homem por um bocado de terra que ele pode chamar seu encontra-se profundamente enraizado e muito difundido. A propriedade privada da terra, com as excepçoess que mencionei, deveriam portanto ser permitidas, mas com base na ocupaço e no uso. É axiomático que o valor de renda de terra constitui uma criaço social. Posso abandonar o meu bocado de terra às tasninhas, mas posso por ele ganhar mais que o meu amigo que plantou o seu jardim, se o meu torrõ estiver situado perto de uma vila ou cidade. Penso que os socialistas deveriam adoptar o princípio de Henry George segundo o qual o valor da renda da terra, à parte os seus melhoramentos, pertence à sociedade, havendo portanto de ser objecto de taxaço conveniente.

O imposto, no entanto, não deveria ser um imposto único. As receitas do governo em todos os níveis deveriam provir sobretudo de três fontes principais: um imposto sobre a terra mais do que sobre os melhoramentos nela, um imposto muito pesado de herança e imposto de rendimento. Sem dúvida, pode haver um tipo de taxaço que prejudica injustamente os consumidores. Penso que isto se verifica em geral com os impostos de venda e julgo que é muito possível



haver um tipo de taxação que vai indevidamente inibir a iniciativa económica, pela redução do incentivo. É o que poderia acontecer com impostos de rendimentos mal planeados, mas, na América, preocupo-me menos com isso do que com a fuga de riqueza excessiva à carga justa dos impostos. Impostos de herança muito pesados ajustados convenientemente ao cuidado de viúvas e crianças menores constituiriam uma expressão de justiça social, que não iria paralisar indevidamente o incentivo. Receio que muitos pais trabalhem principalmente para que os seus descendentes não tenham talvez de fazer o mesmo.

À propriedade pública dos recursos naturais eu deveria acrescentar os serviços públicos, sem dúvida aqueles que nos servem como monopólios ou quase-monopólios. O sistema de propriedade teria de ser flexível, permitindo a extensão da empresa de tipo TVA e da electrificação rural existente.

O meu próximo candidato à propriedade pública seria uma indústria como a do aço. É básico para a nossa economia e encontra-se correntemente nas mãos de um oligopólio que consegue administrar preços com pouca concorrência ou sem atender à concorrência¹.

Talvez ainda mais do que exigir a propriedade pública, o socialismo deve impugnar a maneira como o rendimento nacional é dividido entre as pessoas. O mais nobre ideal seria a teoria marxista: «de cada qual segundo a sua capacidade, a cada um segundo as suas necessidades». Tenho-me mostrado céptico quanto à viabilidade deste ideal, mas agora começo a estar ansioso por saber, juntamente com Robert Theobald, se a automação nos não arrastará para algo muito semelhante a ele, uma vez que a provisão de empregos

¹ Os parágrafos sobre o que deveria ser objecto de propriedade são condensações e citações parciais do meu recente livro, *Socialism Re-examined*.



numa economia de abundância é capaz de se tornar muitíssimo difícil.

Seja-me lícito repetir a minha convicção de que a propriedade social não pode constituir uma panaceia. Deixar-nos-á perante problemas sobre o papel dos sindicatos, as relações de gestão e homens, e a aplicação efectiva da democracia à indústria, assuntos sobre os quais o socialismo se sentiu inclinado unicamente a esperar. A taxação convenientemente elaborada e o controlo adequado do dinheiro e da moeda entram também na categoria dos problemas que requerem ulterior investigação pelo socialismo humanista.

Mas, seja-me igualmente lícito repetir a minha opinião de que a mais urgente preocupação do socialismo deve ser o problema da sobrevivência na era nuclear. A paz por intimidação ou equilíbrio de terror acabará algum dia por desintegrar-se por acidente, paixão, erro de cálculo ou de propósito. Entretanto, o dispêndio enorme da corrida aos armamentos impõe sobre nós, em larga medida, a economia, a política e os padrões de liberdade civil próprios de um Estado militar.

A este respeito, o socialismo deveria ser uma maior força do que até agora foi, embora eu pense que é possível dizer que as afirmações da Internacional Socialista e as do Partido Socialista Americano, na sua plataforma de 1962, foram as melhores expressões políticas relativas à paz. O socialismo democrático pretende ganhar por métodos não violentos — o que exige a utilização do mecanismo da acção política nos Estados existentes. Por conseguinte, não é de estranhar que, para citar Paul Henry Spaak, «a coisa que os socialistas melhor aprenderam a nacionalizar é o socialismo». No entanto, não esqueceu o internacionalismo; pode e deveria desenvolver não só uma oposição à religião do Estado nacional soberano absoluto, mas uma alternativa para ele, através de uma federação mundial. Contudo, temos de abandonar a noção de que o socialismo, vitorioso nação após nação, trará automaticamente a paz. Os seus prin-



cípios devem aplicar-se conscientemente mais à escala internacional que nacional, se é que se destina a melhor servir a humanidade. Num mundo que viu a ascensão e a tática do comunismo, e o alcance da religião do nacionalismo, a velha doutrina fácil de que o capitalismo constitui a única causa da guerra e o socialismo a sua única e segura cura, não pode manter-se. O socialismo deve desenvolver um programa consciente de paz.

Mais, tem de readquirir o seu antigo dinamismo. A maneira de o fazer e o tipo de tática política que pode vir a usar são questões que vão além da finalidade do presente artigo. O socialismo humanista não pode viver na sua rica herança. Dela só pode tirar a sabedoria e a coragem para prosseguir na sua tarefa.



PLANIFICAÇÃO E A SOCIEDADE SEM CLASSES

WOLFGANG ABENDROTH

Wolfgang Abendroth, nascido em Wuppertal-Elberfeld, Alemanha, em 1906, estudou e exerceu direito nos tribunais da Alemanha até 1933. Em Berna, completou os estudos para o grau de Doutor em Direito, mas foi preso em 1937, em virtude de actividades ilegais contra o Terceiro Reich. No final da II Guerra Mundial, entrou para o Ministério da Justiça em Brandenburgo e para a Administração Alemã da Zona Soviética de Ocupação. É agora professor de Direito na Universidade de Marburgo junto do Lahn e ensinou nas Universidades de Halle, Leipzig, Iena e no Instituto de Ciências Sociais em Wilhelmshaven. Em 1961, foi expulso do SPD (Partido Social-Democrata da Alemanha) por causa do seu apoio à União dos Estudantes Socialistas Alemães. É membro do comité executivo da União Socialista Alemã e autor de *Sindicatos alemães*, *Administração Burocrática e Social Democracia*, e *A ascensão e a crise da Social Democracia Alemã*.

O Problema da Administração e Planificação no Capitalismo organizado

O capitalismo organizado proveio directamente do capitalismo liberal, foi estimulado pela *concentração e centralização do capital*¹, e também pelo desenvolvimento tecno-

¹ Marx, *Capital*, Kerr ed. As referências dizem respeito às seguintes secções no Vol. III, c. 5, «Economia no Emprego do Capital constante»; Parte III, «A Lei da Tendência decrescente da taxa de lucro»; e c. 27, «O Papel do crédito na Produção socialista».



lógico acelerado, que serviu para expandir a produtividade². *Inserido* no capitalismo organizado encontra-se o problema da relação entre a planificação e a administração económica (e também entre a gestão e a administração económica). O desenvolvimento primordial do capitalismo organizado distinguia-se já pelo aparecimento de sociedades de responsabilidade limitada e de sociedades anónimas em vez de empresários singulares. «O capital, que se baseia num modo socializado de produção e pressupõe uma concentração social dos meios de produção e das forças de trabalho, surge aqui dotado da forma de capital social (capital de indivíduos directamente associados) como distinto do capital privado, e as suas empresas assumem a forma de empresas sociais enquanto distintas das empresas individuais. O capital social é a abolição do capital como propriedade privada dentro dos limites da própria produção capitalista»³. Assim, o proprietário do capital torna-se «simplex proprietário, simplex capitalista do dinheiro», e o capitalista activo real torna-se «mero *gerente*» (na terminologia contemporânea, um membro da direcção), que «recebe... um simples salário por determinada forma de trabalho especializado, cujo preço se encontra regulado no mercado do trabalho como o de qualquer outro *labor*»⁴.

Além disso, «os salários de superintendência, para os gerentes comercial e industrial, surgem completamente separados dos lucros da empresa nas fábricas cooperativas dos trabalhadores e nas sociedades anónimas capitalistas»⁵. Uma vez que «se formou uma classe numerosa de superintendentes industriais e comerciais... removeu-se o último pretexto

² *Ibid.*; a referência visa a nota de Engels, que aparece nas pp. 508-9.

³ *Ibid.*, p. 516.

⁴ *Ibid.*, pp. 516-517.

⁵ *Ibid.*, p. 456.



de confusão em matéria de lucros da empresa e de salários de gestão; na teoria, simples mais-valia, um valor pelo qual não se pagava equivalente, trabalho não pago realizado»⁶. De modo semelhante, «por cima do director real, situa-se um conselho de gerentes ou directores, para quem a superintendência e a gestão servem de facto só como pretexto para rapinar os accionistas e juntar riquezas»⁷. Tal sistema é *prima facie* «uma mera fase de transição para uma nova forma de produção»⁸. Portanto, «estabelece um monopólio em certas esferas e desafia assim a interferência do Estado. Reproduz uma nova aristocracia da finança, uma nova espécie de parasita na figura de promotores, especuladores e directores meramente nominais; todo um sistema de engano e vigarice por meio de embuste, da corretagem e especulação de acções da sociedade. É a produção privada sem o controlo da propriedade privada»⁹.

No entanto, este sistema alterado imediatamente expande a *esfera* da planificação, primeiro através do alargamento e, depois, por meio da combinação automática de empresas. «A oposição entre a organização da produção na fábrica individual e a anarquia da produção na sociedade inteira»¹⁰ é *eliminada* nas uniões de empresas, por exemplo, os «trusts»; é como se o problema recuasse. «Nos 'trusts', a liberdade de concorrência torna-se precisamente no seu oposto — o monopólio; e a produção sem qualquer plano definido de sociedade capitalista capitula perante a produção segundo um plano definido da sociedade socialista em avanço. Sem dúvida, também isto é até agora para benefício e vanta-

⁶ *Ibid.*, p. 458.

⁷ *Ibid.*, p. 458.

⁸ *Ibid.*, p. 519.

⁹ *Ibid.*, p. 519.

¹⁰ Engels, «A Revolução do Sr. Eugen Dühring na Ciência», *Anti-Dühring*, Kerr ed., p. 296.



gem dos capitalistas»¹¹. Assim, «a relação capitalista não se encontra abolida»¹². O alvo da planificação é a expansão, mas o lucro continua a ser o objectivo da planificação. No entanto, a hostilidade abstractamente teórica à planificação perdeu todo o sentido e motivação. Onde, do ponto de vista social da gestão, ela se afirma ainda, a sua única função é a de uma ideologia que provém da objectividade da consciência social; assumiu o carácter de manipulação cínica que se revela na actividade regular da gestão. A actividade gestora manifesta-se, em primeiro lugar, na esfera de organização da produção interna e da distribuição da combinação económica específica; em segundo lugar, na diferenciação (formalmente ainda mediatizada pelo mercado) das outras estruturas económicas, a qual está sempre a revelar que o seu campo é ainda só «o mercado» na antiga acepção *cum grano salis*, enquanto apenas um momento antes se baseava na pura concorrência. Há numerosos acordos de supressão das pequenas e médias empresas produtivas, distributivas e de crédito que, embora conservem a independência formal e jurídica, perderam a possibilidade de auto-determinação económica e de livre desenvolvimento. Juntamente com isto, há acordos de poder com outros grandes consórcios que, só nos estádios intermediários da luta pelo poder, utilizam a simples concorrência como transitória para a apropriação das forças motrizes dos mercados antigos. Em terceiro e último lugar, a gerência diferencia-se sempre do Estado, das comunas e dos necessários órgãos de determinação política para impedir o uso do poder público e o empregar no próprio interesse¹³. Mas, todas as três esferas

¹¹ *Ibid.*, p. 289.

¹² *Ibid.*, p. 290.

¹³ Cf. as descrições, ainda válidas excepto quanto aos pormenores, em Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (Berlim Leste, 1947), p. 238 e segs., e Fritz Naphthali, *Wirtschaftsdiplomokratie* (Berlim, 1928), pp. 23 e segs.



de actividade pública têm evidentemente muito pouco em comum com a «economia livre», no sentido do mundo capitalista liberal.

Visto que a planificação do capitalismo organizado é determinada pelo sector organizado da economia, que se tem como ponto de partida, as suas contradições internas agudizam-se mais. Por conseguinte, apesar da internacionalização da produção, as fronteiras nacionais (ou combinações, como o Mercado Comum) dispõem habitualmente de maneira a conseguir influenciar a luta pública. Além disso, assim como muitos países descobrem que as suas esferas económicas multilaterais e recíprocas se sobrepõem, assim também os seus respectivos objectivos de planificação são vivamente contraditórios e muito *instáveis* os seus acordos recíprocos (por exemplo, os acordos para limitar a produção artificialmente, ou para dividir entre si os mercados ou esferas de investimentos de capital). Ao mesmo tempo, tais acordos podem romper-se por causa da *lei de desenvolvimento desigual*, como Ernest Mandel demonstra no seu exame pormenorizado de muitos exemplos de planificação política (e suas consequências) de grande número de consórcios e cartéis americanos entre as duas guerras mundiais e após a II Guerra Mundial¹⁴. Por consequência, de uma perspectiva internacional de longo alcance, a planificação internacional de modo nenhum diminui as contradições internas do modo capitalista de produção (e, assim, o perigo de crises).

Que a luta pelo poder é determinada por crises económicas na forma de crises políticas já fora primeiro teoricamente descrito por Rudolf Hilferding, em 1910¹⁵. De modo

¹⁴ Ernest Mandel, *Traité d'Economie Marxiste*, Vol. II (Paris, 1962), pp. 63 e segs.

¹⁵ Rudolf Hilferding, *op. cit.*, pp. 408 e segs. e p. 517.



corrente, George W. F. Hallgarten¹⁶, através de um cuidadoso estudo de extensos dados empíricos, prova que a tendência dos governos para prosseguir uma política externa imperialista (e formular afirmações bélicas) ainda não mudou, sobretudo quando uma *ordem de mobilização* a nível de cúpula pode garantir o negócio e o lucro sem risco¹⁷, que de outra maneira seria ameaçado pelo perigo de recessão ou crise. Como resultado da improdutividade das despesas públicas provocadas pelo capitalismo organizado, surgem fortes tendências *inflacionárias* que, por sua vez, aceleram a tendência para a instabilidade. Assim, o Estado moderno, que se apoia na base de uma sociedade capitalista avançada, vê-se cada vez mais forçado a escolher entre crises económicas e o subsídio directo permanente do *valor do dinheiro*. (Expropria assim repetidamente o capital de reserva dos seus estratos inferiores e médios¹⁸. A base para o orçamento proposto, mas não inteiramente revelada pelo último Presidente Kennedy foi exigida (apesar do rearmamento maciço) pela elevada taxa de desemprego (5.9 %) ¹⁹.

Em tais circunstâncias, a gerência do capitalismo organizado sanciona inevitavelmente, em interesse próprio, uma transição da intervenção estatal meramente provisória para a administração estatal simultânea, pela distribuição dos fundos públicos, de um sector em expansão do produto

¹⁶ George W. F. Hallgarten, *Der Imperialismus vor 1914*, 2 vols. (Munique, 1951: 2.^a ed., 1962).

¹⁷ Cf. os vastos materiais sobre a economia política dos países capitalistas avançados depois da II Guerra Mundial e a sua íntima conexão com os armamentos, in Ernest Mandel, *op. cit.*, pp. 178 e segs.

¹⁸ *Ibid.*, p. 187; cf. igualmente «Defense Industry Lacks Plans for Civilian Production», *New York Times* (International Edition), Agosto 24, 1963, p. 5.

¹⁹ Mandel, *op. cit.*, pp. 192 e segs.



social²⁰. No capitalismo de armamentos, o principal beneficiário desta despesa pública é o grupo dos grandes consórcios do capitalismo organizado. No entanto, é precisamente o uso dos fundos públicos para assegurar a estabilidade relativamente duradoira do sector especial que possibilita a outros grupos, que dependem da sua força, fazer pressão por concessões do tipo de Estado social. Deste modo, os trabalhadores encontram-se envolvidos na controvérsia política sobre salários (ou condições de trabalho, por exemplo, tempo de trabalho), e compromissos relativamente favoráveis ficam garantidos quanto às questões de legislação social²¹.

A tendência administrativa para o compromisso só prevalece com privilégios influentes da gerência no governo e com o seu controlo do equilíbrio económico do poder, terminando obviamente durante as violentas recessões. A tendência torna-se então regressiva e pode subitamente voltar-se de simples *administração de prevenção* para o impulso de declarada *planificação de guerra*²². Neste caso, muda de pele o tabu ideológico do capitalismo liberal contra a planificação; a planificação não aterroriza a gerência do capitalismo organizado porque, na sua experiência, a guerra moderna (mesmo quando não é atómica)²³ pode preparar-se e ser levada a cabo apenas por meio da planificação total em conjunção com uma economia baseada na penúria e no racionamento dos consumidores.

Nas circunstâncias assinaladas, como se provou pelo comportamento dos consórcios alemães durante a II Guerra

²⁰ *Ibid.*, p. 191.

²¹ *Ibid.*, pp. 199 e segs.; cf. também Eduard Marz, *Die Marxsche Wirtschaftslehre im Widerspruch der Meinungen* (Viena, 1959), pp. 211 e segs. e pp. 222 e segs.

²² Mandel, *op. cit.*, pp. 182 e segs.

²³ Friedrich Lenz, *Wirtschaftsplanung* (Stuttgart, 1948), pp. 69 e segs.



Mundial²⁴, a gerência está preparada para intensificar a expansão da produção centralizada através da pilhagem primitiva com todas as violações adicionais de humanidade, que convêm aos seus propósitos. É típico da mentalidade dos grandes poderes influenciados pela gerência o facto de que, quando se tornou politicamente oportuno o virar-se da direita para a «graça», a situação no final da II Guerra Mundial não impediu nem a amnistia, nem o retorno da sua propriedade aos líderes industriais, que tinham sido acessórios a tais actos de horror. A prontidão para apoiar a imediata planificação de guerra significa (desde o exemplo do Terceiro Reich) a prontidão potencial para a cumplicidade num plano cujo conteúdo concreto é o barbarismo sistemático²⁵.

A tendência para a prevenção da guerra «total» suscita maiores dificuldades, em primeiro lugar, porque a antecipação de lucros imediatos resulta no desenvolvimento da *supercapacidade*²⁶, que não pode utilizar-se plenamente. Transforma-se assim numa ameaça para os lucros e leva à recessão e à conseqüente rotura do equilíbrio. Semelhante ocorrência fortalece a pressuposição de que a revolução técnica do séc. XX, sobretudo na pesquisa e no desenvolvimento, poderia ter sido (e foi) originada apenas pelo poderio económico total dos países capitalistas avançados e não pela eficiência de um 'trust' individual. Assim, durante a I Guerra Mundial, foi graças à economia de guerra do governo alemão que a *indústria química* se expandiu enormemente, tendo também desenvolvido uma produção de longo

²⁴ Mandel, *op. cit.*, pp. 229 e segs.

²⁵ Quanto a material sobre o pessoal no aparelho de planificação da guerra do Terceiro Reich, vide: Charles Bettelheim, *L'Economie sous le nazisme* (Paris, 1946), pp. 121 e segs.; Franz Neumann e A. Gardland, *Behemoth* (Nova Iorque, 1944), pp. 235 e segs.; e Mandel, *op. cit.*, pp. 100 e segs.

²⁶ Mandel, *op. cit.*, Vol. I, pp. 438 e segs. e pp. 469 e segs.



alcance de fertilizantes inorgânicos e de têxteis sintéticos. De igual modo, durante a II Guerra Mundial, foi devido à planificação de guerra dos Estados Unidos que se desenvolveram os requisitos para a utilização da *energia atómica* e a tecnologia do radar (enquanto requisitos para o ulterior desenvolvimento da automação).

Este sistema é capaz de permitir um padrão de vida relativamente alto (não de modo voluntário, mas só como um compromisso na luta de classes). Como resultado, até mesmo um autor como Jürgen Habermas, que reconhece em grau eminente as bases culturais e sociofilosóficas da irracionalidade do sistema²⁷, parece no entanto postular, em primeiro lugar, que o presente estado de coisas é permanente, estável e não está ameaçado²⁸; e, em segundo lugar, que ele aboliu a fonte de divisão sociopsicológica. Não é por acaso que um observador tão informado e agudo da cena contemporânea como Jürgen Habermas tenha sido cativado pelo contínuo progresso económico da República Federal Alemã com o seu pleno emprego e a sua consciência socialista de classe quase inteiramente controlada.

Ter-se-á esquecido que a crise de 1929 deitou a baixo precisamente tal sentido de estabilidade e reduziu a zero

²⁷ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1963), pp. 334 e segs.

²⁸ *Ibid.*, pp. 163 e segs. É estranho que ele não levante o problema da mudança no custo da reprodução da força de trabalho como resultado dos elevados padrões de vida baseados na tecnologia actual. Em seu lugar, surge a questão abstracta da função produtora de valores da investigação científica (p. 193). Esta apresentação do problema torna-se por sua vez abstracta, porque o escritor imanente ao sistema levanta a questão, não em termos de sociedade capitalista, mas de sociedade industrial genérica. Passa assim por alto o facto de que, para Marx, o problema de valor deixa de existir neste sentido numa sociedade socialista em desenvolvimento, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin, 1953), pp. 592 e segs. e pp. 599 e segs.



o padrão de vida dos trabalhadores? Não foi congénita a semelhante sistema a produção do Terceiro «Reich»? Será o permanente desemprego estrutural uma quantidade negligenciável? Por fim, não será o impulso para a alienação nesta sociedade, que Habermas descobre e cuja origem explica bem, também determinado, aos seus olhos, pela estrutura *económica*?²⁹ Não tenderá ela de modo característico a transformar a catástrofe económica em catástrofes políticas? Não se tornará o seu poder latente notoriamente manifesto na sua elevação cada vez mais nua e sem disfarce ao poder do barbarismo extremo? Não será ela a chave para o problema da relação entre a condição das classes e a consciência de classe dos trabalhadores, contida na oposição de Karl Marx à «Lei de ferro dos salários» de Lassalle?

...consequentemente, o sistema de trabalho assalariado é um sistema de escravidão e, de facto, escravidão que se torna mais severa proporcionalmente ao desenvolvimento das forças produtivas sociais do trabalho, quer o trabalhador receba melhor... ou pior pagamento... É como se, entre os escravos que acabaram por ficar para trás do segredo da escravidão e irromperam na rebelião, um escravo ainda enredado em noções obsoletas, se fosse inscrever no programa da rebelião: a escravidão tem de abolir-se porque a alimentação dos escravos no sistema esclavagista não pode exceder um máximo insuficiente!³⁰

E será verdade que a consciência proletária da classe terá desaparecido nos *outros* países altamente industrializados onde, na base social do capitalismo organizado, os

²⁹ Habermas, *op. cit.*, p. 164.

³⁰ Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (Berlim, 1946), p. 26.



trabalhadores acabaram por obter um alto padrão de vida — será verdade na França, Finlândia, Bélgica, Inglaterra e no Norte de Itália?

O pensamento da classe dominante tem uma relação com o capitalismo organizado diferente daquela que teve com o capitalismo liberal, não só a respeito da intervenção estatal, mas também quanto ao dirigismo e à formulação da planificação. A intervenção já não se considera como obra do diabo. Nos países capitalistas mais avançados e seus aliados (como a Union Minière e o Mercado Comum Europeu), o dirigismo e a planificação são reconhecidos como o sistema global óbvio, em virtude da ameaça de recessões e crises.

Em primeiro lugar, contudo, admite-se que os potenciais elementos de decisão do dirigismo, com a sua eventual planificação, existem apenas na gerência, e os seus grupos aliados na liderança política, na administração e no aparelho do Estado. É o que sobretudo se verifica na formação das superestruturas europeias³¹. É igualmente evidente nas emendas à constituição suplementar de emergência da República Federal Alemã³², que, no caso de agitação interna e de ameaça ou eclosão de guerra, confere ao governo o poder de suspender todos os direitos democráticos e impor a planificação total (sobretudo, para a penúria e racionamento do consumidor, e ainda para a militarização do trabalho).

Em segundo lugar, as medidas administrativas dos governos continuam a ser determinadas pelas necessidades de lucro das grandes empresas económicas e a planificação visa o mesmo objectivo, com todas as irracionalidades que daí derivam. A forma de planificação do capitalismo orga-

³¹ Cf. Wolfgang Abendroth, *Europäische Integration und demokratische Legitimation* (Aussenpolitik, 1952), pp. 623 e segs.

³² Cf. Jürgen Seifert, *Gefahr im Verzuge. Zur Problematik des Nationsgesetzgebung* (Frankfurt am Main, 1963).



nizado é necessariamente irracional porque não consegue formular uma concepção directiva racional.

É de facto conveniente que até mesmo a estrutura política possa ser planificada neste sistema social. Mas, uma vez que tais gastos estruturais se consideram como despesas que diminuem os lucros, a organização da planificação, por vezes, fica mesmo aquém das necessidades imediatas do aparelho de produção, em lugar de assumir a direcção na determinação dos padrões para o aumento de produtividade, a fim de que os participantes no processo socializado de produção possam ter uma vida com sentido e plena de realização.

Deste modo, para as novas forças produtivas que se desenvolveram com a energia atómica e com a automação, é imprescindível acentuar uma mais forte tendência de planificação ao mesmo tempo que ameaçam tornar cada vez mais supérfluo o trabalho manual. Como sucede nos Estados Unidos de hoje, o capitalismo avançado produz inerentemente um aumento estrutural do desemprego, rompendo assim o seu próprio equilíbrio³³. No entanto, longe de ser bem sucedida, a tentativa para o superar por meios tradicionais (e eliminar deste modo os perigos crescentes do sistema existente) serve apenas para desviar o conteúdo da planificação³⁴ unicamente para considerações de poder e para uma concentração irracional na motivação do lucro de grandes empresas individuais e de consórcios. Semelhantes privilégios de classe deixaram de ser compatíveis com as forças produtivas, cuja produção sempre maior de mercadorias leva a uma quantidade continuamente decrescente do tempo de trabalho socialmente necessário.

³³ Cf. Friedrich Pollock, *Sozialökonomische Auswirkungen der Automation und der Atomtechnik* (Politische Studien, 1957), pp. 4 e segs.; e Ludwig Freund, «Krisen des Atomzeitalters», *Suplemento a Parliament* (8/3/63), pp. 36 e segs.

³⁴ Cf. Mandel, *op. cit.*, Vol. II, pp. 276 e segs.



A tendência a produzir o máximo aumento nos meios de satisfação das necessidades de *cada* participante juntamente com o aumento máximo no tempo livre que lhe é disponível para o desenvolvimento pessoal, tem como objectivo, não só uma possibilidade de desenvolvimento, mas uma realização *necessária* (de outro modo, até mesmo o uso e a administração do equipamento ameaça tornar-se impossível). A contradição entre a *forma de planificação social total* e as *limitações* impostas pelo capitalismo organizado às suas próprias necessidades deve ser eliminada. O capitalismo organizado limitou os planificadores aos seus próprios estratos dirigentes e limitou o plano a proteger as possibilidades de lucro das suas vastas estruturas económicas. A necessidade imediata do nosso tempo é, para a humanidade, eliminar tais irracionalidades, que originam o perigo constante de auto-aniquilação.

O Problema da Planificação numa Sociedade sem Classes

Ocorre ao espírito a seguinte passagem muito conhecida de Karl Marx:

Jamais alguma ordem social desaparecerá antes que todas as forças produtivas, para as quais nela há lugar, se tenham desenvolvido; e novas relações mais elevadas de produção nunca surgirão antes que as condições materiais da sua existência tenham amadurecido no seio da antiga sociedade. Por conseguinte, a humanidade só aborda os problemas que pode resolver; porque, se olharmos o assunto com maior atenção, sempre descobriremos que o problema só surge quando já existem as condições materiais necessárias para a sua solução ou se encontram, pelo menos, em vias de formação ³⁵.

³⁵ Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (Berlim, 1947), p. 14.



É evidente que o significado do processo socializado de trabalho só pode ser a sua própria liberdade, *o qual* se torna possível quando o seu movimento é determinado pela associação dos respectivos membros cooperativos:

De facto, o reino da liberdade não começa enquanto se não passar o ponto em que o trabalho se exige ainda sob a força da necessidade e da utilidade exterior. Na verdadeira natureza das coisas, ele situa-se, no sentido estrito do termo, para além da esfera da produção material. Assim como o selvagem tem de lutar com a natureza de maneira a satisfazer as suas necessidades, a fim de manter e reproduzir a própria vida, assim o deve igualmente fazer o homem civilizado, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e em todos os modos possíveis de produção. Com o seu desenvolvimento, estende-se o reino da necessidade natural, porque as suas necessidades aumentam; mas, ao mesmo tempo, aumentam também as forças de produção, pelas quais se satisfazem as necessidades. A liberdade neste campo só pode consistir no facto de que o homem socializado, os produtores associados, regulem a sua permuta com a natureza de modo racional, a submetam ao seu controlo comum, em vez de por ela serem governados como por uma força cega; de que levem a cabo a sua tarefa com o mínimo gasto de energia e nas condições mais favoráveis e mais dignas da natureza humana. Mas, ela permanece sempre como reino da necessidade. Para além dela, começa o desenvolvimento do poder humano, que constitui a sua própria finalidade, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer no reino da necessidade como sua base. A diminuição do dia de trabalho é a sua premissa fundamental ³⁶.

³⁶ Karl Marx, *Das Kapital*, Vol. III, pp. 954 e segs.



Assim, o *conteúdo da planificação* numa sociedade sem classes já não é determinado pelo objecto abstractamente racional de lucros para empresas económicas ou 'trusts' individuais, mas, por um lado, pela racionalidade explícita e sempre concreta, cuja finalidade é a humanização do processo de trabalho como meio de o subordinar aos objectivos conscientes do povo trabalhador associado, e, por outro lado, a máxima libertação possível dos indivíduos *quanto ao processo de trabalho* a fim de garantir a maior medida possível de auto-realização a todos os membros da sociedade. Ambos os momentos desta unidade são interdependentes. Através da redução do tempo de trabalho socialmente necessário — pela imediata diminuição do dia de trabalho, pela extensão do campo de acção e da duração da educação aos jovens, pelo aumento de tempo livre para todos os produtores ainda fisicamente capazes, e pela antecipação da reforma — as capacidades do indivíduo e o seu impulso para as aplicar ampliam-se de tal modo que constantemente entram em acção capacidades em desenvolvimento na preparação e administração científica do processo de trabalho do homem associado. Por conseguinte, a produtividade desenvolveu-se e intensificou-se tanto que se torna possível a satisfação universal das necessidades e a ulterior redução no tempo de trabalho socialmente necessário.

Em virtude desta determinação dialéctica, surge um sistema educacional socialmente regulado cuja tarefa já não é desenvolver «o trabalhador de pormenores... estropiado pela repetição vitalícia de uma só e mesma operação trivial», mas o «indivíduo plenamente desenvolvido, capacitado para uma variedade de trabalhos, pronto para enfrentar qualquer mudança de produção, e para quem as diferentes funções sociais que realiza, são apenas outros tantos modos de proporcionar livre campo de acção aos seus poderes naturais e adquiridos»³⁷. Com tão vasto aumento na produtivi-

³⁷ *Ibid.*, Vol. I, p. 534.



dade, surge uma nova ordem social em que o seguinte princípio se torna realidade: «De cada um segundo a sua capacidade, a cada qual segundo as suas necessidades»³⁸.

Fica abolido o problema do valor, no velho sentido da economia de mercado capitalista liberal e no sentido modificado do capitalismo organizado. É possível que isto ocorra por meio de uma planificação global do processo social de trabalho, visto que a economia já não é determinada independentemente de e contra a vontade dos produtores pela lei alienada do mercado, mas antes por meio das decisões racionais e conscientes da humanidade associada³⁹. No entanto, «depois da abolição do modo capitalista de produção, mas com a produção social ainda em voga, a determinação do valor continua a predominar de tal modo que a regulação do tempo de trabalho e a distribuição do trabalho social entre os vários grupos de produção, portanto, a manutenção de contas em conexão com tal facto, se tornam mais essenciais do que nunca»⁴⁰. Estas considerações levam precisamente à consequência de que mesmo numa sociedade sem classes só uma *porção* de rendimento *pleno* do trabalho cooperativo se pode pôr à disposição do *uso individual*, a saber, aquilo que resta após uma série de deduções:

«*Primeiro*, reservas para a substituição dos meios de produção empregados. *Segundo*, a porção adicional para a expansão da produção. *Terceiro*, a reserva ou fundos de seguro para obviar a acidentes, deslocações causadas por calamidades naturais, etc.». Dos fundos de consumo que ainda restam, têm de fazer-se novas deduções, antes de se dividir entre os produtores para o seu uso individual: «*Primeiro*, os custos gerais de administração que não pertencem

³⁸ Karl Marx, *Crítica do Programa de Gotha*.

³⁹ Karl Marx, *Das Kapital*, Vol. III; e Friedrich Engels, *Anti-Dühring*.

⁴⁰ Karl Marx, *Das Kapital*, Vol. III, p. 992.



à produção. Esta parte será, desde o início, restringida em grau muito considerável em comparação com a sociedade hodierna e diminui proporcionalmente à medida que se desenvolve a nova sociedade. *Segundo, o que se pretende fazer para a satisfação comum das necessidades*, como escolas, serviços de saúde, etc. Esta parte cresce consideravelmente desde o início, em comparação com a sociedade de hoje e cresce proporcionalmente à medida que se desenvolve a nova sociedade. *Terceiro, fundos para os incapacitados de trabalhar*, etc.⁴¹

Assim, a planificação numa sociedade sem classes em permanente evolução nunca pode tornar-se estática segundo padrões rígidos, mas deve conceber-se por um processo incessante de desenvolvimento através da relação mais racional possível entre o *aumento na produtividade* e o *alargamento* da educação pública, por um lado, e, por outro, por uma *rápida redução do tempo de trabalho*, e um *aumento na produção social e quotas de consumo*, não já dominadas pelo princípio de equivalência. Cometer-se-ão erros repetidos — inevitavelmente, porque faz parte da natureza humana errar uma e outra vez — e semelhante sociedade terá de contar com numerosos recuos na sua experimentação. A sociedade sem classes é uma sociedade *humana, não fica fora da perspectiva histórica, nem é um paraíso*⁴². Mas, serão estes erros gigantescos repetidamente cometidos na planificação, uma fonte maior de perda do que a soma total de perdas causadas pelas crises capitalistas liberais, ou até

⁴¹ Karl Marx, *Crítica ao Programa de Gotha e Capital*, Vol. III.

⁴² Engels, *Anti-Dühring*. Segundo o pensamento de Engels, a história não cessa excepto no sentido seguinte: «Só a partir de então é que o homem fará a sua própria história com plena consciência... É «o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade»».



mesmo pelas crises e investimentos objectivamente absurdos do capitalismo organizado com a sua tendência para reconciliar as contradições através da produção de armamentos?

Planificação na e para a Transição a uma Sociedade sem Classes

Nenhum país altamente industrializado conseguiu ainda, na base do seu próprio desenvolvimento interno contínuo, fazer a transição para uma sociedade sem classes e seus ensaios de planificação. As primeiras grandes tentativas nesta direcção tiveram lugar em países onde o processo de industrialização na base das relações de produção capitalistas se encontravam só no começo.

O facto de que os fundamentos da planificação de uma sociedade sem classes se tenham realizado em áreas com formas de produção e relações sociais largamente pré-capitalistas e onde existia apenas uma participação extremamente escassa de produção industrial capitalista não era sem dúvida esperado por Karl Marx e Friedrich Engels, ou pelos seus herdeiros intelectuais antes da I Guerra Mundial. Mas, semelhante transferência não contradiz nem refuta o seu pensamento, porque a maneira como o capitalismo industrial transformou e unificou o mundo — já antes prevista por Marx e Engels⁴³ — garantiu igualmente a transferência do desenvolvimento do pensamento e da posição de problemas das nações industriais evoluídas para os países que se encontram nos primeiros estádios da industrialização.

⁴³ Karl Marx e F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista*: «A burguesia, pelo rápido melhoramento de todos os instrumentos de produção, pelos meios de comunicação imensamente facilitados, impele todas as nações, mesmo as mais bárbaras, para a civilização».



Os últimos poderiam assim interessar-se pela solução dos problemas que até agora foram incapazes de resolver.

Tal facto, sempre que estes países se viram livres da intervenção militar estrangeira, possibilitou-lhes iniciar tentativas resultantes dos seus próprios conflitos sociais ou nacionais e com base nos seus próprios recursos. Isto não teria sido possível sem a referência à teoria marxista. Visto que semelhante teoria surgiu do anterior desenvolvimento do capitalismo liberal, tem de adaptar-se e de ser modificada pelos problemas específicos das novas nações.

Uma vez que a teoria de uma transição à sociedade sem classes foi elaborada na base da produção industrial desenvolvida que já introduzira a educação pública e o adestramento da maioria da população para o moderno processo de trabalho, devem em primeiro lugar criar-se condições tais que seja possível introduzir o seguinte estágio de desenvolvimento, a superação da sociedade de classes.

Assim, na Rússia por exemplo, foi a planificação sistemática para o desenvolvimento essencial, em vez da planificação residual, que acelerou o crescimento económico⁴⁴. Em meio século, a população da URSS transformou-se do analfabetismo dominante em 1917 num nível médio de educação e num grau de instrução científica que não fica atrás do das velhas nações industriais, que a Rússia incessantemente ultrapassa. Quando a reacção ocidental destruiu as suas esperanças de vir a receber ajuda industrial, a URSS decidiu-se, com base na planificação inteiramente sistematizada, pela construção de uma sociedade altamente industrializada através dos seus próprios recursos, esperando assim proteger a sua população dos enormes encargos que a primeira acumulação socialista deve implicar (como igualmente antes acontecera com o início da acumulação capi-

⁴⁴ Cf. Werner Hofmann, *Die Arbeitsverfassung der Sowjet-Union* (Berlim Ocidental, 1956), p. 162, n.º 3; pp. 172 e segs.; p. 180.



talista) ⁴⁵. Tal planificação foi inteiramente realizada pelo primeiro Plano Quinquenal de 1928 ⁴⁶, e resultou, como já sucedera antes no desenvolvimento capitalista dos velhos países industriais, no flagelo da fome, miséria das massas e trabalho forçado de crianças.

Por meio do terror administrativo declarado, o plano foi levado a cabo num ritmo de tempo surpreendentemente rápido ⁴⁷. A Rússia estreitou assim o sistema governamental de ditadura dos Sovietes para a ditadura do Partido, em seguida, para a ditadura de uma nova burocracia e, por fim, para o despotismo brutal e sangrento de um só homem no topo ⁴⁸. Estaline, através de meios bárbaros e terríveis erros de planificação, forçou o avanço industrial ⁴⁹ e fez da URSS uma potência mundial. No entanto, o autodistanciamento da ditadura burocrática originou ao mesmo tempo as condições que primeiro produziram a sua moderação e, por repetidas repercussões, a sua suspensão, como aconteceu após o XX Congresso do Partido. Apesar da distância entre a burocracia dominante e o povo, não se desenvolveu nova sociedade de classes ⁵⁰; ficou o caminho aberto para a planificação de uma sociedade industrial sem classes e para a expansão da riqueza espiritual da liberdade e democracia social.

A organização social chinesa iniciou-se a partir de estratos mais baixos que os russos e forjou estádios simi-

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 6 e segs.

⁴⁶ Otto Bauer, *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg. Rationalisierung-Fehlrationalisierung* (Viena, 1931), pp. 204 e segs.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 209 e segs.; Hofmann, *op. cit.*, pp. 33 e segs., pp. 90 e segs., pp. 137 e segs., pp. 229 e segs., pp. 259 e segs.; e Isaac Deutscher, *Stalin* (Stuttgart, 1962), pp. 268 e segs.

⁴⁸ Cf. Deutscher, *op. cit.*, pp. 594 e segs.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 368 e segs.

⁵⁰ Cf. Hofmann, *op. cit.*, pp. 524 e segs.



lares de desenvolvimento. Mas, encontra-se ainda no primeiro estágio. A fim de explicar tal facto, os seus líderes defendem ainda a teoria do estalinismo, na altura em que a URSS desenvolvida industrialmente a põe de lado.

O organização social jugoslava, que iniciou o seu curso sob a égide da teoria estalinista, desenvolveu métodos de planificação que *levam a* uma sociedade sem classes, os quais não contradizem os métodos de planificação *numa* sociedade sem classes, como sucede na URSS ou na China ⁵¹. A Jugoslávia conseguiu fazer isto porque o mais elevado grau de educação e a maior disciplina de trabalho da sua população — que, antes da vitória da revolução popular, se apoiava em maior desenvolvimento industrial — a capacitaram para delegar uma maior parte da sua população trabalhadora à planificação e à administração descentralizadas do seu aparelho produtivo ⁵² do que era possível na URSS.

A planificação em ordem a uma sociedade sem classes ainda não se deu em nenhuma sociedade plenamente desenvolvida do capitalismo organizado. No final da crise económica mundial de 1919-36, a vitória da contra-revolução fascista nos países da Europa impediu o desenvolvimento de tal planificação e, através do seu método de planificação de economia de guerra, salvou o capitalismo organizado. Os efeitos da crise não foram eliminados nos Estados Unidos por meio do New Deal, mas só pelas consequências económicas do rebotar da II Guerra Mundial. Depois de 1945, a guerra fria e o estado de prevenção das duas potências mundiais desfizeram os inícios de planificação numa direcção socialista na Inglaterra, França e Itália. Os países da Europa Ocidental viram-se compelidos a obedecer às exi-

⁵¹ Ver o debate parlamentar informativo sobre o projecto da Constituição Jugoslava, *Socialist Thought and Practice* (Belgrado, 1962, N.º 7/8), pp. 7 e segs., pp. 61 e segs., pp. 76 e segs.

⁵² Cf. Mandel, *op. cit.*, Vol. II, pp. 327 e segs.



gências dos Estados Unidos e a regressar à anterior estrutura capitalista da sua sociedade industrial.

Não obstante, até mesmo a teoria da planificação para a transição das nações industriais desenvolvidas à sociedade sem classes — sob a plena protecção e ulterior desenvolvimento de estruturas constitucionais democráticas — se encontra ainda insuficientemente desenvolvida. Mas, escritores como A. Angelopoulos⁵³, Charles Bettelheim⁵⁴ e, recentemente, Ernest Mandel⁵⁵ prestaram-lhe grandes contribuições. Sem dúvida, desde 1956, os Partidos Comunistas convenceram os países da Europa Ocidental de que a planificação global dentro da estrutura de uma constituição democrática parlamentar pode e deveria resultar quando se torna possível aos governos constitucionais salvaguardarem-se a si mesmos contra o derrubamento por uma ditadura autoritária ou fascista.

A necessidade de semelhante planificação foi intensificada pelo desenvolvimento da energia atómica e automação. Visto precisarem de ajuda para a rápida construção industrial, os antigos países coloniais são ainda nações dependentes neocoloniais. A planificação *internacionalizada* para uma sociedade, já não antagonista e, portanto, sem classes, tornou-se o requisito para a preservação da civilização e para evitar catástrofes políticas ameaçadoras.

⁵³ A. Angelopoulos, *Planisme et progrès social* (Paris, 1953).

⁵⁴ Charles Bettelheim, *Les problèmes théoriques et pratiques de la planification* (Paris, 1946).

⁵⁵ Mandel, *op. cit.*, pp. 274 e segs.



ASSISTÊNCIA SOCIAL E A ARTE DO DOM

RICHARD M. TITMUSS

Richard M. Titmuss, Professor de Administração Social na Universidade de Londres, trabalhou em diversos gabinetes do governo britânico e dirigiu projectos de investigação. Nascido em 1907, possui os graus 'honoris causa' da Universidade de Gales e da Universidade de Edinburgo. Alguns dos seus escritos são *Poverty and Population*, *Problems of Social Policy*, *The Cost of the National Health Service in England and Wales*, e *Income Distribution and Social Change: A Study in Criticism*.

I

A história da assistência social nos países ocidentais enquanto sistema organizado do «dom» mostra que ela desempenhou, ao longo do último século, uma variedade de papéis nos processos de mudança. Um dos mais importantes, mas menos conhecidos na literatura histórica, foi a sua função educacional. Na Grã-Bretanha e noutros países expostos aos primeiros estádios da industrialização, foi de grande influência na manutenção da consciência social. Prestar ajuda sem olhar a critérios económicos e a diferenças de raça, côr, religião e classe levou à origem de conflitos directos com os valores da praça de mercado. Actuar como agente da justiça social redistributiva significava uma discriminação adversa; o conceito de homem económico tinha de confrontar-se com critérios não-económicos; a dignidade natural e a unicidade de todo o indivíduo devia reafirmar-se publicamente, defender-se e demonstrar-se.



Embora o tempo e as circunstâncias tenham mudado para a maioria da população no Ocidente, a necessidade fundamental da assistência social enquanto instrumento de justiça social e educação da comunidade permanece. Eis um dos temas básicos do presente ensaio; um segundo tema, menos explícito, é que só uma sociedade, que se dedique firmemente ao princípio da maior igualdade e à difusão dos valores humanistas, terá a convicção moral suficiente para proporcionar os recursos necessários para ajudar a encher o hiato entre as nações «possidentes» e «não possidentes» do mundo. As ideias que movem os homens e com as quais mantêm as suas próprias sociedades devem influenciá-los nas suas atitudes perante a necessidade de mudança das outras sociedades.

Sem dúvida, é possível pregar a reforma para os outros, mas não para o próprio grupo social. A história do colonialismo e das relações de raça no Oriente e no Ocidente está semeada de tristes exemplos de hipocrisia. Mas, vistas em termos colectivos, tais atitudes requerem hoje um alto grau de cinismo calculado. Com efeito, podem significar que as nações ricas advogam a reforma social para as nações pobres a fim de impedir a difusão do comunismo ou de qualquer outra ideologia hostil, ou favorecer a defesa e os interesses económicos dos ricos. Segundo o professor Seymour Martin Lipset (ao escrever sobre os países subdesenvolvidos): «só os partidos que prometem melhorar a situação das massas através de reformas amplas... podem esperar competir com os comunistas»¹. Uma filosofia do *status quo* em casa pode fornecer cinicamente a noção de assistência social como agente de reforma entre as nações mais pobres do mundo, unicamente para proteger uma sociedade «boa» já estabelecida no Ocidente. Felizmente, o desenvolvimento

¹ Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1960, p. 416.



dos valores e das políticas da assistência social entre as nações pobres não depende inteiramente da influência ou das atitudes das nações ricas.

Contudo, por mais determinadas e capazes que sejam as nações «não possidentes» para configurar as próprias políticas internas, permanecerá ainda o dilema fundamental do «dom» à escala internacional. A diferença de rendimentos entre as nações ricas e pobres está continuamente a acentuar-se e — o que é ainda mais sério — nota-se que tal alargamento está agora a processar-se em movimento acelerado. O professor Gunnar Myrdal tirou recentemente a conclusão de que «sem uma radical mudança nas políticas de ambos os grupos de países, o mundo vai a caminho de um cataclismo económico e político»². A maneira que as sociedades têm de dar e os seus motivos para dar são questões tão fundamentais para a saúde dos sistemas de assistência social em casa e no estrangeiro como a questão do que elas dão.

II

Chegamos agora à questão da função presente e futura da assistência social no Ocidente — sobretudo na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Se há substância real na perspectiva antecedente, então o problema vai além do interesse nacional: a maneira como conduzimos os nossos próprios assuntos domésticos irá influenciar a qualidade das nossas relações com os nossos vizinhos mais pobres.

«A moderna assistência social» — foi dito nos Estados Unidos — «deve de facto considerar-se como ajuda prestada

² Gunnar Myrdal, *The Urgent Need for Scientific Breakthroughs if Great Misery Shall Not be the Destiny of Underdeveloped Countries*, ensaio apresentado à Conferência sobre os Impactos globais da Microbiologia Aplicada, Estocolmo, Agosto 2, 1963.



ao estranho, e não à pessoa que em virtude de laços pessoais a exige sem pedir»³. Por conseguinte, tem de organizar-se formalmente, ser administrada e paga colectivamente por estranhos.

A assistência social ou os serviços sociais, que funcionam através de agências, instituições e programas fora do mercado privado, tornam-se cada vez mais difíceis de definir com precisão em qualquer sociedade. Assim como as sociedades se tornam mais complexas e especializadas, de igual modo também os sistemas de assistência social. Funcionalmente, reflectem e correspondem à mais ampla estrutura social e à sua divisão do trabalho. Tal processo torna muito mais difícil hoje identificar os agentes causais de mudança — os micróbios da desorganização social e os vírus do empobrecimento — e responsabilizá-los pelas despesas dos «des-serviços». Quem deveria suportar os custos sociais dos bebés da talidomida, do mal urbano, da poluição atmosférica, da obsolescência dos instrumentos, da automação, do impacto do café sintético que dispensará a necessidade dos grãos de café sobre os camponeses do Brasil? Os benefícios privados são até certo ponto mensuráveis e atribuíveis, mas não as perdas privadas. A economia neoclássica e o mercado privado não podem fazer tais atribuições; não se encontram organizados para apreciar a rotura social e são incapazes de prover às necessidades públicas criadas pela mudança social e económica.

A nossa crescente incapacidade para identificar e ligar causa e efeito no mundo da mudança social e tecnológica constitui assim uma razão para a emergência histórica, no Ocidente, das instituições de assistência social. O altruísmo de estranhos para estranhos era e é uma tentativa para colmatar uma lacuna moral criada pela ciência aplicada.

³ H. L. Wilensky e C. N. Lebeaux, *Industrial Society and Social Welfare* (New York: Russel Sage Foundation, 1958), p. 141.



Os serviços e os programas desenvolvidos no Ocidente para prestar ajuda às vítimas estranhas do industrialismo e da mudança tornaram-se inevitável e necessariamente mais especializadas e complexas. No presente ensaio, conseguiremos apenas falar deles em termos gerais.

III

Os serviços sociais (*social services* — como se chamam na Grã Bretanha) são em grande parte o produto do séc. XX — resposta atrasada do industrialismo do séc. XIX. O termo interpreta-se hoje de modo geral e vago para cobrir serviços públicos (ou suportados publicamente) como assistência médica, educação, habitação, pensão de subsistência na velhice e durante os períodos de desemprego, doença, incapacidade e assim por diante, abono de infância, e uma variedade de serviços específicos para grupos particulares de pessoas com necessidades especiais, por exemplo, crianças abandonadas, mães solteiras, cegos, doentes mentais, jovens delinquentes, presos libertos e outras categorias. Todos estes serviços surgiram apologeticamente para prover a determinadas necessidades básicas que o indivíduo, a família e o mercado privado nas sociedades capitalistas eram incapazes ou não queriam satisfazer. Nos Estados Unidos e noutros países ocidentais, os termos «assistência social» e «programas de política social» empregam-se como rótulos genéricos alternativos para abraçar uma similar variedade de serviços colectivamente organizados, que são capazes de variar muito no campo de acção e na estrutura, métodos de administração e finança e nos objectivos fundamentais que lhes estão na base.

O conceito de «O Estado Social» («The Welfare States»), que entrou na arena do pensamento político nos anos de 1940, aceita-se geralmente como uma definição ampla da função do Estado na esfera da política social e económica, que



abrange mais do que o fornecimento de serviços sociais. A maior parte dos que escrevem sobre o assunto, politicamente quer da direita quer da esquerda, empregam-no para significar uma obrigação mais positiva e significativa do governo de se preocupar com o bem-estar geral de toda a comunidade e com as despesas sociais da mudança. No livro *Beyond the Welfare State*, Gunnar Myrdal concluiu que «No último meio século, o Estado se tornou, em todos os países ricos do mundo ocidental, um 'Estado Social' democrático, com empenhamento muito explícito pelos amplos objectivos do desenvolvimento económico, pleno emprego, igualdade de oportunidades para os jovens, segurança social, e salvaguarda dos padrões mínimos não só quanto ao rendimento, mas também quanto à nutrição, habitação, saúde e educação, para as pessoas de todas as regiões e grupos sociais»⁴.

Nesta perspectiva, pode argumentar-se que o «Estatismo Social», quer como facto estabelecido ou como objectivo político, é um fenómeno comum das grandes sociedades industrializadas. O renascimento da empresa privada durante as últimas décadas na América do Norte e na Europa, a revolução keynesiana e a adopção de técnicas de gestão económica, a elevação dos padrões de vida e as realizações de partidos políticos e sindicatos em favor dos desprivilegiados — encaminharam todas estas sociedades culturalmente diversas ao longo da mesma senda para o «Estado Social» — caminho que não fora previsto por Marx. Quer o saibam quer não, e quer gostem ou não, Democratas e Republicanos, Conservadores, Socialistas e Liberais na América do Norte e na Europa, tornaram-se «estatistas sociais». Os alemães e os suecos talvez possuam sistemas de pensão mais «avançados», os ingleses um serviço de saúde mais compreensivo, os franceses abonos de família mais amplos

⁴ Gunnar Myrdal (Yale University Press, 1960), p. 45.



e os americanos talvez façam maiores despesas na educação pública, mas, depois de conhecidas todas estas diferenças nacionais, o empenhamento social generalizado considera-se, no entanto, como o facto político dominante das modernas sociedades ocidentais. Os governos da direita liberal e da esquerda liberal podem surgir e desaparecer; o empenhamento pelo crescimento social e económico e pelo pleno emprego persistirá com mudanças pouco significativas, mais do que com mudanças muito amplas, no campo de acção e nos objectivos.

IV

Em termos históricos e comparativos, estas são conclusões demasiado generalizadas e deixam por examinar muitas questões sobre valores e factos. Até que ponto se baseiam elas nos factos reais de distribuição do rendimento e da riqueza, propriedade, poder e classe? Terá o «Estado Social» abolido a pobreza, a privação social e a exploração? Possuirá o homem um maior sentido de controlo social e de participação no trabalho e na vida da sua comunidade? Quais serão as consequências humanas de novas mudanças sociais e tecnológicas? Assemelhar-se-á o futuro ao passado imediato, ou tais perspectivas são apenas a projecção de uma fase transitória no desenvolvimento de sociedades amplas e predominantemente competitivas?

Nos últimos anos, um número crescente de comentadores políticos, economistas e sociólogos de ambos os lados do Atlântico, ao proclamar o fim da ideologia política no Ocidente, ou ignoraram tais questões ou inclinaram-se a supor que elas já não são de importância primordial para as nossas sociedades. As razões do seu modo de proceder encontram-se explícitas ou implícitas na sua tese geral. O professor Lipset, no livro *Political Man* (1960), falou por muitos ao afirmar (resumindo as discussões de um congresso mundial de inte-



lectuais em 1955) que «os pontos ideológicos controversos que dividem a esquerda ficaram reduzidos pouco mais ou menos à propriedade governamental e à planificação económica»; e houve acordo geral de que realmente pouca diferença faz seja qual for «o partido político que controla as políticas internas das nações individuais». Com escassas diferenças, os partidos da direita e da esquerda tentarão aliviar as injustiças sociais que ainda persistem e continuarão a procurar a melhoria da assistência social, da educação, da assistência médica e de outros sectores da economia para o bem-estar geral. Ricos e pobres, todos participarão dos benefícios do crescimento. Por um natural processo de levitação de mercado, todas as classes e grupos se inclinam com expectativa para o direito político à medida que a escada rolante do crescimento os puxa para cima. O automatismo substitui assim o protesto social.

Citemos novamente Lipset (embora fosse possível citar também escritores de veia similar na Inglaterra, França e Alemanha): «... os problemas políticos fundamentais da revolução industrial já foram resolvidos: os trabalhadores alcançaram a cidadania industrial e política, os conservadores aceitaram o Estado social, e a esquerda democrática reconheceu que o aumento do poder global do Estado acarreta consigo mais perigos para a liberdade do que soluções para os problemas económicos. O triunfo real da revolução social democrática no Ocidente acaba com a política interna para aqueles intelectuais que têm de possuir ideologias ou utopias para os motivar à acção política»⁵.

Pode conceber-se que tal afirmação serve, enquanto generalização, para resumir a década de 1950 nos livros

⁵ Lipset, *op. cit.*, pp. 404-6. Para outras referências a esta tese, vide Lipset e também Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1960).



de história do próximo século. Mas, a partir da perspectiva de 1960, constitui, para não dizer mais, uma proposição duvidosa. No entanto, não é nosso desejo que o presente ensaio assuma a forma de crítica a qualquer escritor particular. Entrar por este caminho implicaria a obrigação de discutir em pormenor uma interpretação individual de tendências recentes e as múltiplas qualificações a elas ligadas. Por conseguinte, trataremos as sobreditas afirmações não como expressão das concepções do professor Lipset, mas de uma *Weltanschauung* colectiva — que parece estar a crescer em influência no Ocidente, a julgar pelo número dos seus adeptos.

Embora não tencionemos examinar a tese em extensão, reflectiremos sobre alguns dos seus pressupostos básicos na medida em que se relacionam com o futuro papel de uma política social humanista, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos da América.

Primeiro, é anistórica. Na tese está implícito o pressuposto de que a «revolução industrial» foi um assunto arrumado de uma vez para sempre. Ignora assim a evidência acerca da tendência para as concentrações monopolistas do poder económico, o papel das companhias como governos privados com poder de taxaço, os problemas da desorganização social e da privação cultural e o impacto crescente da automação e das novas técnicas de produção e distribuição, nas sociedades economicamente avançadas. Se a primeira fase da chamada revolução forçou todos os homens a trabalhar, a fase em que agora estamos a entrar pode compelir muitos homens a não trabalhar. Sem uma grande mudança nos valores, da nova onda de industrialismo apenas pode derivar o empobrecimento da vida social.

Segundo, ela afirma que os trabalhadores alcançaram «a cidadania industrial». O único comentário que nos sentimos capazes de fazer a este propósito é dizer que se trata de um abuso de linguagem supor que a qualidade de membro de um sindicato é sinónimo de «cidadania industrial». As concepções sobre o que constitui a «cidadania» do traba-



lhador devem relacionar-se com o que agora sabemos acerca das potencialidades do homem e das suas necessidades sociais e psicológicas básicas; não podem comparar-se às condições da escravidão industrial do séc. XIX.

Terceiro, a tese pressupõe que o problema da distribuição do rendimento e da riqueza ou já foi resolvido ou possui agora proporções insignificantes na sociedade ocidental. De qualquer modo, as disparidades que existem justificam-se com base nas diferenças individuais e na necessidade de incentivos económicos e pensa-se que não oferecem qualquer ameaça para os valores democráticos.

Nos anos de 1950, 1 por cento da população inglesa possuía 42 por cento de todo o capital líquido pessoal e 5 por cento detinha a propriedade de 67,5 por cento⁶. Mas, tais proporções constituem avaliações inferiores, porque os números excluem as caixas de pensões e os «trusts» (que cresceram enormemente nos últimos anos), e não tomam em consideração a tendência crescente dos grandes detentores de propriedade para distribuir a riqueza entre as suas famílias, para a difundir a tempo, a enviar para o estrangeiro e a transformar de outras maneiras.

O grau de concentração na posse da riqueza é quase duas vezes tão grande como era nos Estados Unidos em 1954 e muito maior que nos dias tranquilos do implacável capitalismo americano no início dos anos 1920. Depois de 1949, a desigualdade da riqueza tem crescido nos Estados Unidos, sendo a taxa de crescimento mais de duas vezes mais rápida do que a taxa de abaixamento entre 1922 e 1949. Medido em termos do crescimento na percentagem da riqueza possuída pelo 1 por cento do topo, o crescimento da desigualdade durante 1949-56 (os últimos dados disponíveis) foi mais flagrante do que em qualquer outro período, pelo menos durante

⁶ Vide a minha introdução à terceira edição de *Equality*, de R. H. Tawney.



os últimos quarenta anos. Não causa, portanto, surpresa que a distribuição do rendimento se tenha igualmente tornado desigual nos anos recentes, afectando sobretudo um quinto ou um quarto da população dos Estados Unidos, que vive abaixo do que correntemente se define como a «linha de pobreza»⁷. Nem todos são Negros; 80 % dos pobres americanos são brancos e só um quinto recebe ajuda social. O crescimento económico na sociedade mais rica do mundo não foi acompanhado por nenhum igualador automático inserido no sistema. Para os jovens desempregados, o crime serve de substituto no interior do sistema dominante de valores — a forma moderna de mobilidade social aquisitiva para as classes inferiores.

Não há evidência para sugerir que a Grã-Bretanha não esteja a seguir a mesma senda, desde o final da década de 1940. É até mesmo possível que a desigualdade na propriedade da riqueza (sobretudo, em termos de propriedade familiar) tenha crescido mais rapidamente na Inglaterra que nos Estados Unidos, desde 1949. O sistema britânico de taxaço é quase único no mundo ocidental no seu generoso tratamento dos detentores de riqueza, quanto a doações, cartéis, títulos e outros acordos para redistribuição e remodelação do rendimento e da riqueza. É o que se reflecte no facto notável de que, em meados dos anos 1950, era no grupo etário jovem que mais se notava a tendência de a riqueza se concentrar em poucas mãos.

Semelhante evidência é ignorada por aqueles que proclamam o fim da ideologia política. Tendências análogas vigoram provavelmente na França de De Gaulle e na Ale-

⁷ R. J. Lampman, *The Share of the Top Wealth-Holders in National Wealth 1922-56*, 1962; M. Harrington, *The Other America: Poverty in the United States*, 1962; Conferência sobre o Progresso Económico, *Poverty and Deprivation in the United States*, 1961, conhecida por Keyserling Report.



manha de Erhard⁸. Mais de um quarto de século de agitação política, de guerra global, de «estatismo social», de economias geridas e de crescimento económico, pouca imprensa fizeram na propriedade de grandes fortunas pelo menos em duas das maiores nações industriais: os Estados Unidos e a Grã-Bretanha. A instituição da riqueza concentrada parece ser de vida tão tenaz como os inteligentes girinos de Tawney. A riqueza ainda outorga o poder político e económico, mais poder do que rendimento, embora provavelmente se exerça de modo diferente e com mais respeito pela opinião pública do que no séc. XIX.

As mudanças na distribuição de rendimentos parece seguir um modelo semelhante na Inglaterra e nos Estados Unidos. Para o final dos anos 1940, um movimento do tempo de guerra para maior igualdade (antes e depois do imposto) alterou-se por completo na Inglaterra e nos Estados Unidos. O décimo mais pobre da população britânica encontra-se relativamente pior comparado com os mais elevados padrões do resto da nação em 1963 do que estava em 1948⁹.

Como será possível considerar tais disparidades na propriedade privada da riqueza e no exercício do poder económico como consistentes com a tese de que já atingimos o fim do diálogo político? Depois de Platão, nenhuma utopia política alguma vez admitiu tais graus de desigualdade económica como permanentes e desejáveis para o homem. Os socialistas protestam contra semelhantes disparidades, não porque desejem alimentar a inveja, mas porque, segundo argumentou Tawney, estas disparidades são fundamentalmente imorais. A história lembra que a natureza humana

⁸ Segundo Christopher Johnson, «As estatísticas disponíveis mostram o que é evidente a quem vive na França; que os ricos se tornam mais ricos enquanto os pobres dificilmente mantêm o seu padrão de vida» (*New Society*, Fevereiro 21, 1963, p. 15).

⁹ T. Lynes, «Poverty in the Welfare State», *Aspect*, N.º 7, Agosto 1963.



não é suficientemente forte para se manter em verdadeira comunidade onde imperam grandes diferenças de rendimento e riqueza.

Quarto, finalmente, na tese existe o pressuposto de que o estabelecimento da assistência social contribui de modo necessário e inevitável para a difusão do humanismo e a resolução da injustiça social. O inverso também pode ser verdadeiro. A assistência, enquanto meio institucional, é capaz de servir diferentes senhores. É possível cometer, a partir do seu nome atraente, uma multidão de inconveniências. A assistência pode simplesmente utilizar-se como instrumento de crescimento económico que, ao beneficiar uma minoria, promove indirectamente uma maior desigualdade. A educação constitui um exemplo. Podemos educar os jovens a competir entre si com mais eficiência como homens económicos no mercado privado, ou também os podemos educar porque desejamos proporcionar-lhes maior capacidade de liberdade e realização das suas diferenças pessoais, sem atender ao rendimento, à classe, à religião e à raça.

A assistência pode utilizar-se para fins militares e raciais — como na Alemanha de Hitler. Pelo Estado e agências voluntárias foi fornecido maior cuidado médico não em virtude de uma crença na unicidade de cada indivíduo, mas por causa do ódio dos homens.

A assistência pode empregar-se para estreitar obrigações e não para as difundir — como nos sistemas de benefício marginal dos empregados. O lucro individual e o quietismo político, alimentados pelo novo feudalismo das companhias, podem vir a substituir o sentido de humanidade comum alimentada por sistemas de mútua ajuda não discriminatória.

Por conseguinte, que é que interessa e é fundamental para a saúde da assistência, objectivo para que ela se volta? Universalizar a ética humanista e os direitos sociais de cidadania ou dividir, discriminar e competir?



V

Na realidade, porém, as questões nunca são assim tão definidas. A evolução histórica das medidas de segurança social na Inglaterra, desde o final do séc. XIX, mostra quão complexas e diversas foram as forças em acção. O temor da revolução social, a necessidade de uma força de trabalho respeitadora da lei, a luta pelo poder entre os partidos políticos e os grupos de pressão, a exigência de remover alguns dos custos sociais da mudança — por exemplo, os acidentes industriais — das costas do trabalhador e a consciência social dos ricos — tudo desempenhou um papel.

Mas, o maior impulso veio de baixo — da ética de solidariedade e da mútua ajuda dos trabalhadores. Encontrou expressão e cresceu espontaneamente a partir das tradições e instituições da classe trabalhadora para enfrentar as adversidades do industrialismo. Por meio de uma vasta rede de associações de beneficência, associações médicas, associações religiosas, confrarias, cooperativas, sindicatos e associações económicas, desenvolveram-se esquemas de seguro mútuo como método de pré-pagamento de serviços que os membros poderiam requisitar sempre que tivessem necessidade — na doença, incapacidade, desemprego, velhice, viuvez e morte. Os «bons» e «maus» riscos, os jovens e os velhos, comungavam na sorte comum. Constituíam Estados sociais microscópicos, esforçando-se cada um por demonstrar que o homem ainda poderia exercer algum controlo sobre as forças da tecnologia. Por volta do fim do século, existiam umas 24 000 diferentes associações de beneficência, com um total de membros que representava cerca de metade da população masculina adulta da população do país. De reputação conveniente e significativa, constituíram, durante um século de concorrência desenfreada, a instituição humanista para o artesão e a sua família, ultrapassando largamente quanto à actividade dos membros todos os sindicatos, partidos políticos e organismos religiosos.



É possível considerar este grande movimento como a resposta compassiva do amador ao desafio das inseguranças económicas e psicológicas do industrialismo e do individualismo. Expressa igualmente a aversão do homem ordinário por uma caridade com consciência de classe e discriminatória e por uma lei implacável, que segregava os pobres. A lei dos pobres era odiada porque significava humilhação; constituía um ataque ao sentido de auto-estima do indivíduo numa época em que a «respeitabilidade» — a qualidade de merecer o respeito dos outros — imbuía os costumes da sociedade.

Os valores e objectivos que no passado escoravam a busca de segurança num mundo cada vez mais inseguro são ainda relevantes para uma compreensão do papel da assistência social na Inglaterra de hoje. A maneira como eles configuraram as suas origens e desenvolvimento primitivo pervade ainda os princípios em que actuam hoje os sistemas de assistência médica e de segurança social — compreensivos quanto ao desígnio, universais quanto à qualidade de membro. Que eles ainda não tenham solucionado o problema da pobreza e do abandono e proporcionem ainda pouco espaço à participação dos cidadãos, é outra história, que permanece como formidável desafio para o socialismo. Mas, não podemos voltar a traçar as nossas pegadas pelas íntimas «sociedades de beneficência» de ontem; temos de encontrar vias imaginativas e novos meios institucionais de combinar a humanidade na administração com a justiça social redistributiva no futuro desenvolvimento das políticas de assistência.

VI

Eis duas das questões centrais não resolvidas para os humanistas: o problema da vastidão e o problema da desigualdade. Afectam todos os aspectos da política social: a



educação desde a escola primária até à universidade e à vida adulta; a segurança social no desemprego, doença e velhice; o cuidado dos doentes físicos e mentais; a habitação e a planificação urbana; o lazer e o divertimento.

A procura destes serviços aumentará no futuro à medida que os padrões de vida subirem entre alguns sectores da população e decaírem, relativa ou absolutamente, noutros. As consequências da automação e dos seus parentes tecnológicos por um lado e as necessidades mais dependentes da infância e na velhice, por outro, exigirão um investimento muito maior em pessoas e serviço social do que nos bens de consumo. A ciência e a tecnologia estão agora a começar a realizar uma revolução tão completa na teoria social e económica como também na teoria da guerra e das relações internacionais. A doutrina convencional de que as máquinas fazem trabalhar perde progressivamente a sua validade; as máquinas estão presentemente a substituir os trabalhadores. Já é claro a partir da experiência americana que as vítimas da substituição tecnológica deixam de «descansar entre ocupações» (que é a teoria do seguro contra o desemprego); encontram-se *permanentemente* sem trabalho; *permanentemente* libertos do trabalho. Por volta do final de 1962, perto de um terço de todos os jovens negros entre os 16 e os 21 anos que se encontravam fora da escola, estavam também sem trabalho. Falando de modo relativo, vinte anos antes, havia mais jovens negros com desvantagem educacional do que desempregados. Entre 1939 e 1958, aumentou nos Estados Unidos¹⁰ a desvantagem de não se possuir um diploma de universidade.

Numa época de abundância das coisas, a produção dos bens de consumo tornar-se-á uma questão suplementar para o Ocidente. A questão primordial será a distribuição justa;

¹⁰ H. O. Miller, «Money Value of an Education», *Occupational Outlook Quarterly*, Setembro 1961, p. 4.



sobretudo, a distribuição de serviços segundo as necessidades em lugar do princípio de produtividade e realização numa economia de mercado, a qual influencia hoje poderosamente o acesso à educação e a outros serviços sociais.

No passado, distribuímos os recursos com base no êxito e no fracasso na concorrência económica; no futuro, temos de decidir se será moralmente justo proceder assim numa economia da abundância. A distribuição de serviços com base nas necessidades ajudar-nos-á a descobrir a igualdade nos nossos vizinhos. «A consciência da igualdade — escreveu Daniel Jenkins — surge sempre nas relações pessoais e quase sempre nos confronta como um desafio, porque significa uma maior valorização do nosso próximo do que a que antes estávamos dispostos a fazer. Já todos estamos prontos a amar-nos a nós próprios. A descoberta da igualdade poderia definir-se como a descoberta de que devemos amar o nosso próximo como a nós mesmos»¹¹.

Vemo-nos assim forçados a perguntar: «Que iremos fazer com a riqueza?» Trata-se de uma questão social mais importante do que aquelas que procuram encontrar meios mais eficientes de punir os criminosos, de fazer cumprir a lei contra os marginais, de impedir o abuso da assistência pública, de compelir os homens a buscar trabalho, de os obrigar a poupar para a velhice quando não podem alimentar os seus filhos de modo adequado, de os transferir de habitação subsidiada, de inventar substitutos tecnológicos baratos para a educação e de os responsabilizar mais pelo acesso à assistência médica.

No entanto, estes objectivos reflectem os valores que hoje muitas vezes se aplicam na administração dos serviços sociais. Segundo um escritor, o professor Mencher, «O actual programa social [assistência pública] dos Estados Unidos conserva a filosofia de 1830» — a filosofia dos cidadãos menos

¹¹ D. Jenkins, *Equality and Excellence*, 1961, p. 21.



eligíveis guardados no relicário do Poor Law Act inglês de 1834¹². Os assistentes sociais, professores, médicos e administradores sociais vêem as suas funções travadas pelas «virtudes» do trabalho duro e do lucro; virtudes que se encontram radicadas na economia de penúria. O seu papel é policiar tais virtudes, visto que, num contexto mais implacável, o certificado médico de aptidão para o trabalho se tornou uma das directrizes centrais sob o regime estalinista. Não possuem qualquer relevância para a economia de abundância.

E, como sublinhou Gerard Piel, qualquer «trabalho duro que uma máquina pode fazer é hoje melhor realizado por uma máquina; ‘duro’ significa actualmente sobretudo o trabalho aborrecido e repetitivo, quer na fábrica, quer no escritório. Mas, o instinto de trabalhar e executar, a necessidade de se sentir preciso, a vontade de realizar, acham-se profundamente radicados em todo o coração humano. Não se satisfazem universalmente no tipo de emprego que a maior parte das pessoas encontra. O pleno emprego no tipo de trabalho de que comumente se dispõe, quer «blue-collar», quer «white-collar», foi em grande parte posto fora de moda pela tecnologia. A libertação das pessoas de tarefas indignas da capacidade humana deveriam libertar esta capacidade para inúmeras actividades presentemente descuidadas pela nossa civilização: o ensino e a aprendizagem, a investigação científica fundamental, as artes representativas e as artes gráficas, as letras, os artesanatos, a política e o serviço social. Tais actividades implicam de modo característico a interacção entre as pessoas, mais do que com as coisas. Sem dúvida, não constituem actividades produtivas; nem são lucrativas, no sentido estrito»¹³.

¹² S. Mencher, «Perspectives on Recent Welfare Legislation», *Social Work*, Vol. 8, N.º 3, 1963, p. 62.

¹³ G. Piel, *Consumers of Abundance*, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961, p. 9.



A ciência e a tecnologia, em aliança com outras mudanças estruturais e demográficas que se processam nas nossas sociedades, exigirão uma maior transformação dos valores; novos incentivos e novas formas de recompensa não relacionadas com o princípio de produtividade; novos critérios aplicados à distribuição de recursos que não se encontram associados ao «êxito» individual como medida; novas formas de «dependências» socialmente aprovadas. Tornarão largamente irrelevantes os critérios convencionais do capitalismo.

Muitos anos antes, Keynes previu que havia de vir o tempo em que tais mudanças se fariam prementes: «... adquiriremos a capacidade de nos libertarmos de muitos princípios pseudomoraes que nos atormentaram durante 200 anos, em virtude dos quais elevámos à categoria das mais altas virtudes algumas das mais desagradáveis qualidades humanas... Encontrar-nos-emos então livres para renunciar a todos os tipos de costumes sociais e práticas económicas que afectam a distribuição da riqueza e recompensas e punições económicas, que agora ainda mantemos a todo o custo».

Necessitaremos de regras diferentes para vivermos de modo doméstico; de mais exemplos de altruísmo para contemplar. De facto, as nossas sociedades na Inglaterra e nos Estados Unidos já sentem a sua necessidade. A longo prazo, não há outra via possível para evitar que os destituídos e incapazes se tornem ainda mais destituídos e incapazes; mais afundados no abismo da apatia, frustração, crime, desenraizamento e pobreza dourada.

Em tudo isto, desempenhará um papel central o que chamamos serviços sociais. Se houver de definir semelhante papel, terá de ser definido pelos socialistas na linguagem da igualdade. Eis o ponto em que a ética terá de se conjugar com a política. As respostas não vêm e, de facto, logicamente não podem vir daqueles que agora proclamam «o fim da ideologia política»; daqueles que elevariam o



princípio do lucro pecuniário e o estenderiam ao serviço social através da igualação da educação e da assistência médica com frigoríficos e casacos de pele de marta; e daqueles que advogam que cada vez maior número de pessoas deveria «esquivar-se» aos serviços sociais universais e criar para si novas áreas de privilégio e discriminação. Eles são, hoje, doutrinários utilitaristas; prisioneiros da economia de penúria; esquecem-se das consequências sociais da marcha da ciência e da tecnologia; e estão cegos para a necessidade de um sentido de finalidade moral nas suas próprias sociedades como força motriz na arte do dom em relação aos nossos vizinhos internacionais.



INDÚSTRIA, TRABALHO E SOCIALISMO

T. B. BOTTOMORE

T. B. Bottomore, secretário da Associação Socialista Internacional de 1953 a 1959 e membro do Partido Trabalhista inglês, nasceu em 1920 e foi educado na Universidade de Londres onde obteve o grau de M. Sc. (Econ.) em Sociologia. Colabora em revistas sociológicas de diversos países e é autor de livros como *Classics in Modern Society*, *Karl Marx: Selected Writings*, *Sociology: A Guide to Problems and Literature*, e *Ethics and Society*.

Não gosto de trabalhar — ninguém gosta — mas aprecio o que há no trabalho — a oportunidade de o indivíduo se encontrar a si mesmo. A sua própria realidade — para si, não para os outros — aquilo que outro homem jamais pode conhecer.

JOSEPH CONRAD, *The Heart of Darkness*

Os primeiros socialistas formularam duas linhas afins de crítica à sociedade capitalista. Uma era a crítica das desigualdades de classe, das grandes e aparentemente cada vez maiores disparidades de riqueza e gozo entre os detentores da propriedade e os assalariados. A outra era a crítica aos excessos do individualismo, do 'laissez-faire' e da luta da concorrência, e uma afirmação contrária do valor da cooperação e da ajuda mútua. Nas duas, estava implicada uma nova concepção da importância do trabalho para a sociedade e para o indivíduo. Saint-Simon, numa parábola famosa, contrastava o sector feudal ocioso e inútil da sociedade francesa com a parte produtiva composta de cientistas, industriais, artesãos e outros. A sua teoria da nova ordem



social, o regime industrial, baseava-se na ideia de que o trabalho útil constituía uma obrigação primordial do indivíduo e que a hierarquia da recompensa e estima deveria corresponder ao valor relativo das contribuições dos homens à sociedade através do trabalho produtivo. Os seguidores de Saint-Simon desenvolveram o tema na sua preocupação com a organização da indústria moderna, e na sua insistência no trabalho útil como a função social principal em que se deveria fundar a vida social. A mesma noção se reflectia de maneira mais débil nas obras dos primeiros economistas, na distinção que tentaram fazer entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo.

O outro aspecto do trabalho, enquanto necessidade psicológica do indivíduo, elemento da sua educação, meio de auto-expressão, e vínculo com os outros homens, foi sublinhado por Robert Owen e, sobretudo, por Fourier. Fourier afirmava que os homens são por natureza criativos e activos e que o trabalho, que é necessário fazer na sociedade, poderia tornar-se mais atraente e agradável, em primeiro lugar, pela harmonização mais íntima das ocupações com os gostos e inclinações individuais e, em segundo lugar, pelo aumento de variedade no trabalho mediante mudanças de ocupação, no decurso do dia de trabalho.

Todas estas noções se encontrarão, expressas com linguagem diferente, na análise crítica de Marx da sociedade capitalista. A divisão da sociedade em classes produz, num dos extremos, riqueza, lazer, uma relativa liberdade para determinar a própria existência; e, no outro, pobreza, trabalho excessivo e embrutecedor, constrangimento e falta de liberdade. No próprio processo de trabalho, o trabalhador industrial encontra-se *alienado* (para empregar a terminologia dos escritos de juventude de Marx): «Ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito... Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho*



forçado. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* de satisfazer outras necessidades» (*Manuscritos económicos e filosóficos*). A libertação do indivíduo de semelhantes condições, que Marx considerou como o objectivo do ascendente movimento da classe trabalhadora, requeria mudanças no sistema social enquanto todo e também no seio de cada empresa produtiva. A independência e o poder sobre os outros de que a classe superior desfrutou na sociedade terminariam com a abolição da propriedade privada nos meios de produção e com o consequente desaparecimento das classes sociais. Mas, trata-se apenas de uma condição, embora fundamental no esquema teórico de Marx, para a criação de uma sociedade sem classes. Seria igualmente necessário eliminar a divisão do trabalho, que encerrava os homens em esferas estreitas da vida e condenava grande número deles a gastar os seus dias em actividades aborrecidas, estúpidas, fisicamente esgotantes e, por vezes, prejudiciais. O jovem Marx, como Fourier, descobriu uma solução para o problema nas mudanças regulares de ocupação; numa passagem notória de *A Ideologia Alemã*, observou que, numa sociedade comunista, ninguém teria «uma esfera exclusiva de actividade» e que o indivíduo seria capaz de «caçar de manhã, pescar ao princípio da tarde, criar gado à noite, fazer crítica depois do jantar», segundo a sua inclinação. Mais tarde, Marx assumiu sem dúvida uma concepção mais crítica destas possibilidades e, numa passagem de *O Capital*, distinguiu entre a esfera da produção que sempre permaneceria como «reino da necessidade», e a esfera do tempo de ócio, «o verdadeiro reino da liberdade», em que teria lugar «o desenvolvimento das potencialidades humanas por si mesmas»; mas, jamais abandonou a ideia de que o próprio trabalho necessário se poderia transformar, até certo ponto, numa actividade libertadora e educativa. De novo observa em *O Capital* que «o limitado e parcelar trabalhador de hoje» seria substituído na futura sociedade pelo «indivíduo plenamente desen-



volvido», que executa diversas funções sociais e que tem uma diferente relação ao seu trabalho, porque recebeu uma vasta educação geral e científica. A passagem frequentemente citada em que Marx criticou a concepção do trabalho de Fourier como actividade essencialmente agradável é, de modo geral, mal interpretada. Marx levantou objecções contra a ideia de que o trabalho se olhasse apenas como uma actividade agradável e espontânea, como uma espécie de jogo; insistiu no elemento de esforço penoso que há no trabalho, nos constrangimentos que ele impõe, mas, ao mesmo tempo, defendeu com firmeza que ele poderia ser recompensador para o indivíduo, da mesma maneira que o trabalho criativo do artista é recompensador, enquanto manifestação do engenho e determinação humanos e do poder humano para configurar e dominar o mundo natural. A concepção de Marx é semelhante à de Conrad na passagem supramencionada, só que Marx toma igualmente em consideração os aspectos sociais do trabalho; numa sociedade sem classes e de carácter humano, o indivíduo não só se encontraria *a si mesmo* no trabalho, mas também descobriria e exprimiria a sua relação cooperativa, a sua amizade, com os outros homens.

No último desenvolvimento do movimento operário e do pensamento socialista, os problemas do trabalhador na sua imediata situação de trabalho numa sociedade industrial acabaram em grande parte por ser eclipsados pelos problemas de relações de classe numa sociedade enquanto todo, de detenção da propriedade e poder político. Nunca foram inteiramente descurados, mas os movimentos que lhes prestaram alguma atenção séria — como o Shop Steward's Movement mesmo antes da I Guerra Mundial, o Guild Socialism e diversas experiências comunitárias — tiveram relativamente pouca influência nas ideias e doutrinas gerais do movimento operário. Só nos últimos anos é que estes pro-



blemas reapareceram no centro da discussão entre os socialistas; em parte, porque se consideram como muitíssimo significativos no contexto das mudanças sociais que ocorreram nas sociedades industriais e, em parte, porque diversas experiências práticas — os conselhos de trabalhadores na Jugoslávia, os kibbutzim em Israel, os projectos de desenvolvimento comunitário em países como a Índia, as comunas na China — forneceram materiais concretos para o estudo de novas formas de organização do trabalho industrial e agrícola, que se relacionam directamente com as ideias dos primeiros socialistas e de Marx.

As mais importantes mudanças sociais que aqui importa considerar na sua relação às ideias socialistas são a extensão da propriedade pública da indústria, as mudanças na natureza do trabalho industrial e o aumento do tempo de lazer. É evidente, hoje em dia, que a propriedade pública da indústria não basta por si mesma para estabelecer uma sociedade socialista, podendo até, na realidade, produzir condições que se opõem directamente à criação ou ao funcionamento de semelhante sociedade. Uma economia colectivista dirigida a partir do centro pode vir a tornar-se no solo reproduzidor de uma nova elite — abrangendo os líderes políticos e os gestores da economia — pelo menos tão privilegiados, distantes do povo e autoritários como a burguesia na sociedade capitalista. A possibilidade de tal desenvolvimento aumenta no caso de existir uma forte ênfase nos aspectos puramente económicos do socialismo — o crescimento da tecnologia, a rápida industrialização e modernização, a maior produtividade — e, sobretudo, no caso de, além disso, um só partido político assumir o controlo da sociedade e impedir qualquer expressão organizada ou efectiva de divergência. Nestas condições, e mesmo nos casos em que a indústria de propriedade pública forma apenas uma parte da economia, enquanto a indústria é regulada a partir do topo por equipas de gestores designados, a situação do trabalhador na indústria é capaz de diferir muito



pouco, quanto à sua autodeterminação e actividade criativa, do que tem sido na indústria capitalista.

Os problemas tornaram-se mais agudos devido à natureza da própria indústria moderna. Muitas das actividades produtivas básicas da sociedade têm de ser executadas por organizações grandes e complexas, cuja administração se torna cada vez mais impessoal e burocrática; visto que dentro de cada empresa a produção de massa eficiente depende da especialização intensiva e da subdivisão minuciosa de tarefas. A divisão entre os poucos que planeiam o processo produtivo e a massa de trabalhadores — trabalhadores de escritório e trabalhadores manuais — que apenas executam as operações parcelares, e o carácter estandarizado, limitado e repetitivo destas operações, reduz quase a zero a função activa e criativa do trabalhador. Claro está, estas condições podem existir quer na indústria de propriedade privada, quer de propriedade pública, uma vez que são criadas em grande parte pela busca de altos níveis de produção com base na moderna tecnologia; mas, só recentemente é que os socialistas e outros começaram a prestar séria atenção ao problema que levantam. A reconsideração do trabalho industrial constitui uma das influências importantes que levou ao redespertar da ideia do controlo operário, ou da autogestão dos trabalhadores e a um vivo interesse pelas experiências da Jugoslávia neste campo. Torna-se claro a partir da experiência jugoslava que a autogestão encontra muitas dificuldades práticas, entre as quais a repugnância de parte dos trabalhadores em participar activamente na gestão, a emergência de conflitos entre o conselho de trabalhadores e o director da empresa e as limitações ao carácter representativo do conselho dos trabalhadores em organizações muito vastas; mas, também não há dúvidas de que se trata, na prática, de um dos melhores meios para eliminar a fragmentação do trabalho e o tédio associado com a produção industrial de massa. O trabalhador que toma parte na decisão sobre as políticas econó-



micas e sociais da sua fábrica obtém uma visão global do processo de produção, entabola novas relações com os colegas, tem a oportunidade de exercer a inteligência e a iniciativa, e talvez se estimule a prosseguir a sua educação em assuntos científicos ou culturais. Alguns sociólogos argumentam que é possível fazer o trabalho industrial mais interessante e inteligente pela expansão da educação científica e técnica e pela regular transferência de trabalhadores de um para outro trabalho (uma reivindicação de Fourier!), sem qualquer mudança fundamental na gestão da empresa; mas, dificilmente se pode contestar que um regime de conselhos de operários nas empresas de propriedade pública com maior probabilidade causaria tais melhoramentos, acrescentando-lhes ainda os benefícios da directa participação nas decisões e na planificação.

As mudanças tecnológicas mais recentes nos países avançados e, sobretudo, a difusão da automação, terão provavelmente efeitos de longo alcance na situação do trabalho, não só dos trabalhadores industriais, mas também nos trabalhadores de «colarinho branco» (white-collar). Nas fábricas automatizadas, que agora se estão a estabelecer nalguns dos maiores ramos da produção de massa, necessita-se de um menor número de trabalhadores; trabalhadores estes que devem ter uma educação mais completa na ciência e na tecnologia, devem exercer maior inteligência e iniciativa no trabalho, e possuir uma compreensão mais global do processo produtivo, do que acontecia com os trabalhadores nas cadeias de montagem de velho estilo. A automação oferece assim duas perspectivas para o futuro do trabalho nas sociedades industriais: primeiro, um novo tipo de trabalho, em que o indivíduo readquirirá a oportunidade de exercer a inteligência e a decisão na sua ocupação; e, segundo, uma redução nas horas de trabalho e um aumento no total de tempo de ócio.

O progresso da automação, além de modificar as condições de trabalho nas fábricas de produção de massa, e



em vastas organizações de escritórios como bancos e companhias de seguros, dará igualmente um novo ímpeto à transferência do trabalho da manufatura para o sector de serviços da economia e, por consequência, dos tipos mais repetitivos e monótonos para tipos mais interessantes e responsáveis de trabalho. No entanto, seja qual for o futuro que se preveja, sempre restará grande número de ocupações que proporcionarão escassa satisfação a quem as empreender. É o reconhecimento de tal facto que levou muitos observadores a realçar a importância do lazer como fornecendo compensações essenciais aos constrangimentos e descontentamentos da vida de trabalho. Os efeitos do crescimento do tempo de lazer não foram, porém, ainda sistematicamente estudados e as perspectivas para o futuro encontram-se por enquanto expostas a diversas interpretações. Sem dúvida, muitas actividades de lazer originam satisfações, que não se encontram no trabalho. Dentro de certos limites, tais actividades são objecto de livre escolha e de livre empreendimento; o indivíduo pode afirmar as suas preferências, manifestar a sua habilidade, gozar da mudança e variedade e escolher pessoalmente os seus associados e amigos. Além disso, o desenvolvimento da habilidade em determinada actividade de lazer talvez compense a baixa posição na esfera ocupacional, quer através da estima social que lhe proporciona, quer pelo menos através da contribuição que faz à auto-estima e ao sentido de dignidade do indivíduo.

Contudo, é também evidente que grande parte do moderno lazer não é de tipo activo, não conseguindo contribuir num sentido válido para o desenvolvimento das faculdades humanas. A televisão e o jogo, duas das mais comuns actividades de lazer nas sociedades modernas, ilustrarão este ponto. Os programas da televisão talvez encorajem certas pessoas a aderir activamente ao desporto ou a um 'hobby', ou a prosseguir sistematicamente o conhecimento de uma arte ou ciência, mas, para a maioria, constituem substitutos da



actividade pessoal, um meio de viver em vez de outrem. O jogo, que proporciona a muitas pessoas a excitação de que carecem nas suas vidas de trabalho, surge igualmente, em sentido mais profundo, como tentativa para fugir ao tédio do trabalhador por meio da fortuna que a sorte grande talvez traga subitamente, mas sem qualquer concepção clara de uma forma alternativa de vida. Nas sociedades mais antigas, em que o tempo de ócio da massa da população era extremamente limitado, o uso passivo do lazer e a complacência na fantasia não eram talvez de importância social muito grande, mas, numa época de ócio de massa, acabam por constituir um problema social grave. Se a extensão do lazer disponível a todos os membros da sociedade não é para induzir ao tédio e à carência de finalidade (de que já há numerosos sinais), mas para se tornar um meio de ulterior desenvolvimento das faculdades individuais, tem de existir uma abundância pública muito mais ampla de oportunidades para o lazer activo do que a que havia, ou mesmo se planeava, em qualquer sociedade industrial.

Contudo, ainda quando tal condição se venha a verificar, restarão sempre vários problemas. O trabalho e o ócio não podem isolar-se entre si, especialmente na sua influência sobre as atitudes sociais do indivíduo. O homem que passa as suas horas de trabalho numa posição subordinada, empenhado constantemente em tarefas aborrecidas e insignificantes, no meio de um ambiente feio e sujo, é muito improvável que seja capaz de se expressar plenamente a si próprio como pessoa activa e criativa no tempo de lazer. Além disso, se de facto o conseguir, sentir-se-á ainda mais frustrado e amargado no trabalho. O desenvolvimento do ócio activo, caso ele se destine a formar uma parte harmoniosa da vida total de uma pessoa, deve ser acompanhado por mudanças na organização do trabalho que confirmem ao indivíduo maior responsabilidade, maior participação na configuração do seu meio ambiente e maior variedade e interesse na sua ocupação.



Um segundo aspecto problemático do lazer reside no seu carácter predominantemente privado e individual. No passado, o trabalho, que ocupava a maior parte do tempo de vigília do indivíduo, criou alguns dos mais fortes vínculos sociais que aglutinaram as comunidades humanas; e os primeiros socialistas conceberam até a sua sociedade ideal como baseada no trabalho cooperativo. As actividades de lazer, por outro lado, na forma que assumiram nas modernas sociedades, não originam ou favorecem necessariamente quaisquer relações sociais duradoiras. Há casos em que conseguem, através da formação de associações voluntárias, mas a maior parte das actividades de lazer tendem, pelo contrário, a retirar o indivíduo ou a família para uma vida puramente privada, onde se perde por completo o sentido de comunidade com os outros homens e de responsabilidade pelos assuntos públicos.

O humanismo socialista constitui, em parte, uma resposta aos novos e prementes problemas levantados pelo tremendo avanço da ciência e tecnologia nos países industriais avançados, e pela experiência das dificuldades e perigos das formas socialistas de sociedade. Já não se trata, nas nações industriais, de transformar apenas o sistema de propriedade, de abolir a propriedade privada da grande indústria e de eliminar as diferenças sociais de classe, que radicam nas ingentes desigualdades de riqueza e rendimento. Importa também modificar, de modo radical, as utilizações da tecnologia organização do trabalho, a divisão do trabalho e o sistema de autoridade nas empresas industriais; inventar novas aplicações do tempo de ócio, que poderiam incluir o desenvolvimento das artes e ofícios como ocupações secundárias capazes de suplementar a produção de massa dos bens essenciais, pela criação de objectos individuais de beleza; e encorajar maior número de pessoas a tomar parte activa na gestão dos assuntos públicos,



não só na indústria, mas em associações voluntárias de todos os tipos, e nas comunidades locais e regionais. Ao procurar realizar estes objectivos, o humanismo socialista deveria guiar-se por um ideal moral — que era o fito dos primeiros socialistas — a saber, a concepção de uma comunidade de indivíduos criativos, iguais, que se governam a si próprios, numa escala mundial; e, ao mesmo tempo, por uma atitude científica e experimental quanto aos problemas sociais e quanto às políticas sociais de reforma ou substituição das instituições sociais. Numa sociedade socialista, não existe uma solução final de todas as tensões e conflitos; na realidade, podem surgir novas formas de conflito. Quando os homens começarem a configurar deliberadamente as suas vidas individuais e a sua existência social, com maior liberdade em relação aos constrangimentos materiais, não haverá garantia de que eles não cometam, por vezes, actos loucos, ou que alguns deles não procedam criminosamente; e é sempre muito provável que indivíduos particulares e grupos sociais procurem fazer valer os seus próprios interesses para lá dos limites razoáveis. As nossas esperanças devem residir na maior racionalidade, auto-domínio e sentido de responsabilidade, criados pelas iguais oportunidades de participar no governo da sociedade; na capacidade de uma sociedade industrialmente avançada para satisfazer de modo amplo as necessidades materiais básicas dos seus membros; e na possibilidade de inventar instituições adequadas para o controlo e gestão do conflito social, sem abafar a discordância e a inovação. Não consigo achar uma razão insuperável para não alimentar tais esperanças.



A FILOSOFIA LEGAL DO SOCIALISMO

GALVANO DELLA VOLPE

Galvano della Volpe, nascido em Bolonha em 1895, é professor da História da Filosofia na Universidade de Messina. As suas principais publicações incluem *Rousseau e Marx*, *Umanesimo positivo e emancipazione marxista*, *La libertà comunista*, *Logica come scienza positiva*, *Critica del gusto*, e estudos de David Hume.

Karl Marx, numa das suas obras mais importantes, escreve:

«Só a Revolução Francesa completou a transformação das classes políticas em classes sociais; ou antes, transformou as diferenças de classe social na sociedade civil em diferenças puramente sociais — diferenças na esfera da vida privada que não tinham significado na vida política. Produziu-se assim a separação da vida política da sociedade civil [separação que não tinha existido na sociedade feudal] ...E, nesta mesma sociedade, tais diferenças deixaram de constituir barreiras permanentes; em vez disso, tornaram-se fronteiras transponíveis e o princípio pelo qual se atravessavam era o da livre vontade. Os seus principais critérios são o *dinheiro* e a *cultura*»¹.

Quanto a estes critérios, Marx esboçou o seguinte conceito relacionado de uma revolução «política» ou burguesa

¹ Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Die Frühschriften*, ed. por S. Landshut (Stuttgart, 1953).



(a qual — afirma — já era um «sonho utópico» na Alemanha semifeudal dos anos 1840):

«Qual a base de uma revolução parcial, *meramente política*? Apenas esta: uma *secção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua *situação particular*, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe; por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura»².

Por outras palavras, segundo Marx, esta «determinada classe» não emancipa, de facto, a *totalidade* da sociedade. Mais adiante, vemos a conclusão de Marx sobre «o papel do libertador»: ele pertence essencialmente ao proletariado enquanto classe, que, «por meio da organização de todas as condições da existência humana sobre a base da *liberdade social*» — e não apenas da liberdade «política» — transforma a emancipação parcial, ou burguesa, em emancipação «geral e humana» do homem³.

Ora, será absolutamente verdadeiro e será a verdade total que a revolução «política» ou burguesa (que estabeleceu a igualdade de todos os cidadãos perante a lei) liberta só aqueles que pertencem à classe burguesa? E que não liberta, do ponto de vista das garantias constitucionais, a totalidade da sociedade enquanto *Estado*? Por outras palavras, será inteiramente certo dizer que só a revolução «social» — isto é, a que realiza a liberdade «social» ou a livre expansão da sociedade em todos os níveis — atinge uma emancipação «geral e humana» do homem?

² Introdução, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 1844, em *Escritos de Juventude*, Edições 70, Lisboa, 1975, p. 73.

³ Vide *A Questão Judaica* (1844).



Eis a grande questão que o socialismo científico não pode ocultar, como a ocultou o marxismo tradicional. O próprio Marx sempre permaneceu fiel, na substância, à sua crítica juvenil, drástica e unilateral da revolução burguesa. Mas, embora tivesse uma aguda consciência da necessidade histórica de uma superestrutura jurídica burguesa até ao ponto de mostrar a sua extensão no próprio Estado socialista ⁴, Marx nunca se preocupou excessivamente com sublinhar também a necessidade de estender, nesse mesmo Estado socialista, as garantias jurídicas e constitucionais de todas as pessoas-cidadãos. Certamente, encontrava-se demasiado absorvido pelo problema da revolução «social» para conseguir abarcar a substancial e inegável herança da revolução «política» (isto é, a medida da duração de determinados valores burgueses) para o futuro, da mesma maneira que abrangera todo o seu conceito em relação ao passado medieval. O verdadeiro segredo da Comuna de 1871, afirma Marx na *Guerra Civil da França*, «é que será essencialmente um governo da classe trabalhadora, o resultado de uma luta entre o produtor e o explorador; será a forma política, afinal ainda por descobrir, sob a qual será possível realizar a emancipação económica do trabalhador». Neste ponto, Lenine seguiu Marx com a sua teoria da «ditadura do proletariado» ⁵. Para Lenine, importaria observar, «a democracia significa igualdade», mas igualdade só de natureza social, porque, ele explica ⁶, «Todos podem entender a grande importância

⁴ Esta é, sob o aspecto da «igual» medida na distribuição dos bens produzidos pelo trabalho comum — um direito residual da economia burguesa, como Marx afirmou na *Crítica do Programa de Gotha*, a sua última obra teórica importante.

⁵ Vide *Estado e Revolução*, III, 5, onde se encontra — no contexto debilmente datado da «destruição do Estado parasita» — o texto de Marx acima citado.

⁶ *Ibid.*, V, 4.



que se atribui à luta do proletariado pela igualdade e à própria palavra igualdade, se ela se entender precisamente no sentido da *supressão de classe*.

Ao tratar o problema da relação do marxismo com a herança jurídica substancial recebida da revolução burguesa — problema que, historicamente, atingiu a maioria nos últimos quarenta anos, mas para o qual se deve encontrar uma solução (e não apenas histórica) na filosofia socialista do direito soviética — é conveniente considerar, primeiro, a questão extremamente complexa do que se significa por «democracia moderna», uma vez que a dificuldade em questão, quando reduzida aos dados essenciais, é idêntica à da relação da democracia (e revolução) social com a democracia (e revolução) política. Por conseguinte, começemos por examinar, no presente contexto, dois aspectos dos modernos conceitos de liberdade e democracia. Na realidade, mais do que dois «aspectos», a liberdade e democracia modernas têm duas faces e duas almas: há a liberdade *civil*, ou *política*, fundada pela democracia parlamentar ou política e teorizada por Locke, Montesquieu, Kant, Humboldt, Constant; e há a liberdade *igualitária*, ou *social*, fundada pela democracia socialista e teorizada originalmente por Rousseau e, mais tarde, com maior ou menor explicitação, por Marx, Engels e Lenine.

A liberdade civil — a chamada liberdade «burguesa» — é, no seu sentido histórico e técnico, a liberdade, ou o complexo de liberdades, dos membros de uma «sociedade civil» de classes composta por produtores individuais. Constitui a totalidade das liberdades ou dos direitos da iniciativa económica individual, da garantia da propriedade privada dos meios de produção, do habeas corpus, do culto, da consciência, da imprensa, etc. (A questão implícita do nosso ponto de partida é precisamente se qualquer destes direitos transcende ou não o Estado burguês e afecta ou não o homem *universal* que constitui qualquer organismo político). As principais expressões jurídico-políticas da liberdade civil



são basicamente a separação dos vários poderes do Estado e a organização do poder legislativo enquanto representativo da soberania nacional, ou seja, o parlamentarismo do Estado burguês liberal.

A liberdade social ou igualitária, por outro lado, exprime uma aplicação que é universal e incondicional, por ser apolítica. Significa o direito de *qualquer ser humano* ao reconhecimento *social* das suas *capacidades e potencialidades pessoais*; é, numa palavra, a aplicação genuína e absolutamente democrática ao trabalho do critério do mérito (e, por conseguinte, da justiça); por outras palavras, é o reconhecimento da potencialidade social do indivíduo humano *in genere*, enquanto pessoa. A liberdade social, portanto, é mais que a simples liberdade, porque é também justiça social; constitui, de facto, uma espécie de *libertas maior*, na medida em que é a liberdade das massas. «Pensei que ser dotado de talento seria a maior protecção contra a miséria». Tal era o protesto típico, ainda hoje válido, de Jean-Jacques Rousseau; foi adoptado por Engels, o qual acrescentou que a máxima expressão possível de semelhante protecção seria «um sistema [social] que assegure a todo o homem a possibilidade de desenvolver todas as suas capacidades físicas e morais».

O contraste entre as *duas almas* da democracia, das duas interpretações modernas da democracia, significa, em termos políticos, o contraste entre *liberalismo*, que é um sistema político de liberdade sem igualdade ou justiça social, e o *socialismo*, que é um sistema político de liberdade com justiça social (isto é, justiça para todos) e que constitui, portanto, a liberdade igualitária no seu desenvolvimento.

No entanto, não podemos negar a evidente extensão histórica do liberalismo de Locke e Kant à primeira fase da comunicação da sociedade como foi concretamente realizada pelo Estado russo socialista e, sobretudo, à presente filosofia legal do sobredito Estado. Com este aspecto relaciona-se, pelo menos indirectamente, a questão levantada por Nor-



berto Bobbio⁷, sobre a exequibilidade das «normas jurídicas técnicas» (das garantias burguesas) num Estado proletário. Bobbio procura apenas demonstrar a legitimidade da «necessidade de convidar os defensores da ditadura do proletariado a considerar as formas dos regimes *liberais*-democráticos relativamente às suas técnicas jurídicas mais refinadas e mais progressistas». Para Bobbio, com efeito, «o que importa é que se comece a pensar no direito não só como fenómeno burguês, mas como um conjunto de normas técnicas que tanto podem ser utilizadas pelo proletariado como pela burguesia, de maneira a alcançar determinados objectivos que são comuns a ambos os lados, na medida em que ambos constituem seres sociais». Ora, qual o valor da «necessidade» descrita por Bobbio?

Sabemos que a Constituição pós-estalinista da União Soviética (reeditada em 1960, mas quase idêntica à de 1936) reitera os Artigos 123-28, acerca dos direitos iguais dos cidadãos individuais independentemente da sua nacionalidade ou raça — liberdade de consciência, de expressão, de imprensa, de reunião, de organização de sindicatos e o direito do habeas corpus ou da «inviolabilidade da pessoa», em virtude do qual «ninguém pode ser preso a não ser por decisão de um tribunal ou com a autorização de um magistrado». As razões específicas e básicas para estas liberdades, contudo, não podem ser idênticas às que existem num Estado burguês liberal ou democrático, quando mais não seja pela simples razão de que aquelas liberdades e direitos subjectivos, as normas constitucionais técnicas, se encontram incorporadas na filosofia social e política do primeiro Estado socialista — e que o Estado possui fundamentos que são originais e unicamente seus. Por conseguinte, a fim de estabelecer a validade da necessidade formulada por Bobbio, não basta apenas aduzir os *factos* que

⁷ *Política e cultura*, Turim, 1955.



compreendem a constituição soviética em questão; importa antes examinar o *como* e o *porquê* da abolição, nesta constituição, do «racionamento da liberdade (civil), em favor da liberdade (igualitária)»⁸, e investigar, de igual modo, o *como* e o *porquê* da relativa restituição das normas jurídicas burguesas, isto é, das normas do *Rechts Staat*.

O *como* da abolição e da restituição encontra-se no *restabelecimento selectivo* dos direitos ou liberdades civis resuscitados. Tal restabelecimento ou restituição é *selectiva*, ou discriminatória, porque *exclui o direito de propriedade privada dos meios de produção* — «direito» que a história provou ser anti-económico, anti-social e inumano; direito que, ademais, se transforma eventualmente em privilégio. Por consequência, temos os Artigos 9 e 10 da constituição soviética, onde «juntamente com o sistema económico socialista» se consideram «as pequenas herdades de camponeses e artesãos que não estão organizados» (em comunas ou cooperativas, em que «toda a família da comuna, além dos produtos da economia colectiva da comuna, possui ainda para satisfação e uso próprios uma pequena parcela de terra pertencendo à casa, e conserva como propriedade pessoal os produtos da terra, a casa, o gado, etc., enquanto baseado no trabalho pessoal, mas excluindo toda a exploração do trabalho de outro»). Tais cidadãos têm «o direito de *propriedade pessoal* de cidadãos sobre os produtos do seu trabalho e das suas poupanças, sobre a sua casa... os seus *bens de consumo* e artigos de *comodidade pessoal*,

⁸ A instituição de semelhante «racionamento» a favor da liberdade igualitária é, segundo uma afirmação de Lenine, a ditadura do proletariado no sentido estrito. Não exclui, pois — a não ser que alguém deseje «absolutizar» os acontecimentos históricos — a alternativa de uma tomada do poder pelo proletariado por meio do consentimento popular; por conseguinte, não caracteriza necessariamente a revolução socialista, cuja finalidade principal é socializar os meios de produção.



como também o *direito de herdar a propriedade pessoal de cidadãos*». A isto pode ainda acrescentar-se a consideração de que, na liberdade de culto restaurada, a religião perdeu o seu carácter tradicional de «ópio do povo» e ficou isenta de regulamentação pela lei pública; tornou-se um assunto estritamente privado. Portanto, deveria ser palpável até que ponto as normas do «Estado legítimo» imediatamente se *preservam e transformam, mudam de valor e se renovam*, na filosofia político-económica progressista de um Estado socialista enquanto «Estado de *todas* as pessoas» (Khrushchev). E deveria observar-se que estes factos, na sua substância histórica precisa, rectificam o que permanece de abstracto e dogmático no optimismo liberal da generosa «necessidade» de Bobbio.

Quanto ao *porquê* da restituição socialista das normas do «Estado legítimo», basta dizer que, enquanto o Estado existir — mesmo um Estado esclarecido como o Estado socialista — o princípio fundamental do «Estado legítimo», ou seja, o princípio de um limite para o poder do Estado sobre as pessoas dos cidadãos, conserva a máxima importância; de facto, só é possível ignorá-lo ao preço incalculável de agitação e de sofrimento humano. (Para exemplificar tais consequências, há apenas que pensar num importante corolário deste princípio, o direito do habeas corpus, e nas violações deste direito durante a era estalinista). Como Bobbio afirma, é, pois, indubitavelmente verdadeiro que «é muito fácil libertar-se do liberalismo, se alguém o identifica com a teoria e a prática da liberdade enquanto poder da burguesia; mas, é muito mais difícil fazê-lo quando alguém considera o liberalismo como a teoria e a prática da limitação do poder do Estado... porque a liberdade, enquanto poder de *fazer* alguma coisa, afecta apenas os felizardos que a possuem, ao passo que a liberdade enquanto *não-impedimento* para a acção afecta *todos* os homens»⁹ (itálico

⁹ Bobbio, *op. cit.*



acrescentado). A base de semelhante limitação vem afirmada no princípio ético kantiano de que «o homem é sempre um fim, e nunca um meio». E, de modo bastante paradoxal, este princípio tem a sua plena e universal aplicação só no sistema legal socialista soviético, em virtude da *renovação* socialista dos direitos subjectivos ou liberdades civis *inspirados por tal princípio*; e esta aplicação consiste na extirpação no direito, entre outros, de propriedade privada dos meios de produção, com todos os abusos implicados em semelhante propriedade. Assim, o profundo e original espírito liberal da recente história socialista está destinado a surpreender o mais crítico filósofo liberal.

Por conseguinte, de modo a chegarmos a uma conclusão quanto à herança jurídica burguesa em acção no Estado socialista, devemos recordar: 1) que, nas garantias constitucionais socialistas, há uma *renovação* das liberdades civis e do estilo conselho-popular de parlamentarismo (os soviets), e do direito económico-burguês expresso na máxima, «por uma parte de trabalho, uma igual parte de bens» (e, quanto à última, deveria observar-se que a *renovação* socialista transparece no conhecido carácter *social* do trabalho e do seu produto); 2) que o agente catalítico que renova a substância do Estado liberal e a transforma na realidade do Estado socialista é uma igualdade baseada no materialismo; 3) que, finalmente, o Estado está votado, segundo a clássica teoria marxista-leninista, a «desaparecer» na «sociedade de homens livres e iguais» que é a verdadeira e autêntica sociedade comunista — isto é, uma sociedade sem classes, em que «as funções públicas perderão o seu carácter político e se tornarão apenas funções administrativas de assistência aos membros da sociedade»¹⁰.

Na sociedade comunista de hoje é possível reconhecer o Programa de Acção apresentado no XXII Congresso do

¹⁰ Engels, citado por Lenine em *Estado e Revolução*.



Partido Comunista da União Soviética, onde se delinearão «os métodos de desenvolvimento para a transição a uma sociedade comunista nos próximos vinte anos». Por exemplo: «A classe trabalhadora é a única classe na história que não tenciona perpetuar o seu próprio poder... A transição à sociedade comunista significa o máximo crescimento de liberdade pessoal e dos direitos dos cidadãos soviéticos... O aumento do bem-estar material, do nível cultural e da consciência dos trabalhadores mantém a promessa de chegar finalmente à completa substituição da miséria da justiça penal pela educação correctiva... A evolução da organização socialista do Estado levará gradualmente à sua transformação numa república autónoma comunista em que os soviets, os sindicatos, as cooperativas e outras associações de trabalhadores se encontrarão unidos. Tal processo implicará um maior desenvolvimento da democracia (social)... Os órgãos da planificação e de execução, de gestão económica e de crescimento cultural, que hoje existem no aparelho do Estado, perderão o seu carácter político e tornar-se-ão órgãos de autonomia social. A sociedade comunista será uma comunidade altamente organizada de trabalhadores... O curso da história conduz inevitavelmente à extinção do Estado. E porque o Estado acabará por extinguir-se, é necessário que para isso se realizem as condições internas (a construção de uma sociedade comunista desenvolvida) e as condições externas (uma solução definitiva na esfera internacional das contradições entre o capitalismo e o comunismo — a favor do comunismo).

As preocupações legais do socialismo parecem resolver-se num complexo dos problemas económicos e sociais, de natureza essencialmente política, que se acumularam desde o advento do «Estado legítimo». Sob a influência de Marx, transformaram-se depois numa síntese histórica de Rousseau e Kant — a saber, a liberdade como função de igualdade e o oposto — em que a «vontade soberana geral» de Rousseau já não se *reduz* a uma soberania burguesa,



popular e nacional, mas se *realiza* como a soberania da classe trabalhadora. Além disso, consegue aceitar e reconciliar, no seu centralismo operário democrático, as liberdades civis burguesas que não se opõem à liberdade das massas. Por outro lado, a harmonização jurídica de Kant, renovada pelo centralismo da classe trabalhadora (e só em virtude de tal reconciliação), adquire a validade universal a que, na sua rigidez burguesa original, em vão aspirara. A este propósito, deveria observar-se que: 1) a continuação na senda do crescimento histórico (isto é, a luta de classes que culmina no Estado socialista), ou a continuação na via do liberalismo não apriorístico kantiano, constitui a confirmação evidente dos fundamentos clássicos do pensamento de Kant e igualmente de Locke (não obstante a opinião do falecido Sr. Solari); ademais, a vitalidade histórica do pensamento de Kant pode explicar-se pelo facto de, na sua formulação racional, ser superior ao de Locke; 2) no liberalismo kantiano universalizado de modo tão paradoxal no direito socialista, não é concebível que o homem consiga permanecer «eternamente» satisfeito (como pensou Solari, a respeito do liberalismo kantiano original), porque é evidente que semelhante liberalismo não durará mais que o Estado socialista — e visto que o último está votado à extinção final na autonomia social da sociedade comunista sem classes.

Sendo assim, como é que é possível acusar o Estado socialista soviético — um Estado de *todo* o povo — de «totalitarismo»? Tal acusação, embora persistente, só pode explicar-se pelo interesse pessoal cego, baseado na classe. De qualquer maneira, a verdade vai-se conhecendo pouco a pouco, como pode ver-se a partir da recente literatura jurídica. Michel Mouskhély e Zygmunt Jedryka¹¹, entre outros, forneceram há pouco uma ideia bastante exacta da filosofia

¹¹ *Le gouvernement de l'URSS* (Paris: Presses Universitaires, 1961).



legal socialista soviética. Aqui está, por exemplo, o elemento rousseauiano: «Ao estabelecer o controlo dos eleitores sobre os eleitos, e a sua sanção (a *revogação* [demissão dos representantes eleitos]), a Constituição de 1936 [Artigo 142, que é também o Artigo 142 da Constituição de 1960] parece inspirar-se nas ideias de Rousseau... Desde o precedente de 1936, a participação do povo na legislação exige que, antes de reformas importantes serem adoptadas pelos organismos competentes, constituam o objecto de um inquérito público... As conferências de trabalhadores, regularmente organizadas pelo Comité Central do Partido e pelo governo, fornecem outro exemplo da *participação do povo na direcção dos assuntos públicos*. Quando há uma questão concreta a discutir, determinado projecto legal a considerar, uma decisão a fortalecer, *convocam-se os interessados*... Podemos assim, até este ponto, falar de uma participação indirecta das massas no trabalho legislativo do Estado... Para os sindicatos profissionais, tal colaboração assume quase a forma de participação no poder público. Em questões concernentes ao trabalho e a salários, o Estado associa-os ao exercício dos seus poderes legislativo e executivo. Assim, os actos provêm nesta área conjuntamente do Comité Central do Partido, do Conselho de Ministros e do Conselho Central dos Sindicatos... *Para os Sindicatos, pois, é directa a participação na legislação e na administração*»¹² (itálico acrescentado). E eis o elemento kantiano: «Os que se encontram no poder fazem todo o possível *para garantir e salvaguardar os direitos do direito do homem e do cidadão perante os órgãos da instrução judicial*. 1) *O tribunal, o único administrador da justiça*... De futuro, ninguém pode ser julgado e condenado excepto pelos órgãos ordinários da justiça. Ao perder a sua onnipotência no Estado, a Polícia de Segu-

¹² Mouskhély e Jedryka, *op. cit.*, pp. 176 e segs.; cf. também p. 175.



rança perde igualmente o seu carácter de polícia política... por conseguinte, muitos processos que até agora foram tratados pelos tribunais da «polícia», ou que foram tratados com extremo rigor como crimes contra-revolucionários ou como violações da disciplina socialista do trabalho, serão de futuro considerados com maior suavidade pelos tribunais ordinários. 2) *A participação de assessores populares na condução das questões de todos os tribunais* — o princípio da colegialidade dos tribunais... Os assessores populares têm parte activa não só nos próprios autos, mas também em todas as fases do processo e da instrução pública. O voto de cada um deles tem tanto peso como o do juiz... 3) *A ilegitimidade dos juizes e dos assessores populares* — Eles encontram-se sujeitos à revogação pelos seus eleitores ou por uma decisão do tribunal. Deste princípio decorre, logicamente, o dever de os magistrados soviéticos apresentarem relatórios aos seus eleitores e de os eleitores exigirem relatórios regulares... 4) *A independência dos juizes e a sua sujeição exclusiva às leis*. O princípio constitucional da independência dos tribunais e tem, como corolário indispensável, a independência dos juizes...»¹³.

Para resumir o contraste jurídico substancial entre o presente e o passado (anos da ditadura do proletariado) soviéticos, vale a pena citar o parecer conclusivo de Rudolf Schlesinger sobre Pasukanis e a sua escola de direito penal tão famosa nos anos vinte e trinta: «Na teoria geral do direito de Pasukanis, supunha-se logicamente que, enquanto houvesse classes antagonicas e se necessitasse ainda de um direito penal, era inevitável que o direito fosse dominado pelo princípio da 'equivalência', ou, para empregar um termo corrente, o princípio de olho por olho. De outro modo, o direito penal, na tentativa de aplicar a justiça no caso de um indi-

¹³ *Ibid.*, pp. 234 e segs. Cf. igualmente T. Napolitano, *Il nuovo codice penale sovietico* (Milão, 1963).



víduo culpado, teria perdido a sua *previsibilidade* e, assim, a sua eficácia preventiva geral»¹⁴ (itálico acrescentado).

Tendo chegado ao fim deste estudo, deveríamos fazer uma pausa para considerar a dialéctica das duas expressões modernas de liberdade, a civil e a igualitária. Trata-se de uma dialéctica da qual o sistema legal soviético oferece a instância histórica mais avançada, embora o sistema não tenha ainda realizado o objectivo pleno da liberdade igualitária; visto que o sobredito sistema visa uma igualdade *social* universal para todas as pessoas e, como tal, condiciona o significado histórico da liberdade civil a fim de que a última venha eventualmente a ser reabsorvida num conjunto de liberdades civis essenciais — isto é, reduzido à sua essencialidade humana através da abolição da liberdade-privilégio da propriedade privada dos meios de produção¹⁵.

¹⁴ *La Teoria del diritto nell'Unione Sovietica* (Turim; Einaudi, 1952) p. 266.

¹⁵ A este respeito, há alguns textos particularmente relevantes que resultaram de um confronto, tipicamente rousseauiano, entre a França absolutista do séc. XVIII e a Inglaterra parlamentar: 1) «Na Inglaterra — escreve Saint-Preux a Julie em *Nouvelle Héloïse*, II, 19 — é inteiramente diferente... Visto que o povo participa no governo, a posição pública pessoal constitui o maior meio de crédito». 2) «Por esta razão, ele [Saint-Preux] prefere a Inglaterra à França como lugar para exercer os seus talentos» (J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1961, Vol. II, pp. 263, 783).

Deveria observar-se que: a) o interesse de Rousseau por um governo democrático-social de estilo inglês depende do reconhecimento social do mérito pessoal (dos «novos-ricos» da classe média: «Decidirá Julie [a nobre Julie, a senhora de alta posição social] tornar-se a esposa de um novo-rico?). Na Inglaterra, ...embora o costume possua menos força do que na França, há mais caminhos dignos para realizar coisas. Visto que o povo participa no governo, a posição pública pessoal constitui o maior meio de crédito». b) Só no igualitarismo da classe média que dá origem aos novos-ricos é que a democracia política e a democracia social têm um ponto



Quer isto dizer que a liberdade igualitária, na sua plena realização, transcenderá a mera liberdade civil e, com ela, o Estado em geral (incluindo o Estado socialista) com as suas classes. É o que está de facto a cumprir-se na sociedade comunista que é sem classes e metapolítica e possui bases económicas adequadas à sua tarefa. Tal é o destino paradoxal ou talvez apenas o destino histórico da liberdade

de encontro, no facto de a primeira ser condicionada pela segunda. E, a este propósito, Rousseau teve parte na gloriosa responsabilidade pela Revolução Francesa. Mas, tal constatação não esgota a influência histórica de Rousseau — do seu impulso social-democrático — dirigida contra a limitada igualdade burguesa que foi superada pelo igualitarismo universal do mérito (e do trabalho), o qual constitui a essência da democracia social. («Eu honro o mérito nas categorias realmente *mais baixas*» [*Carta a Bordes*, 1740]). Assim se explica a crítica de Rousseau à submissão geral dos pobres aos ricos — crítica utilizada por Marx em *Das Kapital* (I, 3, c, 30) para os seus próprios objectivos. c) Portanto, é possível compreender as correspondentes diferenças entre os dois métodos políticos — burguês-democrático e social-democrático: o primeiro consiste no parlamentarismo e constitucionalismo como função de uma soberania nacional popular; o segundo é uma democracia actuando como função de uma soberania radical popular. Os dois métodos só se encontram em harmonia, como vimos, na síntese sóciopolítica original representada pelo sistema legal socialista soviético, que em si constitui apenas um prelúdio à sociedade comunista que assistirá ao triunfo final da liberdade igualitária (como foi descrito por Marx em *Crítica do Programa de Gotha* (1875) e por Lenine em *Estado e Revolução* (1917). Ver acima o regresso triunfal do critério de Rousseau do reconhecimento social dos méritos ou talentos ou capacidades de todo o homem enquanto expressos na fórmula marxista, «de cada um segundo a sua capacidade, a cada qual segundo as suas necessidades»; e ver o meu *Rousseau e Marx* (Roma, 1962), pp. 43-58 e 75-88, para uma análise dialéctica da seguinte passagem fundamental e conclusiva (entre outras) do *Discurso sobre as Origens e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*: «As categorias de cidadãos deveriam ser reguladas... segundo os serviços reais [isto é, proporcionais aos seus talentos e força] por eles prestados ao Estado.



concebida originalmente na base do moralismo humanitário, e, por conseguinte, interclassista, de Rousseau!

Por outro lado, deveria recordar-se que as duas formas de liberdade, por mais diversas que possam parecer do ponto de vista das fórmulas utilizáveis¹⁶, só se harmonizam no sistema legal do Estado socialista e, com a máxima propriedade, na renovação ou na redução dos aspectos essenciais da liberdade civil dentro da expansão da liberdade igualitária do centralismo da democracia dos trabalhadores; e assim se resolve a antinomia que afectou toda a história da liberdade e da moderna democracia. No sistema legal socialista (soviético), portanto, coexistem a liberdade-como-função-de-igualitarismo (a liberdade maior de Rousseau) e o igualitarismo-como-função-de-liberdade (a liberdade menor de Kant), de uma maneira tal que o proletariado soviético está a tornar-se o libertador da raça humana ao garantir, em cooperação com o seu governo, a eficiência das liberdades civis, por meio da atribuição de um expoente igualitário adequado. Toda a liberdade civil, portanto, ou pelo menos a liberdade digna deste nome, se pode comparar a uma quantidade que possui um expoente não inferior a si própria; e é o expoente igualitário que confere a qualquer direito ou liberdade civil o grau de valor que impede a sua degradação em privilégio. Sendo assim, a liberdade maior garante a menor.

Se o direito dos cidadãos a votar (uma liberdade civil ou constitucional típica) não tivesse tido como finalidade a afirmação do seu objectivo igualitário, na medida em que constitui o resultado do reconhecimento social outorgado aos méritos pessoais de todos os membros do «terceiro estado» (sendo, portanto, o meio de acesso e de elevação

¹⁶ Por exemplo, a da liberdade social para as potencialidades humanas de todo o indivíduo, ou a da liberdade enquanto garantia de não impedimento da pessoa pelo Estado.



na vida social de uma nova classe), que valor teria ele significado no processo civil? Por outro lado, não aconteceu que a discriminação burguesa originária entre cidadãos «activos» e «passivos» — ou, nas palavras de Kant, entre «cidadãos» e «associados» — provocou, pelo seu carácter anti-igualitário, o declínio do «direito» de voto à posição de privilégio? O que mais tarde ou mais cedo devia ser introduzido pelo burguês é a instituição igualitária típica, chamada *sufrágio universal*, com todos os meios das modernas técnicas eleitorais ¹⁷.

De igual modo, o direito de propriedade privada dos meios de produção degenerou em privilégio pelo facto de excluir o reconhecimento social adequado dos méritos pessoais dos membros do quarto estado (das massas assalariadas) e, portanto, excluir também o desenvolvimento da pessoa individual. Por isso, o expoente igualitário inferior e insuficiente deste direito degrada hoje a propriedade burguesa até à situação de privilégio em que sempre intervém uma acção revolucionária em favor da liberdade igualitária. Intervém actualmente na forma de democracia socialista; interveio ontem como democracia parlamentar contra a nobreza e os eclesiásticos com posses, etc. O processo histórico de equação do expoente igualitário com a sua correspondente liberdade civil culmina no sistema legal, que é próprio de um verdadeiro Estado socialista; sistema em que se extirpam as liberdades civis com um expoente igualitário inferior (como a livre iniciativa económica e a relativa propriedade privada dos meios de produção) e se conservam as liberdades civis com expoentes igualitários adequados (entre as quais, além do *habeas corpus*, está a propriedade de uso pessoal como hoje se planeia nos códigos soviéticos). Cessa deste modo a tensão entre democracia

¹⁷ Cf. a Lei da fraude italiana de Março 31, 1953.



política e democracia social, entre liberdade civil e liberdade igualitária; tensão esta que já não tem lugar numa sociedade comunista a qual supõe a extinção do Estado (socialista) e, com ele, o desaparecimento das classes, implicando, portanto, o triunfo da liberdade igualitária. Semelhante situação concorda com a definição de uma «sociedade de membros livres e iguais», ou seja, de uma sociedade cujo mote é «de cada um segundo a sua capacidade, a cada qual segundo as suas necessidades»¹⁸. O carácter de classe persiste no «Estado do povo» que é a actual URSS, com o seu sistema legal socialista e manifesta-se na participação directa na legislação e administração pelos sindicatos dos trabalhadores. Isto significa que a instituição do sindicato pertence à esfera do poder público antes de pertencer à esfera das liberdades dos cidadãos ou liberdades civis.

No que precede, respondemos *implicitamente* às questões levantadas pelos textos clássicos do marxismo citados no começo. Agora, é preciso afirmar *de modo explícito* que não é propriamente verdade, que não é toda a verdade, que a revolução política ou burguesa tenha emancipado só a burguesia, mesmo que ela tenha lançado os fundamentos — edificados, de modo paradoxal, pelo sistema legal socialista do actual Estado soviético — para a emancipação político-jurídica de *toda a sociedade enquanto sociedade*, isto é, da sociedade cimentada na relação dos governantes aos governados. Por conseguinte, enquanto houver Estado, mesmo um Estado proletário, a admoestação de Montesquieu — suscitada pela monarquia absoluta do seu tempo, mas que se pode aplicar a todo o poder político, inclusive dos trabalhadores — permanece verdadeira: «é da máxima importância não ultrajar ou degradar a natureza humana»¹⁹.

¹⁸ Marx, *Crítica do Programa de Gotha*.

¹⁹ *Esprit des Lois*, XV, 1.



Assim, a emancipação humana — na medida em que é possível ainda antes do advento da sociedade comunista — requer e implica a liberdade política e a liberdade social; ou, melhor, a primeira em harmonia com a segunda.



ÍNDICE

<i>Introdução</i> por Erich Fromm	7
---	---

I

DO HUMANISMO

Veljko Korać, <i>Em busca da Sociedade Humana</i>	17
Ivan Sviták, <i>As Fontes do Humanismo Socialista</i>	35
Bogdan Suchodolski, <i>Humanismo da Renascença e Humanismo Marxiano</i>	50
Lucien Goldmann, <i>Socialismo e Humanismo</i>	63
Léopold Senghor, <i>O Socialismo É Um Humanismo</i>	78
Mihailo Marković, <i>Humanismo e Dialéctica</i>	95
Herbert Marcuse, <i>Humanismo Socialista?</i>	110
Eugene Kamenka, <i>Humanismo Marxiano e a Crise na Ética Socialista</i>	123
Umberto Cerroni, <i>Humanismo Socialista e Ciência</i>	138

II

DO HOMEM

Adam Schaff, <i>O Marxismo e a Filosofia do Homem</i>	151
Milan Průcha, <i>O Marxismo e os Problemas Existenciais do Homem</i>	163
Karel Kosík, <i>O Homem e a Filosofia</i>	175
Marek Fritzhand, <i>O Ideal do Homem segundo Marx</i>	186
Bronislaw Baczko, <i>Marx e a Ideia da Universalidade do Homem</i>	197
Maximilien Rubel, <i>Reflexões sobre a Utopia e a Revolução</i>	216
Ernst Bloch, <i>Homem e Cidadão segundo Marx</i>	226
Erich Fromm, <i>A Aplicação da Psicanálise Humanista à Teoria de Marx</i>	235



III

DA LIBERDADE

Iring Fetscher, <i>A Concretização de Marx do Conceito de Liberdade</i>	259
Gajo Petrović, <i>Homem e Liberdade</i>	275
Rudi Supek, <i>Liberdade e Polideterminismo na Crítica da Cultura</i>	283

IV

DA ALIENAÇÃO

Predrag Vranicki, <i>Socialismo e o Problema da Alienação</i>	307
Oskar Schatz e Ernst Florian Winter, <i>Alienação, Marxismo e Humanismo (Um ponto de vista cristão)</i>	324
Mathilde Niel, <i>O Fenómeno da Tecnologia: Libertação ou Alienação do Homem?</i>	347

V

DA PRÁTICA

Norman Thomas, <i>Socialismo Humanista e o Futuro</i>	365
Wolfgang Abendroth, <i>Planificação e Sociedade sem Classes</i>	378
Richard M. Titnuss, <i>Assistência Social e a Arte do Dom</i>	400
T. B. Bottomore, <i>Indústria, Trabalho e Socialismo</i>	420
Galvano della Volpe, <i>A Filosofia Legal do Socialismo</i>	431



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

Execução gráfica

da

TIPOGRAFIA LOUSANENSE

Lousã

Abril/1976

Erich Fromm (Ed.): Humanismo Socialista
Lisboa (Edições) 1976.

«O presente volume é uma tentativa para expor as ideias de um dos ramos do humanismo contemporâneo. O humanismo socialista distingue-se num aspecto importante de outras orientações. O humanismo da Renascença e do Iluminismo pensou que a tarefa da transformação do homem num ser plenamente humano poderia obter-se exclusivamente ou em grande parte através da educação. O humanismo socialista de Karl Marx foi o primeiro a declarar que a teoria não pode separar-se da prática, o saber da acção, os objectivos espirituais do sistema social. Marx defendeu que o homem livre e independente só poderia existir num sistema social e económico que, pela sua racionalidade e abundância, pusesse fim à época da «pré-história» e abrisse a época da «história humana», que fizesse do pleno desenvolvimento do indivíduo a condição para o pleno desenvolvimento da sociedade, e vice-versa. Daí que tenha votado a maior parte da sua vida ao estudo da economia capitalista e à organização da classe trabalhadora, na esperança de instituir uma sociedade socialista, que viria a constituir a base para o desenvolvimento de um novo humanismo.»

Erich Fromm

BIBLIOTECA 70
b70