

YURI N. MALTSEV

RÉQUIEM PARA MARX

1ª edição



Instituto Rothbard

Título original

Requiem for Marx (1993)

Editor

Yuri N. Maltsev

Autores

David Gordon

Hans-Hermann Hoppe

Yuri N. Maltsev

Gary North

David Osterfeld

Ralph Raico

Murray N. Rothbard

Tradução

Fernando Fiori Chiocca

Nilo Bessi Pascoaloto (capítulo 6)

Revisão gramatical

Gabriel de Camargo

Diagramação

Fernando Fiori Chiocca

Capa

Fernando Fiori Chiocca

MALTSEV, Yuri N.

Réquiem para Marx/ Yuri N. Maltsev — São Paulo: Instituto Rothbard, 2024.

1. Marxismo 2. Comunismo 3. Praxeologia 4. Sociologia 5. Biografia I. Título.

Sumário

<i>Introdução</i>	5
<i>Yuri N. Maltsev</i>	
1. O argumento marxista a favor do socialismo	33
<i>David Gordon</i>	
2. As análises de classe marxista e austríaca	51
<i>Hans-Hermann Hoppe</i>	
3. O Marx que ninguém conhece	81
<i>Gary North</i>	
4. Marxismo, método e mercantilismo	137
<i>David Osterfeld</i>	
5. Raízes liberais clássicas da doutrina marxista das classes	207
<i>Ralph Raico</i>	
6. Karl Marx: profeta do fim dos tempos	245
<i>Murray N. Rothbard</i>	
Colaboradores	331

Introdução

O slogan de Lênin, "O marxismo é todo-poderoso porque é verdade", ficava exposto em praticamente todos os lugares da antiga União Soviética. Meu primeiro encontro com Karl Marx aconteceu na primeira série do ensino fundamental, na cidade de Kazan, às margens do grande rio Volga. Sua foto foi impressa na primeira página do primeiro livro didático que abri. "*Dedushka Marx*" (Avô Marx), disse o professor apontando para a foto. Fiquei emocionado, pois meus dois avôs morreram durante os expurgos de Stalin na década de 1930. Corri para casa da minha avó para dizer que ela estava errada. "Eu tenho um avô", eu disse, e com sua enorme barba e olhos sorridentes, "ele se parece com o padre Frost" (a versão soviética/ateia do Papai Noel ou São Nicolau, o santo padroeiro da Rússia).

Crescendo na União Soviética, essas primeiras confusões logo são esclarecidas, pois os estudos em marxismo eram uma experiência inevitável para todos, independentemente de idade, classe, posição social ou nacionalidade. Mesmo os condenados na prisão, incluindo aqueles no corredor da morte, estudaram as "Alturas Brilhantes" do "grande professor libertador". As obras de Marx, Engels e Lênin foram publicadas na URSS em 173 idiomas, com uma produção total de 480 milhões de cópias. Muitas delas foram exportadas. Certa vez, conheci um tradutor indiano contratado pela Editora Política para traduzir 50 volumes das *Obras Escolhida de Marx e Engels* para a língua malaiala. Ele reclamou que o projeto estava parado porque os oficiais de propaganda soviéticos não conseguiram encontrar outro tradutor malaiala para revisar seu trabalho.

Na União Soviética, o marxismo não era considerado apenas uma teoria econômica. Ele fingiu ser a explicação universal

da natureza, da vida e da sociedade.¹ Era também uma arma mortal a ser empunhada contra inimigos pessoais. Como no caso de Sergei Vavilov, que morreu de fome por violar o marxismo porque aderiu à ciência da genética, "uma falsa ciência inventada pelo monge católico Mendel". Em nome do marxismo, o número de mortos chegou a 100 milhões, os rios de sangue fluíram da Rússia para o Kampuchea, da China para a Tchecoslováquia.

O ódio foi o principal motivador dos revolucionários socialistas e seus seguidores. Lênin considerava a política como um ramo do controle de pragas; o objetivo de suas operações era o extermínio de baratas e aranhas sugadoras de sangue, a miríade de pessoas que atrapalhavam suas ambições políticas. No entanto, os hagiógrafos ocidentais envernizaram essa insensibilidade atroz dos marxistas, como documentou o historiador Richard Pipes.

Um dos denominadores comuns entre leninistas e intervencionistas governamentais no Ocidente é a crença de que os problemas do monopólio são os problemas da propriedade: apenas monopólios privados agindo por ganância são prejudiciais. Essas instituições estão suprimindo o progresso científico e técnico, poluindo o meio ambiente e se envolvendo em outras conspirações contra o bem-estar público. Os monopólios governamentais, no entanto, eram considerados éticos e íntegros; substituíram a "ganância" da motivação pelo lucro por um "interesse social". No entanto, os grupos de burocratas que gerenciam e operam o setor público não são menos motivados pelo interesse próprio do que aqueles que gerenciam e operam negócios privados. No entanto, existe uma diferença importante: ao contrário dos empresários privados, eles não são financeiramente responsáveis por suas

¹ Para mais sobre o sistema abrangente, ver Alexander Solzhenitsyn, Mikhail Agursky, et al., *From Under the Rubble* (Boston: Little, Brown and Company, 1974); Erik von Kuehnelt-Leddihn, *Leftism: From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse* (New Rochelle, N.Y.: Arlington House: 1974; 2ª edição, Regnery, 1990); Paul Hollander, *The Many Faces of Socialism* (New Brunswick, Nova Jersey: Transação, 1983); David Conway, *A Farewell to Marx: An Outline and Appraisal of His Theories* (Nova York: Pinguim Viking, 1987).

ações e operam sem restrições institucionais de controle de custos que a propriedade privada e a concorrência induzem. As mentes esclarecidas de planejadores e tecnocratas não podem superar o problema do cálculo econômico sem sinais de mercado.

O fracasso do socialismo na Rússia, e o enorme sofrimento e dificuldades das pessoas em todos os países socialistas, é um poderoso aviso contra o socialismo, o estatismo e o intervencionismo no Ocidente. "Todos devemos ser gratos aos soviéticos", diz Paul Craig Roberts, "porque eles provaram conclusivamente que o socialismo não funciona. Ninguém pode dizer que eles não tiveram poder suficiente, burocracia suficiente, planejadores suficientes ou que não foram longe o suficiente."²

Ao contrário do Ocidente, onde os princípios marxistas eram doutrinas de uma contrarreligião, poucos na União Soviética acreditavam verdadeiramente na ideologia oficial: nem os gestores estatais, nem os professores, nem os jornalistas.³ Não era necessário que acreditassem, pois o marxismo era um meio de busca de renda política e de controle coercitivo, não um corpo de ideias defendido por homens honestos.

A União Soviética desapareceu, assim como as enormes estátuas de Marx e Lênin que entulhavam o Oriente, e a boa reputação de seus sistemas de pensamento. Esta coletânea de artigos é o réquiem para Marx e os sistemas sociais e econômicos criados em seu nome. Como em qualquer serviço fúnebre, relembramos a vida das ideias marxistas. Mas, ao contrário do funeral comum, não estamos olhando para trás com carinho, pois o marxismo é melhor exemplo da máxima de que "as ideias têm consequências" que se pode encontrar. Isto não abona em favor da classe

² Paul Craig Roberts, no *Wall Street Journal*, 28 de junho de 1989.

³ Ver Martin Malia, "From Under the Rubble, What?", em *Problems of Communism*, January-April 1992; Peter Rutland, *The Myth of the Plan* (La Salle, ILL: Open Court, 1985).

intelectual cujo corpo de ideias atraiu um número maior de seguidores do que qualquer outro neste século.⁴

Está além da capacidade da análise econômica calcular os custos de oportunidade do experimento socialista na Rússia. Mas o custo humano da coletivização, expurgos e Gulags de Stalin é estimado pelo historiador russo Roy Medvedev em quarenta e um milhões de pessoas. Um aforismo popular russo diz: "A única lição da história é que ela não nos ensina nada". "Apesar do recente colapso do socialismo e do comunismo na Rússia soviética e na Europa Oriental, o socialismo está vivo e crescendo",⁵ disse Gary Becker. Ele representa um perigo mortal para a liberdade econômica e para a qualidade de vida e continuará representando para as gerações vindouras.

Os estudiosos que contribuem para este volume escrevem na tradição econômica e histórica da escola austríaca, fundada por Carl Menger com seu livro *Princípios de Economia Política* (1875). A tradição enfatiza o método dedutivo, o papel da escolha e da incerteza nos assuntos econômicos, o poder dos preços de mercado para coordenar a atividade econômica e a natureza essencial da propriedade privada para formar a base de cálculo racional. A escola austríaca é também a *bete' noire* histórica da escola marxista. Muito antes de qualquer outra escola entender as profundas falhas da abordagem marxista, os austríacos dedicaram uma enorme quantidade de poder intelectual para expor suas falácias e perigos. Carl Menger refutou a teoria do valor-trabalho, seu aluno Eugen von Böhm-Bawerk demoliu as visões de Marx sobre o capital, F. A. Hayek mostrou a incompatibilidade entre

⁴ Um exemplo marcante da paixão ocidental pelo socialismo soviético é Sidney e Beatrice Webb, *Soviet Communism: A New Civilization?* (Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1936).

⁵ Gary Becker, "The President's Address", *The Mont Pelerin Society Newsletter*, vol. 46, n. 1, fevereiro de 1993.

socialismo e liberdade política, e Ludwig von Mises atacou o núcleo da teoria econômica socialista.⁶

Foi a crítica de Mises que se mostrou a mais presciente. Em seu ensaio de 1920 "*O cálculo econômico sob o socialismo*", ele argumentou que a economia socialista não pode propriamente ser chamada de "economia", uma vez que o sistema não fornece meios para alocar racionalmente os recursos. Ela abole a propriedade privada dos bens de capital, eliminando assim os mercados que produzem preços com os quais calcular lucros e prejuízos. A ausência de cálculo econômico racional e das estruturas institucionais que o sustentam impede qualquer avaliação realista dos usos adequados, dos custos de oportunidade e das opções de alocação de recursos. "A partir do momento em que se desiste da concepção de um preço monetário livremente estabelecido para bens de

⁶ Contribuições austríacas para esse debate incluem: Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System* (Nova York: Augustus M. Kelley, 1949; Filadélfia, Penn.: Orion Editions, 1984); Peter J. Boettke, "The Austrian Critique and the Demise of Socialism: The Soviet Case", em Richard M. Ebeling, ed. F. A. Hayek, *Novos Estudos em Filosofia, Política, Economia e História das Ideias* (University of Chicago Press, 1978); Trygve J. B. Hoff, *Cálculo Econômico em uma Sociedade Socialista* (Indianápolis, Ind.: LibertyPress, 1981); Hans-Hermann Hoppe, "De-Socialization in a United Germany", *Review of Austrian Economics* 5, no. 2 (1991): 77-106 e *A Theory of Socialism and Capitalism* (Boston, Mass.: Kluwer Academic Publishers, 1989); Israel M. Kirzner, "The Economic Calculation Debate: Lessons for Austrians", *Review of Austrian Economics* 2 (1988): 1-18; Don Lavoie, *Rivalry and Central Planning: The Socialist Calculation Debate Reconsidered* (Nova York: Cambridge University Press, 1985); Murray N. Rothbard, "The End of Socialism and the Calculation Debate Revisited", *Review of Austrian Economics* 5, no.2 (1991): 51-70), "Lange, Mises and Praxeology: The Retreat from Marxism", *Towards Liberty*, vol. 2 (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1971), pp. 307-21, e "Ludwig von Mises and Economic Calculation Under Socialism", *The Economics of Ludwig von Mises* (Kansas City: Sheed e Ward, 1976), pp. 67-78; Ludwig von Mises, "Middle-of-the-Road Policy Leads to Socialism", *Dois Ensaios de Ludwig von Mises* (Auburn, Ala.: The Ludwig von Mises Institute, 1991), *Socialismo* (Indianápolis, Ind.: Liberty Press/Liberty Classics, 1981), "Economic Calculation in the Socialist Commonwealth", F. A. Hayek, ed., *Collective Economic Planning* (Clifton, N.J.: Kelley Publishing Company, 1975), pp. 87-130, e (Auburn, Ala.: The Ludwig von Mises Institute), e "Cem Anos de Socialismo Marxiano", *Dinheiro, Método e Processo de Mercado*, Richard M. Ebeling, ed. (Boston, Mass.: Kluwer Academic Publishers, 1990), pp. 215-32.

ordem superior", escreveu Mises, "a produção racional torna-se completamente impossível". Os planejadores centrais de uma economia industrial se encontrarão em um estado perpétuo de confusão e ignorância, "tateando no escuro".

“Pode-se antecipar qual será a natureza da futura sociedade socialista. Haverá centenas de milhares de fábricas em operação. Poucas produzirão bens prontos para seu uso final; na maioria dos casos, o que será manufaturado serão bens inacabados e bens de produção. Todas essas empresas serão inter-relacionadas. Cada bem passará por uma série de estágios de produção antes de estar pronto para uso. Entretanto, nesse ininterrupto, monótono e repetitivo processo, a administração estará sem quaisquer meios de avaliar a eficácia de sua produção.”

Da minha vida e estudo em Moscou, posso atestar a veracidade dessa previsão. Em uma economia, quase todo bem de consumo requer várias etapas de produção. Quanto mais recursos naturais utilizados e mais complexa a tecnologia envolvida, mais etapas de produção são necessárias. No entanto, sem a capacidade de ver um processo de produção até os fins que os consumidores desejam, o socialismo soviético entregou apenas equipamentos militares, bens inúteis, bens para fazer outros bens, enquanto os consumidores foram privados do essencial.⁷

No final dos anos 1980, quando a *glasnost* finalmente permitiu que economistas soviéticos se manifestassem, eles confirmaram a sentença de morte que Mises pronunciou. Como disse Martin Malia, "através das vozes de Nikolay Shmelev, Gavriil Popov, Vasiliy Selyunin, Grigory Khanin, Larisa Piyasheva, Mikhail

⁷ Sobre o fracasso do modelo soviético, ver: Zbigniew Brzezinski, *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century* (Nova York: Macmillan, 1989); Sven Rydenfelt, *Um padrão para o fracasso: economias socialistas em crise* (San Diego: Harcourt, Brace, Jonvanovich, 1984); Nick Eberstadt, *A Pobreza do Comunismo* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1988).

Berger e, posteriormente, Grigoriy Yavlinsky e Yegor Gaydar, eles nos ofereceram um retrato do Soviete que estava em plena conformidade com as avaliações de (...) Ludwig von Mises, cujo livro não contém quase nenhum número e nem uma palavra sobre o PNB."⁸ Essa poderosa confirmação, aponta Malia, levou ao "*smuta* metodológico" (em russo) na economia ocidental.

Um erro comum cometido pelos observadores ocidentais foi pensar que o problema fundamental da União Soviética era a falta de democracia. Ignoraram completamente que a estrutura institucional do sistema político não pode superar o problema inerente a um sistema econômico sem meios de cálculo racional. A União Soviética teve vários líderes que prometeram reformas políticas, mas nenhum foi capaz de colocar o pão na mesa. Na verdade, o principal problema na União Soviética era o socialismo, e ele ainda está longe de ser desmantelado nas nações que um dia compuseram esse império maligno.

A atual "revolução capitalista" na Rússia foi melhor descrita pelo publicitário russo Viktor Kopin: é uma "sociedade quase democrática com um quase mercado de quase legalidade e quase moralidade. A conclusão predominante disso é que a liberdade leva à destruição da espiritualidade, ao crime, à pauperização das massas e ao surgimento de uma classe de ricos influentes."

O esforço de décadas para eliminar os mercados resultou na destruição da ética do trabalho, na má alocação em massa de recursos por meio de investimentos centralizados, na demolição da base para a acumulação de capital privado, em meios distorcidos de cálculo econômico e em tecnologia tão obsoleta que o valor do capital das empresas industriais é zero ou negativo. A maioria das indústrias pesadas foram construídas durante o Programa de Industrialização de Stalin na década de 1930 e não foram

⁸ Martin Malia, "Debaixo dos escombros, o quê?", em *Problems of Communism*, janeiro-abril de 1992, p. 96.

remodeladas desde então. Uma grande parte do estoque industrial russo é tão produtiva quanto um museu de história industrial.

A crise na agricultura socialista remonta às décadas de 1920 e 30, quando milhões das famílias camponesas mais produtivas foram mutiladas como "kulaks" e exiladas na Sibéria. A maioria delas não conseguiu sobreviver às agruras e expurgos e pereceu lá. A agricultura ainda não se recuperou dessa coletivização e nacionalização generalizada da propriedade que transformou proprietários em trabalhadores prisionais. No início do século, a Rússia exportava trigo, centeio, cevada e aveia para o mercado mundial. Hoje, a Rússia é o maior importador mundial de grãos.

O índice de preços ao consumidor da Rússia registrou uma taxa de inflação de 1.240% em 1992, em vez dos 100% prometidos. Mesmo com o presidente do Banco Central russo culpando o governo por não injetar liquidez suficiente no sistema, as imprensoras russas não conseguiram acompanhar a demanda. Os mercados de crédito continuam a ser controlados centralmente e uma reforma monetária séria não está à vista.

Larisa Piyasheva – a única economista visível próxima da escola austríaca na Rússia atual – acredita que a privatização total sozinha não resolverá todos os problemas, mas sem ela, não há esperança. Ela foi demitida pelo governo de Yeltsin devido a "cortes orçamentários".⁹

Se o presente parece sombrio, a história recente da União Soviética permanece amplamente incompreendida. Nenhuma figura representa melhor essa confusão do que Mikhail Gorbachev. No Ocidente, ele foi e é considerado o grande reformador – veja o título do artigo de opinião do professor de Princeton Stephen Cohen no *New York Times*, "Gorbachev, o Grande". Se Gorbachev foi um reformador, ele não foi o primeiro político soviético a usar as chamadas reformas para manter o poder. Lênin também era reformador e recorreu a meios extraordinários para salvar o

⁹ Stolitsa n° 37, 1992, p. 4.

comunismo. Como resultado dos esforços de Lênin para impor o socialismo utópico real – não o modelo burocratizado que existia até recentemente – toda a população estava morrendo. Se tivesse continuado nesse curso, não teria súditos para governar. Foi quando ele iniciou a Nova Política Econômica, que permitiu mercados e propriedade privada.¹⁰

Segundo o historiador Alec Nove, Lênin "manteve teimosamente o curso da nacionalização geral, da centralização, da eliminação do dinheiro e, acima de tudo, da manutenção [da requisição de grãos]. Não houve pressão de seus colegas para ele mudar essa política. Os acontecimentos, mais do que o comitê central, forneciam um poderoso meio de persuasão."

Gorbachev também tentou salvar o comunismo por outros meios. Esse foi o ponto original por trás da *glasnost* e da *perestroika* (e provavelmente por isso essas medidas insignificantes foram tão alardeadas no Ocidente). Até a KGB entendeu a necessidade de reforma. Como disse o principal ideólogo da KGB, Philip Bobkov, "a KGB entendeu muito bem, em 1985, que a URSS seria incapaz de fazer mais progressos sem a *perestroika*".

Pelo povo da União Soviética, Gorbachev foi considerado, com razão, apenas mais um hacker do Partido Comunista. Suas "reformas" nunca foram fundamentais, mas apenas medidas estratégicas para preservar a centralidade do Partido Comunista Soviético e salvar o que restava do sistema socialista. Gorbachev só estava disposto a "reformular" quando o mundo estava desmoronando ao seu redor.

Ele estava em uma boa posição para saber disso. Ele era de uma família camponesa do sul da Rússia, onde testemunhou em primeira mão a desnutrição, a miséria e até a fome que o socialismo causou. Seu avô foi morto nos expurgos de Stalin, então ele conhecia a brutalidade da política comunista. No entanto,

¹⁰ Peter J. Boettke, *The Political Economy of Soviet Socialism: The Formative Years 1918-1928* (Boston: Kluwer, 1990).

escolheu fazer da política a sua obra de vida. Para Gorbachev, o exercício do poder sempre foi mais importante do que o bom senso ou a moralidade.

Não passava de uma fantasia ocidental que o homem nomeado para ser secretário-geral do Partido Comunista não seria um comunista dedicado. Como ao se juntar a uma gangue de rua, você deve demonstrar que é absolutamente leal ao clube (a todos os seus crimes) e que sua consciência pode ser anulada. Durante a longa escalada política de Gorbachev, ele passou por mais de cem dessas depurações políticas e de segurança.

A principal diferença entre Gorbachev e seus antecessores era que ele era mais inteligente e suave. Ele foi também o primeiro com formação universitária: mestrado em direito e mestrado em agricultura. Dada a educação soviética, é provavelmente por isso que a primeira coisa que ele fez foi arruinar o sistema de distribuição agrícola.

Enquanto ele estava na escola agrícola em Stavropol, Rússia, ele foi chefe do Partido Comunista local. Seus colegas relatam que ele ordenou que seus professores viessem da universidade ao escritório de Gorbachev para orientá-lo e testá-lo.

Gorbachev tornou-se secretário de agricultura sob o regime de Yuri Andropov, e se encantou com o secretário do Partido ao promover um culto a Andropov. Promoveu filmes sobre ele e determinou que as ruas fossem batizadas com seu nome. Andropov retribuiu o favor promovendo Gorbachev na burocracia do partido. Claro que Andropov é um dos mais insensíveis de todos os líderes soviéticos. Como embaixador na Hungria, ele ordenou a invasão daquele grande país em 1956 e, enquanto chefe da KGB em 1968, perseguiu dezenas de milhares de dissidentes (incluindo Soljenítsin), presidindo o período mais sombrio da história da KGB).

Mais tarde, Gorbachev tornou-se secretário de ideologia durante o regime de Chernenko e, já em 1984, ele estava fazendo

concessões a Margaret Thatcher. O que Thatcher não sabia, ou se recusava a acreditar, era que o objetivo de Gorbachev era salvar o comunismo soviético (ou seja, o poder do Partido) e, dadas as circunstâncias terríveis que enfrentou, isso significava "reforma". No entanto, um comunista reformista é apenas marginalmente melhor do que um ortodoxo. Seus objetivos e métodos deveriam ter sido condenados, assim como se condenaria um sucessor de Hitler que fosse um "nazista reformista".

Gorbachev nunca aprendeu economia na escola. Em todas as minhas relações com ele, nunca tinha visto um mínimo lampejo de visão econômica, ou mesmo o desejo de aprender mais sobre economia. Ele preferiu pensar como um comunista: tudo pode ser feito emitindo ordens e exigindo obediência, por mais perversas, contrárias à natureza humana e brutais que sejam.

A partir do dia em que assumiu o poder, posicionou-se como opositor da liberdade e do mercado. Destruíu sozinho a pouca atividade de mercado que existia na União Soviética, destruiu a já miserável vida do público, presidiu uma violência terrível contra pessoas inocentes nos Estados Bálticos e apoiou abertamente os comunistas da velha guarda. No entanto, a mídia ocidental decidiu não ser cética sobre seus objetivos.

A teoria original de Gorbachev era que o sistema socialista estava em boas condições de funcionamento, mas o povo, a engrenagem da máquina comunista, havia levado à preguiça, à embriaguez e estava acumulando "renda desonesta" em violação da ética socialista. Sua primeira reforma foi chamar de "reestruturação do pensamento das pessoas".

A campanha antiálcool começou imediatamente. Os caciques do partido anunciaram severamente que não queriam "bêbados" em seu país. Os policiais iniciaram um esforço concentrado para identificar todos com cheiro de álcool no hálito e levá-los até a delegacia. Quando as delegacias ficaram superlotadas, tornou-se uma prática rotineira levar milhares de pessoas a cerca de quinze quilômetros para fora da cidade e largá-las no frio

escuro. Quase todas as noites, você podia ver exércitos dos chamados bêbados caminhando quilômetros de volta à cidade no meio do inverno.

Mais de 90% das lojas de bebidas foram fechadas. Os chefões do partido não anteciparam o que aconteceu a seguir: açúcar, farinha, pós-barba e limpa-vidros desapareceram imediatamente das prateleiras. Usando esses produtos, a produção de bebida alcoólica caseira aumentou cerca de 300% em um ano.

O resultado previsível foi uma grande perda de vidas. De 13.000 a 25.000 pessoas morreram por beber álcool substituto envenenado. Muitos outros morreram em filas por cinco horas para pegar o pouco de bebida oficial que restava. Enquanto isso, Gorbachev e os burocratas leais do Partido – que diziam que os mortos mereciam seu destino – recebiam bebidas caras do Ocidente entregues em suas casas e escritórios. Muitas famílias gastariam até 75% de sua renda oficial com álcool. Mas com a campanha de Gorbachev, toda casa começou a produzir bebida.

As receitas da venda de álcool (tributadas até 6.000%) foram uma importante fonte de financiamento para o governo central, gerando o suficiente para financiar todo o orçamento médico. A campanha terminou quando o governo percebeu que estava custando muito caro. O orçamento do governo começou a perder 25-30 bilhões de rublos por ano. Além disso, Gorbachev aprendeu o que os regimes anteriores haviam entendido: é mais fácil governar pessoas que estão bêbadas porque elas aturam mais humilhação e abuso. Quando as pessoas estão sóbrias, elas começam a se preocupar com a política e não são tão passivas. Então, Gorbachev fez uma reviravolta e ordenou um aumento maciço na produção de álcool. E mandou o governo disponibilizá-lo para ser vendido em todos os lugares, até mesmo lojas de brinquedos e padarias.

A campanha antiálcool causou danos irreparáveis à economia. Com as receitas estatais severamente reduzidas, instalou-se uma reação em cadeia econômica que prejudicou todos os setores.

O banco central começou a imprimir dinheiro, deixando muito dinheiro tentando der trocado por poucos bens. Os consumidores costumavam obter o suficiente para sobreviver das lojas estatais, mas a nova renda disponível economizada por não comprar álcool era gasta em mercadorias. O resultado final foi uma escassez maciça. E para corrigir o déficit, os serviços foram drasticamente cortados, mesmo enquanto Gorbachev restringia alternativas privadas.

Em seguida, Gorbachev iniciou uma campanha contra a "renda desonesta". Como Stalin e Kruschev antes dele, ele declarou que todas as fontes de renda além do salário oficial eram um mal a ser eliminado. Por exemplo, se uma pessoa alugasse um quarto em sua casa, ela recebia "renda desonesta" e todas as partes seriam severamente punidas. O problema era que nenhuma pessoa na União Soviética estava livre de atividade econômica não oficial. A economia oficial não produzia o suficiente de nada desejável, então se uma pessoa não praticasse nenhuma irregularidade, provavelmente já estava morta.

Os burocratas do partido destruíram milhares de jardins nos quintais das casas dos camponeses, muitas vezes cheios de frutas e legumes frescos. Feiras "ilícitas" foram fechadas. Os burocratas reprimiam atividades como câmbio e transporte não oficial. O caos reinava no mercado imobiliário, onde a penalidade para alugar um apartamento com fins lucrativos seria ter toda a sua casa confiscada.

Para garantir que todas as mercadorias vendidas fossem produzidas licitamente, os burocratas impuseram um sistema de certificação a todas as mercadorias. Para conseguir um certificado, a pessoa tinha que provar que tudo o que estava vendendo no mercado era aprovado com antecedência. Mas o sistema foi burlado como tudo o mais: os certificados eram vendidos por pequenos burocratas por altos subornos. Mesmo após o acidente nuclear de Chernobyl, um fornecedor poderia pagar a um burocrata uma taxa para que os alimentos fossem declarados livres de radiação.

Os controles de preços nos mercados cooperativos eram rigorosamente aplicados, de modo que todos os preços tinham que ser os mesmos que nas lojas estatais. Por exemplo, o preço da carne bovina deveria ser de 4 rublos por quilo. Como economista em Moscou, meu primeiro pensamento foi: "toda a carne bovina vai desaparecer do mercado". Mas quando fui ao mercado ver o que estava acontecendo, para minha surpresa a carne bovina estava disponível. Acontece que os agricultores estavam vendendo astutamente 4 rublos de carne bovina, mas junto viria um enorme osso do tamanho de um dinossauro que elevou o peso total para um quilo. Com um sistema complexo de venda de carne mais ossos enormes, a oferta encontrou a demanda e não houve escassez de carne.

As coisas eram diferentes no mercado de carne de coelho, que deveria ser vendida por 3 rublos o quilo. Era impossível encontrar um osso pesado o suficiente para aumentar o peso total que também poderia ter vindo plausivelmente de um coelho. A carne de coelho desapareceu muito rapidamente. A campanha contra a renda desonesta tornou a economia não oficial ainda menos oficial e, portanto, menos eficiente. Para os clientes, isso significava preços muito altos, porque qualquer pessoa posta na clandestinidade adicionava aos preços de seus produtos um grande acréscimo pelo risco.

Os resultados mais visíveis da campanha contra a renda desonesta foram o aumento dos subornos e a remodelação do poder em favor da máfia liderada pelos burocratas. Os burocratas soviéticos sempre ficaram satisfeitos quando novas leis foram aprovadas, porque lhes dava a chance de extrair ainda mais subornos. Era especialmente útil quando as punições por violar a lei eram severas; isto proporcionava uma oportunidade de assustar as pessoas. Pessoas em posições mais altas poderiam usar informações para controlar subordinados, ou até mesmo para saltar para posições ainda mais altas. Muitas pessoas ligadas a Gorbachev usaram as informações que tinham para extrair subornos e avançar em suas carreiras.

No primeiro ano, 150.000 pessoas foram presas por obter renda desonesta, 24.000 das quais eram burocratas do alto escalão. Ninguém foi preso em nome do cumprimento da lei ou da Constituição. Eles foram mandados pra prisão porque não conseguiram escapar da vingança pessoal de outra pessoa, ou foram destruídos por subornos exigidos por sua concorrência no mercado negro.

Funcionários do governo estavam relutantes em receber subornos em dinheiro porque isso significaria ir para a prisão. Então, eles trabalhavam por meio de intermediários, como a polícia. Um policial vinha visitar alguém em sua casa ou escritório e o ameaçava com punição severa por alguma suposta indiscrição. O acusado deve arranjar dinheiro de propina suficiente para limpar seu nome.

Certa vez, conheci um homem que era chefe de uma enorme empresa de fabricação de móveis de centenas de milhares de rublos. Ele fez o possível para ficar longe das atividades clandestinas e com seu salário ele podia arcar com esse custo. Mas ele tinha um inimigo no Partido e, um dia, recebeu a visita de um policial acusando-o de desonestidade na manutenção de registros. (O trabalho policial é uma ocupação muito valorizada por causa da oportunidade de receber subornos.) Em vez de pagar a propina apropriada, o homem insistiu em sua inocência. Em seguida, uma equipe de seis contadores entrou em seus escritórios e vasculhou seus registros durante um período de semanas. Finalmente, eles encontraram um erro de 34 rublos, que eles disseram ser desonestidade deliberada.

Após uma audiência, o procurador ameaçou o homem com oito anos de prisão. Seu próprio advogado, que ele teve que subornar, lhe disse que a melhor solução era pagar 15.000 rublos – divididos entre os promotores, os burocratas e o juiz – para que o caso pudesse ser encerrado. O homem acabou cedendo e pagou a propina. Ainda assim, o juiz puniu-o pela sua intransigência anterior, dando-lhe uma pena de prisão condicional de um ano.

A lei contra a renda desonesta afetou até mesmo a academia, onde muitos professores recebiam propina por boas notas. Depois que a lei entrou em vigor, ocorreu um tremendo remanejamento nas universidades, com base em uma complexa matriz de trocas de informações e subornos.

É fácil perceber como a campanha desencorajou completamente as pessoas de qualquer tipo de atividade econômica. Como o setor estatal era fortemente subsidiado e o controle de preços era imposto nas cooperativas, uma parcela considerável do que existia de mercado foi destruída. E isso foi sob o poder de Gorbachev. A campanha, iniciada em 1986, durou apenas um ano.

Depois de causar estragos na economia por meio de suas outras campanhas, Gorbachev iniciou uma terceira: a favor da "disciplina do trabalho", ou seja, forçar as pessoas a chegarem no trabalho no horário e trabalharem mais. Nisso, Gorbachev seguia uma campanha semelhante de seu mentor Andropov (que mandou prender pessoas nas ruas e destruir suas vidas por não agirem como escravos). Gorbachev iniciou medidas duras contra pessoas "preguiçosas", tornando mais fácil encontrar e processar qualquer pessoa que o governo não gostasse. Se uma pessoa se ausentasse por três horas, perderia o emprego. Em vez de dar duas semanas de aviso prévio para mudar de emprego, os empregados tiveram que dar dois meses. As empresas faziam reuniões de três horas, em horário remunerado, para denunciar uma pessoa por estar dez minutos atrasada para o trabalho e culpá-la por todos os problemas. As pessoas que caminhavam pelas ruas ao meio-dia eram questionadas e assediadas.

Essa campanha foi interrompida rapidamente porque antagonizou muita gente e não parecia ajudar a economia. Na verdade, o problema não era a disciplina trabalhista. O problema eram as campanhas absurdas de Gorbachev para ajudar um sistema econômico falido.

O esforço final de Gorbachev, antes de começar a falar sobre "o mercado", foi uma campanha de curta duração por novos

padrões de "qualidade". O plano central sempre enfatizou a quantidade de produção, mas nunca a qualidade. Assim, 150 mil novos burocratas foram contratados para supervisionar a "qualidade da produção". Cada empresa estatal tinha uma divisão especial de qualidade que policiaria a fábrica, proporcionando cada vez mais oportunidades de subornos – resultando em mais subornos e mais fracassos.

Essa foi a última tentativa de ressuscitar o mundo comunista pelos meios convencionais. No entanto, Gorbachev ainda não tinha entendido a mensagem. Em um discurso de encerramento do Comitê Central em junho de 1987, Gorbachev disse que "rejeitaria qualquer um que nos oferecesse alternativas antissocialistas".

Quando tudo o mais estava esgotado, Gorbachev começou a falar sobre mercados – um "mercado planejado, regulado e socialista". Ele fez com que seus acadêmicos remunerados encontrassem citações de Marx e Lênin para apoiar sua nova ideia, o que é fácil de fazer, já que juntos seus trabalhos somam 105 volumes. Ninguém toma Marx e Lênin como evangelho, mas o chefe comunista sempre tem que justificar seus atos com a Sagrada Escritura do comunismo.

O primeiro esforço na criação desse novo mercado foi decretar enormes "cortes orçamentários". Até a propaganda do governo reforçou a mudança. Filmes mostravam chefes de partido como mendigos na rua, sentados com seus chapéus derbies na mão, enquanto gordos ricos defensores do livre mercado generosamente os davam kopeks. Todos ficaram paralisados com medo de serem demitidos e, assim, no segundo semestre de 1987, a maioria das pessoas simplesmente parou de trabalhar.

Os cortes orçamentários pareciam ser uma realidade quando Gorbachev demitiu 600 mil burocratas das operações centrais dos ministérios – o que equivale a 30% a 50% de cada departamento. Paralelamente a isso, no entanto, ele também criou um conjunto de novas megaempresas para substituir os

ministérios. Um estudo que fiz dessas novas empresas na época mostrou que elas contrataram 720 mil pessoas, a maioria burocratas recém-demitidos, mas com um generoso aumento salarial de 35%. Os "cortes" de Gorbachev representaram, na verdade, um aumento de 20% no setor gerencial do Estado soviético, que foi exatamente o ponto da mudança. As velhas estruturas da economia de comando começaram a evaporar com todas essas mudanças, reversões e conversas sobre a criação de um mercado. Mas como nenhum mercado foi realmente criado, tudo parou.

A Lei das Cooperativas – uma nova regulamentação que permite a propriedade pseudoprivada – parecia ser um passo na direção certa. Mas, na verdade, as cooperativas recém-criadas se tornaram uma máfia organizada, cobrando e pagando propinas a um ritmo sem precedentes. Assim que uma pessoa abria um negócio, o Corpo de Bombeiros chegava para fechar tudo e depois esperava propina. Uma pessoa poderia processar o Corpo de Bombeiros, mas teria que pagar um suborno ao juiz. Na União Soviética, as pessoas aprenderam que é melhor pagar subornos diretamente. Assim, o novo "mercado" de Gorbachev não era autêntico. Este empilhou novos regulamentos e ministérios em cima dos antigos, e nunca permitiu a propriedade privada e a compra e venda reais.

Um jovem de uma família camponesa que eu conhecia tinha ouvido falar que a atividade do mercado era legal, e decidiu criar um porco para vender no mercado. Durante seis meses, esse empreendedor esperançoso dedicou seu tempo e dinheiro para cuidar dele e alimentá-lo, esperando ganhar o dobro de seu dinheiro de volta vendendo-o. Nunca um homem foi tão feliz como quando levou o porco ao mercado numa manhã. Naquela noite, encontrei-o bêbado e deprimido. Ele não bebia, então perguntei o que aconteceu. Quando chegou ao mercado, um inspetor sanitário imediatamente cortou um terço do porco. O inspetor disse que estava procurando vermes. Aí a polícia veio e pegou a melhor parte, e saiu sem nem agradecer. Ele teve que pagar propina aos funcionários responsáveis pelo mercado para conseguir um espaço para vender o que sobrou. E teve que vender a carne a preços

do Estado. No final do dia, ele mal havia ganhado o suficiente para comprar uma garrafa de vodka, que acabara de beber. Este era o novo mercado de Gorbachev em poucas palavras.

Muito antes do golpe que derrubou Gorbachev, frustrado por Yeltsin e levando ao fim da União Soviética, as conversas sobre a criação de um mercado cessaram, e todos os verdadeiros reformadores haviam renunciado a suas posições no governo. Gorbachev usou o termo "mercados", um termo que os repórteres ocidentais gostavam, como desculpa para mais repressão. Para este fim, ele empreendeu um esforço totalitário para retirar todas as notas de 50 e 100 rublos de circulação, dando às pessoas apenas três dias para entregá-las, fornecer uma contabilidade completa de onde conseguiram seu dinheiro e receber muito pouco dinheiro de volta. Isso era necessário, disse Gorbachev, para eliminar "a especulação, a corrupção, o contrabando, a falsificação, a renda não auferida e a normalização da situação monetária e do mercado consumidor". Todo o dinheiro não contabilizado foi confiscado. Como não havia mercadorias no mercado para comprar com rublos, as pessoas os haviam estocado. As medidas de Gorbachev acabaram com as economias de vida de milhares de pessoas.

Isso não foi nada mais do que uma tentativa explícita de acabar com a "economia clandestina", que na verdade era o único mercado real na União Soviética e a única fonte de produção real. Os últimos ditadores soviéticos a fazer isso foram Krushev, em 1961, e, antes dele, Stalin, em 1947-48. Ambos permitiram uma troca de dez por uma de notas antigas por novas, e o resultado foi uma explosão de opressão política dos inimigos do governo.

O último suspiro de Gorbachev em nome do "mercado" foi uma reforma de preços para alinhá-los com os preços no Ocidente. Mas não foi uma melhoria mais do que quando os Correios dos EUA aumentaram o preço dos selos. Não foi um passo na direção certa; apenas indicava um desejo contínuo de controlar de cima a economia.

Foi a primeira vez desde 1961 que os preços dos produtos básicos mudaram. No entanto, os preços dos produtos básicos na União Soviética já eram extremamente altos. Uma pessoa tinha que trabalhar 12 vezes mais lá para comprar carne bovina do que aqui, 18 a 20 vezes mais para aves, sete vezes mais para manteiga, três vezes mais para leite, 16 vezes mais para uma televisão em cores e 180 vezes mais para um carro. Com os novos aumentos de preços, as horas de trabalho necessárias multiplicaram-se por duas ou três vezes. É fácil entender por que um quinto da população vivia na linha da pobreza, abaixo do que significava desnutrição grave. O governo disse que 85% das novas receitas iriam para o aumento dos salários de trabalhadores e camponeses, mas, na verdade, a maior parte iria para os cofres do governo para pagar os militares e administrar empresas estatais falidas.

Os soviéticos também cortaram subsídios a bens básicos essenciais, e é em parte por isso que as pessoas viram isso como uma reforma pró-mercado. Mas, sob propriedade estatal, com efeito, todos os bens produzidos são subsidiados, ou seja, não testados pelo mercado competitivo. Em vez de financiar diretamente a produção a partir do orçamento do Estado, fizeram-no aumentando arbitrariamente os preços dos bens monopolistas.

O governo Gorbachev implementou a "reforma" para aumentar a receita para pagar seu déficit fiscal. Os soviéticos esperavam uma receita de 23,4 bilhões de rublos nos dois primeiros meses de 1991, mas receberam apenas 7 bilhões, ou menos de um terço do valor esperado. O governo central não recebeu nenhum dos 48 bilhões de rublos que esperava das repúblicas para um fundo para implementar o novo tratado de união. E o déficit orçamentário oficial mostrou que já era maior do que o valor previsto para todo o ano (31,1 bilhões de rublos em comparação com 26,7 bilhões).

Três conselheiros-chave de Gorbachev começaram a temer pelo pior: que os soviéticos não seriam capazes de pagar o exército, fazer os pagamentos de assistência social ou administrar empresas estatais a menos que algo fosse feito. O ministro das

Finanças, Vladimir Orlov, o presidente do Banco do Estado, Victor Geraschenko, e o presidente do Orçamento, Victor Kucherenko, ficaram tão alarmados que enviaram uma nota a Gorbachev dizendo que "a economia está à beira de uma catástrofe" – o que significava a solvência do governo central soviético.

Por que Gorbachev insistiu em saudar seus aumentos de preços como reforma do mercado? Primeiro, ele queria impressionar o governo Bush e o Banco Mundial com suas intenções, que poderiam ser transformadas em moeda forte. Em segundo lugar, ele queria enganar o povo soviético que queria uma reforma de livre mercado. Em terceiro lugar, ele estava ansioso para desacreditar a ideia de mercados; quando esse plano fracassou, ele estava se preparando para permitir que o mercado assumisse a culpa.

Henry Kissinger, o Comitê do Prêmio Nobel, e muitos outros deram crédito a Gorbachev pelos eventos de 1989 no Leste Europeu, que derrubaram esses governos. A verdadeira estratégia de Gorbachev nesses países, no entanto, era substituir os stalinistas da velha guarda (com imagens ruins) por jovens como ele. Ele esperava poder colocar homens mais suaves e inteligentes no poder em um esforço para salvar o socialismo. A situação saiu de seu controle, em grande parte porque a KGB o havia desinformado sobre o quão profundo era o ódio ao socialismo naqueles países. As revoluções da Europa Oriental aconteceram apesar de Gorbachev, não por causa dele.

O que ele fez nos Estados Bálticos – autorizando os militares soviéticos a quebrar os crânios de pessoas inocentes no Báltico – o qualificou para ser incluído no rol da história de governantes assassinos, mas ele nunca foi incluído. Mesmo quando ele foi anunciado no Ocidente como um grande reformador, ele também estava administrando campos de trabalho, cometendo violações de direitos humanos e enviando pessoas para a prisão por crimes de expressão. Quando a União Soviética chegou ao fim, o público foi reduzido a um coletivo de caçadores coletores, mal existindo em nível de subsistência.

Antes do golpe que o tirou do poder, Gorbachev disse a um repórter: "Disseram-me mais de uma vez que é hora de parar de jurar fidelidade ao socialismo". "Por que eu deveria? O socialismo é minha profunda convicção e vou promovê-lo enquanto puder falar e trabalhar."

Acadêmicos ocidentais e especialistas da mídia acharam seu apoio ao socialismo encantador, embora um pouco ultrapassado. Mas as pessoas que viviam sob o sistema se sentiam de forma diferente. Elas sabiam que o socialismo havia provado ser a ideologia mais destrutiva da história da humanidade – responsável por milhões de mortes. Para as populações a quem o socialismo havia sido imposto, empobrecera-as, dizimara sua herança cultural e, em muitos casos, resultaria em derramamento de sangue maciço.

O presidente George Bush desempenhou um papel importante para manter Gorbachev no poder por mais tempo do que deveria, mantendo-se fiel a ele e fazendo tudo o que era politicamente possível para apoiá-lo. Bush deu seu apoio ao único grande líder mundial sem mandato democrático, um homem desprezado por seus súditos, que impôs um sistema antitético aos valores ocidentais. É uma tradição americana que o presidente dos EUA apoie o chefe do comunismo soviético em tempo de necessidade? Da mesma forma, Herbert Hoover socorreu Lenin, Franklin Roosevelt socorreu Stalin e George Bush resgatou Gorbachev.¹¹

Durante seis anos e meio, Gorbachev andou com as pernas entre o arame farpado que separava a reforma e o status quo. Como parte de seu esforço para esculpir essa incoerente terceira via, ele reuniu em torno de si um grupo de comunistas linha-dura. Eventualmente, eles se tornaram seus conselheiros mais próximos e as pessoas mais poderosas do país – militarmente, economicamente e politicamente. Foi essa mesma velha guarda que tentou cortar a garganta de Gorbachev durante o golpe fracassado de

¹¹ Um relato histórico de tal atividade é Joseph Finder, *Red Carpet* (Nova York: Holt, Rinehart, Winston, 1983).

19 de agosto de 1991. Seis dos oito que organizaram o golpe contra ele foram diretamente nomeados por ele mesmo. Antes de elevá-los ao poder, eles não passavam de burocratas inferiores. Se o golpe tivesse sido bem-sucedido, a estrutura e o pessoal do governo golpista teriam sido os mesmos de antes. Por exemplo, Gen-nadi Yanayev, presidente por um dia, foi nomeado por Gorbachev como secretário de sindicatos e depois promovido a vice-presidente. O primeiro-ministro Valentin Pavlov foi responsável por muitos dos erros econômicos do ano anterior que inflamaram o público, incluindo os aumentos de preços, a reforma do rublo e a criação excessiva de dinheiro. E Anatoly Lukyanov, presidente do Soviete Supremo, era um confidente próximo de Gorbachev.

Gorbachev nomeou e protegeu esses seis como parte de sua estratégia de compromisso para aplacar a linha dura. Eles eram totalmente desprovidos de carisma, então Gorbachev assumiu que eles não poderiam ser uma ameaça. Mas tentaram ser. Ele deveria esperar que a única coisa que se pode esperar de comunistas é eles se comportarem como comunistas e, por essa razão, ele foi o principal responsável pelo golpe. Se tivesse se comportado como deveria durante seus seis anos e meio no poder, poderia ter poupado a si mesmo e a seu país dessa experiência angustiante.

Todos nos altos escalões do poder sabiam há algum tempo que um golpe contra Gorbachev ocorreria num estalar de dedos. Uma noite, em Moscou, discuti a possibilidade com um amigo meu, um general do Exército soviético. Ele me disse que um golpe de verdade seria a parte fácil: "Poderíamos tomar o poder em dez minutos", disse. "Mas e depois? Não temos salsichas, nem pão, nada para oferecer ao povo." A junta de Moscou esperava que sua tomada de poder fosse reforçada pela baixa popularidade de Gorbachev. Mas, por mais que o povo odiasse seu governante, odiava mais os golpistas. O governo golpista conseguiu apenas um breve momento de glória. Uma vez no poder, enfrentou um povo fervilhando de raiva pelos crimes do totalitarismo e pela pobreza do socialismo. Os golpistas também enfrentaram um inverno rigoroso, uma colheita muito ruim e a perspectiva de fome em massa.

Os golpistas perderam a coragem e a sobriedade, e Boris Yeltsin frustrou seus esforços.

A tentativa de golpe, ironicamente, ilustrou que a ideologia econômica comunista havia sido desacreditada. Os líderes stalinistas do golpe soviético nunca falaram de Marx ou Lênin, ou de ressuscitar a máquina de planejamento central e nacionalização. Falaram em vez de reformas de mercado, por mais insinceras que tenham sido. Qualquer retórica alternativa lhes traria ainda mais impopularidade do que já tinham. Note-se que isso ocorreu apesar do fato de que o sistema de comando trouxe ao povo mais bens materiais do que o confuso sistema de *perestroika* de Gorbachev.

Em sua primeira entrevista coletiva após a tentativa de golpe soviético, Gorbachev prometeu: "Lutarei até o fim pela renovação deste partido. Eu sou um verdadeiro crente no socialismo." Ele não poderia ter feito um insulto maior aos povos soviéticos, que rapidamente retomaram suas exigências para que ele renunciasse. A sabedoria convencional há muito diz que os russos são culturalmente inclinados à passividade, ao autoritarismo e à inveja. Hendrick Smith fez carreira promovendo essa ideia. As ações heroicas do povo durante o golpe e depois disseram a verdade real: os russos são como as pessoas de todos os lugares que querem liberdade do governo arbitrário. Eles foram vítimas de um passado trágico, mas triunfou o desejo de se libertarem das garras da escravidão. Uma vez que Boris Yeltsin assumiu o controle do governo de Gorbachev, a União Soviética desmoronou completamente. E aos 74 anos, em 8 de dezembro de 1991, morreu a União Soviética.

Desde então, o governo Yeltsin provou outro ponto: o socialismo gorbacheviano não era a única maneira de arruinar o potencial de criação de riqueza de uma economia. Durante a primeira onda de reformas de Yeltsin na Rússia, os preços subiram 20 vezes em vez das duas vezes prometidas. A produção caiu 15% desde o ano passado (em comparação com uma queda de 13% em 1990). Os novos contratos estrangeiros e nacionais em 1992 representam apenas 7% do nível de 1991. E 1991 deveria ser um

ano "ruim", com apenas 2% dos novos contratos de 1985. Como se não bastasse, o déficit orçamentário ultrapassou 35% do PIB. As perspectivas para a economia continuaram a parecer cada vez piores. Não porque Yeltsin não tenha aplicado os conselhos de acadêmicos ocidentais e burocratas do Banco Mundial. O problema foi que ele os aceitou quando disseram que preços flexíveis, não propriedade privada, era o que a economia russa precisava.

Ao contrário de todas as promessas e crenças dos keynesianos russos liderados pelo ministro da Economia de Yeltsin, Yegor Gaidar, assistimos a um aumento simultâneo dos preços e a uma queda na produção. Como a essência do socialismo é a propriedade pública, sem dismantelar esse sistema, nenhuma das "reformas" de Yeltsin funcionará. Como Gorbachev antes dele, o governo de Yeltsin está direcionado a "reestruturar o mecanismo regulatório estatal". "Não podemos vincular a reestruturação do mecanismo regulatório à privatização em larga escala", escreveu seu economista-chefe. "Se o fizéssemos, simplesmente não viveríamos o suficiente para vê-lo." Enquanto isso, cada novo anúncio de reforma iminente causa respostas públicas perversas e cada nova lei aprovada, ostensivamente para aumentar a liberdade, só aumenta as oportunidades de multas e subornos.

Os ex-comunistas buscaram urgentemente um substituto para o marxismo-leninismo arcaico, e o encontraram no "*gosudarsvennichestvo*", ou o "culto ao Estado". Baseado na teorização de Max Weber, exalta a gestão burocrática, hierárquica e centralizada. Uma série de organizações foram fundadas para apoiar essa ideologia, incluindo a União Nacional Russa, o Partido da Regeneração e a União Cívica.

O triste legado do marxismo é a mentalidade de certas pessoas, tanto no Oriente quanto no Ocidente, que acreditam que o Estado pode curar todos os males econômicos e fazer justiça social. No entanto, um retorno ao planejamento central sob qualquer rótulo não é a solução, mas o status quo também não é. O que é necessário na antiga União Soviética e nos Estados clientes soviéticos é um repúdio generalizado ao legado de Marx. Também

nos Estados Unidos, as ideias de Marx influenciaram uma geração de reformadores durante a Era Progressista (da qual vieram os bancos centrais modernos e o imposto de renda progressivo), o New Deal, a Grande Sociedade, e continua a infectar departamentos de literatura e sociologia nas principais universidades. Notavelmente, mesmo após a queda dos regimes sociais soviéticos e do Leste Europeu, o marxismo não perdeu todo o seu encanto acadêmico.¹² "Acho que é um momento emocionante para os marxistas", disse Steve Cullenberg, da Universidade da Califórnia em Riverside, à Associated Press. Ele estava entre os 2.000 acadêmicos que participaram da conferência da Universidade de Massachusetts em Amherst em novembro de 1992, intitulada "Marxismo na Nova Ordem Mundial: Crises e Possibilidades". Os meios de comunicação de massa, além disso, prestam homenagem à honra de Marx toda vez que usam os termos "progressista" e "reacionário", demonstrando uma aceitação involuntária da versão de Marx da inevitabilidade histórica do socialismo.

Em *Réquiem para Marx*, tentamos esclarecer um assunto obscurecido por erros econômicos, históricos e filosóficos. Assim, os ensaios aqui podem ser considerados revisionistas. David Gordon mostra exatamente o quanto Marx foi mal compreendido em uma reavaliação geral da base filosófica de Marx para o socialismo. Hans-Hermann Hoppe reformula o argumento de Marx sobre a luta de classes de acordo com uma compreensão austríaca do Estado e da economia, e chega a conclusões totalmente diferentes das de Marx. A história pessoal é sempre apropriada para um Réquiem, e Gary North acumula evidências de que os hábitos pessoais de Marx, financeiros ou não, se afastaram do ideal socialista. David Osterfeld demonstra que grande parte da visão de mundo de Marx se baseia em proposições empíricas que se revelam falsas e definições que se revelam superficiais e analiticamente inúteis. A doutrina das classes, devidamente compreendida, é um quadro útil, argumenta Ralph Raico, mas foi tirada de

¹² Para uma refutação das tentativas neomarxistas de salvar o sistema de si mesmo, ver David Gordon, *Resurrecting Marx: The Analytical Marxists on Freedom, Exploitation, and Justice* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1990).

uma escola liberal clássica mais antiga e mais sólida da França do século XVIII. E, finalmente, Murray Rothbard argumenta que as visões comunistas de Marx sobre história, propriedade, casamento e muito mais, estavam enraizadas no milinarismo sangrento da Idade Média, não representando assim nada de exclusivamente mau na história do pensamento.

Contra Marx, esses ensaios oferecem outra visão do que uma economia precisa: a propriedade privada, definida como propriedade autônoma e controle dos recursos apropriados originalmente (*homesteaded*), os preços livres, que fornecem os meios de calcular lucros e prejuízos, a medida da utilidade econômica e do desperdício, a liberdade de contrato, que permite a livre troca de recursos de propriedade privada, e o Estado de Direito, que estabelece estruturas institucionais que protegem as três condições anteriores da intervenção de terceiros. Enquanto estes não estiverem firmemente estabelecidos, não pode haver esperança de retomar o caminho da prosperidade econômica.

Tomados em conjunto, os ensaios apresentam Marx sob uma luz totalmente diferente da maioria das literaturas sobre o assunto. Em suma, entre as obras acadêmicas, esta é provavelmente a coleção mais antimarxista já publicada. Estamos confiantes de que muitos que viveram sob sistemas construídos em nome de Marx agora compartilham dessa perspectiva.

Yuri N. Maltsev, professor associado de economia no Carthage College, é membro sênior do Ludwig von Mises Institute, e foi membro reformista do Instituto de Economia da Academia Soviética de Ciências até sua deserção em 1989.

Introdução

~ 1 ~

O argumento marxista a favor do socialismo

David Gordon

Karl Marx acreditava que "com a inexorabilidade de uma lei da natureza" o capitalismo estava condenado. No passado, o capitalismo ajudou o crescimento da produção; agora esse sistema havia se tornado um "grilhão às forças de produção". Como, na visão de Marx, as forças de produção devem se desenvolver, a pressão sobre o capitalismo, mais cedo ou mais tarde, se mostraria impossível de conter. Sob o socialismo, o sistema econômico seguinte na agenda histórica, as forças de produção crescerão a alturas nunca antes alcançadas.

Nem tudo o que é inevitável é desejável, como nos lembram a morte e os impostos. Para Marx, as perguntas sobre o que é bom e ruim não têm respostas universalmente verdadeiras. Só se pode falar do que é bom ou ruim para uma classe econômica. Aqueles que prosperaram sob o capitalismo acharão o fim da velha ordem uma questão a se lamentar: aqueles que se davam mal olharão para o socialismo como "uma esperança muito presente para todos os nossos problemas". O proletariado está em primeiro lugar entre aqueles que se beneficiarão da chegada do socialismo.

A posição de Marx levanta três questões para discussão. O socialismo substituirá o capitalismo? O capitalismo é um sistema

ruim para os trabalhadores? O socialismo será um sistema melhor para eles? Uma das razões de Marx para pensar que o capitalismo havia chegado ao fim era que, como os trabalhadores sofriam com a exploração, eles se revoltariam contra ele. Assim, a resposta à primeira questão depende, em parte, da nossa avaliação da segunda e, como veremos, também da terceira. Esse fato fornece uma ordem natural para responder às perguntas.

Marx argumentava que o capitalismo explora os trabalhadores. Antes que se possa avaliar sua conclusão, surge uma questão prévia: o que ele quis dizer com exploração? No sentido de "linguagem comum" do termo, se os capitalistas exploram os trabalhadores, então eles agem em relação aos trabalhadores de uma maneira moralmente censurável. Eles "usam" aqueles que exploram.

Marx quis dizer algo totalmente diferente por exploração. Ele usa o termo para designar uma situação em que os trabalhadores não recebem o valor total dos produtos que seu trabalho cria. O excedente é a fonte de aluguel, juros e lucro. Os detalhes da afirmação de Marx serão abordados logo abaixo. Mas, mesmo com base nesse esboço muito grosseiro, é evidente que a afirmação de Marx não mostra, por si só, que algo está errado com o capitalismo. A menos que haja algo censurável na exploração marxista, não se segue que os trabalhadores explorados no sentido de Marx encontrarão em suas circunstâncias uma razão para a mudança.

Um relato mais detalhado da exploração marxista esclarecerá essa afirmação. Na visão de Marx, o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir uma mercadoria é a base de seu valor de troca. Se, por exemplo, uma casa é trocada no mercado por dois carros, então a mão de obra necessária para produzir uma casa será o dobro da mão de obra necessária para produzir dois carros. Por "socialmente necessário", Marx quer dizer, grosso modo, a "quantidade média" de trabalho necessária para fazer

algo.¹ Marx não sustenta que os preços no mercado capitalista são o equivalente exato dos valores do trabalho. Pelo contrário, de forma complicada e disputada, os valores da mão de obra subjazem aos preços de mercado. Felizmente, para os propósitos deste ensaio, podemos evitar esse setor árido e arcano da escolástica marxista. Um relato "essencial" da economia de Marx é tudo o que precisamos.

A teoria do valor-trabalho aplica-se ao trabalho. Como outras mercadorias, o preço do trabalho, ou seja, o salário que os trabalhadores recebem, é determinado pelo valor-trabalho do trabalho. Isso, a princípio, soa como uma expressão impossível, assim como o "comprimento em metros de um metro" não tem sentido. Como o próprio padrão de valor pode ter um valor? Mas, na visão de Marx, as aparências enganam. Podemos encontrar um valor de trabalho para o trabalhador: este é o tempo de trabalho necessário para produzi-lo. Simplificando, o valor do trabalho é o custo de vida do trabalhador, determinado por tudo o que uma sociedade considera necessário para viver.

Aqui está precisamente, pensa Marx, a chave do enigma do lucro. Um empregador capitalista paga ao trabalho o seu preço, ou seja, o seu valor do trabalho, calculado da forma que acabamos de explicar. Por esse preço, ele recebe o que o trabalhador pode produzir durante o tempo em que trabalha. Na fórmula de Marx, o capitalista compra força de trabalho, mas paga apenas pelo trabalho. A diferença entre as duas quantidades é a mais-valia, a fonte de aluguel, os juros e o lucro. Marx também denomina a taxa de mais-valia taxa de exploração. Marx dava grande valor à sua prova da exploração, pois acreditava que com ela havia exposto o segredo do capitalismo. A força motriz de uma economia capitalista é o lucro; sem ela, a economia pararia. Mas como é possível o lucro, se tudo é trocado pelo seu verdadeiro valor de trabalho? Justamente na compra de trabalho, tal como Marx o

¹ Para um argumento de que o conceito de trabalho socialmente necessário de Marx o envolve em um argumento circular, ver Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 260.

concebeu, a resposta está à mão. O capitalista não paga ao trabalhador menos do que o seu valor. O salário do trabalhador é determinado pelo valor das mercadorias necessárias para produzi-lo e, em equilíbrio, ele não recebe menos do que isso. Mas, devido a mais-valia, o capitalista ainda pode garantir seu lucro. Na análise de Marx, portanto, todo o sistema capitalista repousa sobre a exploração do trabalho. Sem exploração, sem mais-valia; sem mais-valia, sem lucro; sem lucro, sem capitalismo.

O engenhoso argumento de Marx não resistiu de forma alguma ao teste da análise crítica. Mais importante ainda, ele repousa na desacreditada teoria do valor-trabalho. Os marxistas nunca foram capazes de responder adequadamente à análise devastadora de Eugen von Böhm-Bawerk. Como este é um terreno bem pisado, um breve resumo será suficiente para o nosso propósito.

Marx assumiu que uma troca é uma igualdade: em nosso exemplo anterior, 1 casa = 2 carros. Em nítido contraste, na visão austríaca, uma troca só ocorre se houver uma dupla desigualdade: cada pessoa deve valorizar mais o que ganha do que o que abre mão. Esta visão me parece de grande alcance na sua importância. Expõe um pressuposto da economia clássica que, uma vez questionado pelo austríaco, parece o inverso do óbvio. *Por que* uma troca é uma igualdade? Nem Marx, nem qualquer outro defensor da teoria do trabalho deu uma explicação para essa suposição.

Além disso, Marx assumiu que uma troca envolve um senso muito forte de igualdade. Em sua opinião, a igualdade que constitui uma troca deve ser explicada por um elemento comum em ambos os lados da igualdade. Em outras palavras, para Marx uma troca era uma identidade, da mesma forma que os dois lados de uma equação em matemática designam a mesma quantidade. Se 1 casa = 2 carros, então tanto '1 casa' quanto '2 carros' compartilham alguma quantidade comum. Para aqueles que não estão enredados na metafísica marxista do valor, esse passo parece ainda mais equivocado do que seu antecessor, o postulado da igualdade.

E se até, *per absurdum*, seja aceita uma identidade, Marx não oferece nenhum argumento para a afirmação de que a quantidade comum deve ser o trabalho.²

Outro problema surge do fato de que, como Marx bem sabia, os preços de mercado diferem dos valores do trabalho. Marx lidou com isso tentando mostrar que os valores do trabalho poderiam de alguma forma ser transformados em preço. Os interessados nos detalhes técnicos desta questão devem consultar Böhm-Bawerk, que, segundo Thomas Sowell, entendeu Marx perfeitamente bem.

Parece-me que um fato é muitas vezes negligenciado nos detalhes da reprodução simples e expandida, Divisões I e II, e outros elementos da arquitetura marxista. Suponhamos que Marx *pudesse* mostrar que os preços de mercado podem ser derivados dos valores do trabalho, usando uma fórmula que dê os resultados "corretos". De que forma isso provaria que os valores do trabalho são a explicação do preço? A suposição de Marx de que o valor do trabalho era "supremo" permaneceria apenas isso – uma suposição.

Dadas essas e outras dificuldades, não é de se admirar que a maioria dos recentes "marxistas analíticos", um grupo que tentou reavivar o marxismo aplicando-lhe as técnicas da filosofia analítica e da economia moderna, dispense completamente a teoria do trabalho.

Mas e a tão alardeada explicação de Marx sobre o lucro? Ela também falha, mesmo que se conceda a Marx a teoria do valor-trabalho. Às vezes, os primeiros pensamentos são melhores; e a frase "o valor trabalho do trabalho" é de fato insignificante. O trabalho é a medida do valor: se assim for, não pode,

² Um relato muito crítico da teoria do valor-trabalho, resumindo a literatura mais recente, está contido em Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 127-41.

simultaneamente, ter um valor. Marx observou corretamente que se pode, em sua teoria, obter o valor-trabalho de um trabalhador. Mas os trabalhadores não estão à venda no mercado capitalista: esta, pelo contrário, é a situação que se obtém numa sociedade escravista. O trabalhador vende exatamente o que o capitalista compra – sua força de trabalho. A explicação de Marx sobre o lucro através da exploração do trabalho erra em seu primeiro passo.

Esta breve excursão à economia marxista nos permite compreender uma fraqueza principal do argumento de Marx de que a chegada do socialismo é inevitável. Parte de sua reivindicação se baseia em mostrar que os trabalhadores são explorados. Sua exploração, em sua opinião, aumenta à medida que o capitalismo se desenvolve. Eventualmente, eles encontram condições intoleráveis e se revoltam. "A sentença de morte da velha ordem soa."

Como acabamos de ver, no entanto, Marx não conseguiu demonstrar que os trabalhadores sob o capitalismo são explorados. Na medida em que sua defesa do colapso do capitalismo depende da insatisfação proletária devido à exploração, ela imediatamente entra em colapso.

Os problemas com a visão de Marx sobre a exploração são ainda mais profundos. Como já mencionado, ele usa um termo, "exploração", que sugere que algo está errado com o estado de coisas assim designado. Mas por que os trabalhadores devem receber o valor total dos produtos que seu trabalho ajuda a produzir? Presumivelmente, os trabalhadores, como todos os outros, gostariam de aumentar seus ganhos; mas por que o sistema salarial capitalista é intolerável?

É claro que se pode seguir a linha de que os capitalistas não são os legítimos possuidores de seus bens de capital: sua posse ilícita lhes permite obter uma parcela de produção à qual eles não têm direito devidamente. Mas este é um problema separado daquele que Marx tentou resolver em sua teoria da exploração. Marx procurou mostrar que os trabalhadores sofriam de exploração decorrente da maneira como o mercado determina os

salários. Esse argumento não funciona e não mostraria nada de errado com o capitalismo se sua conclusão fosse verdadeira.

Marx pensava não apenas que o capitalismo estava acabado, mas que o socialismo o substituiria. As duas previsões estão conectadas no sentido de que, mesmo que os trabalhadores se sentissem rebeldes pela exploração, eles não se revoltariam a menos que vissem algo melhor no horizonte. A questão passa a ser: o socialismo explora os trabalhadores? Uma resposta a isso não pode ser dada com certeza, já que Marx nunca se digna a nos dizer o conteúdo do sistema futuro. Mas as evidências que existem dão uma base razoável para uma resposta.

Marx observa explicitamente na *Crítica do Programa de Gotha* que os fundos serão reservados para aqueles que são incapazes de trabalhar. Além disso, haverá investimento na nova comunidade socialista: sua suposta vasta capacidade produtiva depende disso. Mas como fazer essas coisas se não for extraída mais-valia dos trabalhadores? (Estamos aqui assumindo a análise marxista do lucro, pois é com base nisso que Marx afirma que os trabalhadores são explorados.) Se assim for, a exploração no sentido marxista existe sob o socialismo. O que acontece então com o argumento de que o proletariado ficará cada vez mais descontente e, eventualmente, derrubará o capitalismo? Mesmo que sejam "explorados", dificilmente se revoltarão a menos que o socialismo lhes ofereça uma perspectiva diferente.

A principal linha de defesa de Marx para isso era a de que os trabalhadores tomariam eles mesmos decisões sobre investimentos, já que sob a "ditadura do proletariado",³ eles controlam o governo. As decisões de investimento deixarão de ser tomadas pela odiada classe capitalista. O argumento de Marx, em resumo, parece ser que os trabalhadores não se importarão com a

³ A frase é usada na *Crítica ao Programa de Gotha*. A repressão violenta da velha ordem que Marx favorecia está longe de ser compatível com o humanismo democrático que alguns de seus discípulos dos últimos dias desejam impingir-lhe.

exploração porque estarão se explorando. Isso parece implausível: se a exploração é censurável, dificilmente se torna aceitável apenas porque os exploradores são chamados de "trabalhadores". No entanto, não é este o ponto que agora nos preocupa. Se os trabalhadores considerarem tolerável ou não a exploração sob o socialismo que rejeitam sob o capitalismo, Marx não pode apelar para a exploração como motivo de revolta proletária se o socialismo não a eliminar.

Suponha que Marx tenha respondido que seu ponto foi ignorado. É apenas a exploração capitalista que os trabalhadores abominam. O problema aqui, além do fato de que a alegação é grosseiramente implausível, é que a razão para levantar a questão da exploração em primeiro lugar foi que isso supostamente explicava o descontentamento proletário com o capitalismo. É um raciocínio circular acrescentar a isso que não é qualquer exploração que preocupa os trabalhadores – apenas a exploração capitalista. Isso deixa sem resposta a pergunta: o que os trabalhadores devem achar ruim no capitalismo em primeiro lugar?

Um argumento em que nos baseamos é que a exploração marxista não é o mesmo que a exploração da "linguagem comum". Será que esse argumento não se volta contra nós? Marx pode ser lido como não baseando a maior parte de seu argumento de que os trabalhadores acham o capitalismo insatisfatório em seu senso de exploração. Ele também achava que os trabalhadores viviam em condições muito ruins: ele passa muito tempo no primeiro volume de *O Capital* contando "histórias de horror" da Revolução Industrial. Aqui reside a principal razão para pensar que o proletariado se revoltará contra o capitalismo.

Esse argumento também falha. Uma questão factual importante, embora uma limitação de espaço nos impeça de discutir, é que Marx deturpa a natureza da Revolução Industrial. No geral, ela melhorou a situação dos trabalhadores.⁴ Mas mesmo que se

⁴ F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians*, é uma excelente série de artigos sobre o tema.

aceitasse o quadro terrível da classe operária pintado por Marx em *O Capital* e por Engels em *A condição da classe trabalhadora inglesa em 1844*, o argumento ainda não funcionaria. As rigorosas condições de trabalho para as quais Marx chamou a atenção ocorreram durante o início do capitalismo. Muitos dos piores de seus relatos, na verdade, datam de um período ainda anterior, quando o capitalismo existia apenas em forma incipiente. Mas, para defender a revolta proletária, Marx precisa mostrar que as más condições de trabalho são *características essenciais* do capitalismo.

Isso Marx não conseguia fazer, nem mesmo ele podia negar que o padrão de vida dos trabalhadores havia subido desde meados do século XIX. Se, de fato, as coisas estão melhorando, como deve prosseguir o argumento para o aumento do descontentamento proletário? Uma resposta é que o capitalismo estará sujeito a crises cada vez mais severas à medida que se desenvolve: essa visão será discutida a seguir. Outra linha de resposta para Marx é que, por causa das constantes lutas pelo lucro por parte dos capitalistas, os trabalhadores se tornam cada vez mais explorados.

Mas "explorado" em que sentido? Como Marx pode afirmar que as condições dos trabalhadores estão piorando, diante de evidências em contrário? Evidentemente, ele reintroduziu seu próprio senso de exploração, ou seja, os trabalhadores são explorados porque produzem mais-valia. No entanto, já havíamos nos afastado disso, buscando no uso mais usual da exploração um argumento melhor para Marx. Ele oscila entre os dois sentidos de uma maneira que tem o efeito de ocultar a natureza questionadora de seu argumento. Ele não mostrou nem que os trabalhadores são "explorados" no sentido da economia marxista de uma forma que não são explorados sob o socialismo, nem que os trabalhadores devem ser explorados no sentido comum do termo sob o capitalismo. Ele não pode fortalecer seus argumentos fazendo com que eles mesmos se fortaleçam.

Os marxistas analíticos, em geral, abandonaram as afirmações de Marx sobre a exploração. John Roemer, o principal

economista do grupo, criou seu próprio conceito de exploração. Em seu uso, praticamente qualquer desvio de uma igualdade inicial de ativos levará à exploração.⁵ Não estamos aqui preocupados com os detalhes de seu relato. Basta dizer que, ainda mais claramente do que no relato original de Marx, Roemer não conseguiu mostrar que algo está "errado" se seu tipo de exploração estiver presente. A menos que se assuma que os trabalhadores desejam fortemente um sistema de igualdade de riqueza, essa versão da exploração não dá base para a suposição de que os trabalhadores derrubarão o capitalismo. O próprio Roemer não o usa para esse fim.

Outra tentativa de mostrar que o capitalismo desfavorece os trabalhadores vem de G. A. Cohen. A maioria dos trabalhadores em uma economia capitalista não trabalha em cooperativas; em vez disso, eles são empregados por capitalistas. Embora alguns trabalhadores possam evitar isso abrindo pequenos negócios sozinhos, a maioria não consegue. O proletariado é "coletivamente não-livre" para sair de sua posição dependente. Mais uma vez temos um caso de um argumento que não demonstra insatisfação proletária, exceto em suposições questionadoras. A menos que haja algo censurável em trabalhar para um capitalista, o argumento de Cohen não será útil para Marx no contexto atual. Não adianta dizer que o problema é que um trabalhador empregado por um capitalista sacrificou sua autonomia. Por que um trabalhador não pode exercer sua autonomia escolhendo trabalhar para um capitalista? Mais uma vez, não se pode, em um argumento destinado a mostrar por que os trabalhadores acharão o capitalismo insatisfatório, assumir como dado que alguma característica do capitalismo é insatisfatória.⁶

Tanto os argumentos de Roemer quanto os de Cohen podem ser criticados por uma questão que já surgiu antes. Nenhum

⁵ John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), p. 113.

⁶ A. Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom," *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983): 3–33.

dos argumentos é suficiente para mostrar que o socialismo melhora em nada suas respectivas queixas contra o capitalismo. Roemer não mostra que os ativos iniciais seriam iguais sob o socialismo; muito pelo contrário, ele admite explicitamente a possibilidade de exploração socialista. Se se diz que a desigualdade sob o socialismo seria menor do que sob o capitalismo, o registro histórico dos vários Paraísos Operários dificilmente sustenta essa previsão. Quanto a Cohen, não é o caso de que a maioria dos trabalhadores sob o socialismo são autônomos: possivelmente nenhum é. Por que um trabalhador tem mais autonomia se segue as diretrizes de um Conselho Central de Planejamento do que se trabalha para um capitalista?

As considerações avançadas até aqui, no entanto, não descartam, por si só, a afirmação de Marx de que a era do socialismo inevitavelmente alvoreceria. Parte de sua reivindicação repousa na previsão do descontentamento proletário, e essa questão nós abordamos. Mas Marx colocou ênfase primária na afirmação de que o desenvolvimento das forças de produção progrediu além do nível em que o capitalismo pode funcionar efetivamente. Ora, só o socialismo pode permitir o crescimento das forças em toda a sua capacidade. Não só este argumento deve ser avaliado, mas também deve ser considerada a sua influência no argumento do descontentamento do proletariado.

Por "forças de produção", Marx quis dizer muito grosseiramente a principal tecnologia em uso em uma sociedade. A definição exata dessas forças tem causado muita controvérsia, mas para nossos propósitos a definição aproximada é tudo o que precisamos. As técnicas não acrescentam nada. As forças de produção determinam o sistema econômico de uma sociedade, as chamadas "relações de produção"; por sua vez, as relações determinam os vários constituintes da superestrutura da sociedade, incluindo seu sistema jurídico e político. Como Marx afirma a questão em uma famosa declaração no seu *Prefácio à Crítica da Economia Política*: "O moinho de mão lhe dá a sociedade feudal; a serraria, a sociedade industrial".

Marx via as forças como se fossem um poder autônomo, desenvolvendo-se por si mesmas. Como Ludwig von Mises observou com sua precisão cirúrgica característica, as "forças de produção" de Marx têm todas as propriedades de uma mente humana, embora, é claro, não sejam uma mente, mas apenas um agregado de ferramentas de vários tipos. A reificação das forças por Marx é um empreendimento em autocontradição. Não só contraria o individualismo metodológico, como atribui propriedades mentais a entidades não vivas.⁷

Uma vez removida a suposição das forças autodesenvolvidas, a soma e a substância do argumento de Marx de que o desenvolvimento das forças torna inevitável o fim do capitalismo desmorona completamente. Não há razão para supor que as forças *continuarão* sempre a crescer. Se aderirmos ao princípio de que apenas os indivíduos agem, o quanto as forças de produção se desenvolvem é uma questão que não pode ser resolvida antecipadamente. A questão será determinada pelas ações dos indivíduos, e não parece passível de previsão. Se os indivíduos *não* desenvolverem as forças, elas não se desenvolverão: e é isso. Esse resultado, é claro, arruína em seu primeiro passo o argumento tecnológico de Marx para o fim do capitalismo.

Outra contribuição de von Mises ataca o argumento marxista com ainda mais força. Marx acha que o socialismo deve chegar porque será muito mais produtivo do que o capitalismo. Mas o famoso argumento de cálculo de Mises mostra que o socialismo, longe de ser *mais* produtivo do que o capitalismo, não pode funcionar. Um sistema econômico deve ter uma maneira de decidir como produzir as coisas de forma eficiente. Como uma economia pode escolher entre os vários métodos de produção tecnologicamente possíveis? Mises afirma que apenas um mercado privado pode responder a essa pergunta; uma economia centralizada não

⁷ Discuti mais detalhadamente o argumento de Mises em "Ludwig von Mises e a Filosofia da História" em *The Meaning of Ludwig von Mises: Contributions in Economics, Sociology, Epistemology, and Political Philosophy*, Jeffrey M. Herbener, ed.

pode. Marx, alheio a isso, confiou no planejamento central para o aumento da produção que ele pensava que o socialismo traria.

Os marxistas podem protestar que eu simplesmente tomei como certa a validade do argumento de Mises. Embora me pareça que o ponto de Mises é incontestável, este não é obviamente o lugar para uma discussão do debate sobre este argumento. Mas mesmo que fechássemos os olhos para a demonstração de Mises, o argumento de Marx ainda não funciona. Mesmo que um sistema socialista *pudesse* funcionar, que razão há para considerá-lo mais produtivo do que o capitalismo? Marx nunca dedicou mais do que algumas linhas ao socialismo; ao contrário de Moisés, ele não podia avistar sua Terra Prometida nem mesmo do outro lado de suas fronteiras. Na ausência de argumentos, a suposição da produtividade superior do socialismo é mera afirmação.

O argumento de Marx também pode ser contestado em outro lugar. Por que ele supõe que o capitalismo atuará como um entrave ao desenvolvimento das forças de produção? (Aqui deixamos de lado o ponto de que Marx falhou em mostrar que essas forças se desenvolverão constantemente.)

Marx avança dois argumentos principais, nenhum dos quais tem sucesso. Primeiro, ele sustenta que a produção sob o capitalismo está constantemente assumindo um caráter social, apesar de sua forma oficialmente privada. O argumento aqui é bastante difícil de desvendar, uma vez que não é imediatamente aparente o que Marx quis dizer com a natureza "social" da produção. Ele tinha em mente duas coisas: à medida que o capitalismo se desenvolve, uma luta constante pelo lucro pressionará cada vez mais empresas. Os "vencedores" na luta serão as grandes empresas. O monopólio prevalecerá na maioria das áreas da economia. Complementando este processo, a escala cada vez maior de produção exigirá uma estreita coordenação entre os vários ramos de produção. Em suma, a natureza social da produção significa que os monopólios coordenados entre si dominam a economia.

Não podemos deixar de repetir uma ladainha que neste ponto já se tornou familiar. O argumento de Marx falha. Mesmo que a produção aumente constantemente, não há uma tendência geral para o monopólio no livre mercado. Em alguns casos, sem dúvida, as empresas muito grandes serão mais eficientes do que as empresas menores e expulsá-las-ão. Mas não há uma lei geral da economia no sentido de que "quanto maior, mais eficiente". Muito pelo contrário, o tamanho da firma que é mais eficiente em uma indústria depende de muitos fatores diferentes – as funções de produção, a natureza da curva de demanda, a substituíbilidade dos bens produzidos, etc. – que de forma alguma são sempre funções de tamanho constantemente crescentes. Por que se deve supor, por exemplo, que os retornos aumentam constantemente em escala, pelo menos até o ponto em que o monopólio se desenvolve?

Como observou Murray Rothbard, o problema do cálculo impõe limites ao tamanho de uma empresa. Se as empresas se tornarem tão grandes que mercados competitivos não possam se desenvolver em todos os bens de produção, prevalecerá uma situação semelhante à do socialismo. Na ausência de mercados, essas empresas serão incapazes de calcular, ou seja, de decidir sobre métodos eficientes de produção. Colocando a questão com mais exatidão: uma vez que existirá um mercado de *algum* grau de desenvolvimento se existirem empresas, as empresas que são "demasiado" grandes terão dificuldade, embora não impossível, de calcular. O problema de Rothbard impõe, assim, um limite absoluto ao crescimento do monopólio, uma vez que as grandes empresas ineficientes serão presumivelmente substituídas por suas rivais mais capazes.

No que diz respeito à questão da coordenação da produção, há que distinguir dois sentidos de coordenação acrescida. No primeiro deles, o mercado em uma economia tem maior abrangência à medida que a escala de produção aumenta. Os mercados não estão mais, por exemplo, confinados às pequenas cidades ou mesmo às cidades: eles podem abranger uma nação inteira ou até mesmo se tornar mundiais. O outro sentido de coordenação é bem diferente: aqui o termo se refere ao planejamento que ocorre à

parte do sistema de preços. Se o café colombiano vende em Los Angeles, este é um caso de coordenação no primeiro sentido: se o governo estabelece uma comissão para supervisionar a produção na indústria siderúrgica, isso é coordenação no segundo sentido.

É indiscutível que, à medida que o capitalismo se desenvolve, a coordenação no primeiro sentido aumentará. Isso, na verdade, chega muito perto de ser uma tautologia, já que um dos principais critérios de desenvolvimento é a ampla extensão do mercado. Não decorre daí que a coordenação não mercantil também deva aumentar à medida que o capitalismo cresce. Porquê? Dizer que isso é necessário equivale a dizer que o mercado não pode lidar com o desenvolvimento além de um certo nível de dificuldade.

Isso, na minha opinião, subestima o potencial do mercado e, se Mises estiver certo, só o mercado pode coordenar adequadamente a atividade econômica. Isso, é claro, pressupõe uma visão do capitalismo que o marxista desprezará; mas o argumento marxista falha, mesmo que *não* se assuma nenhuma visão econômica que ele questionará. A questão é a afirmação de Marx de que a natureza social da produção torna inevitável a substituição do capitalismo pelo socialismo. Se "social" aqui implica o direcionamento da economia pelo governo, o argumento de Marx é falacioso. A afirmação tomada como premissa para provar o fracasso iminente do capitalismo é, em parte, a afirmação de que o capitalismo como um certo nível de desenvolvimento fracassará. Dificilmente soa como um argumento muito profundo para a verdade de uma proposição p que se p , então p . Se, no entanto, Marx usa a coordenação no sentido de não questionar, seu argumento também clama por um enterro rápido. Se o mercado se amplia em abrangência e complexidade, esse fato não implica a falência do mercado. Pelo contrário, é um bom indício do seu sucesso.

Mesmo que o argumento de que a natureza social da produção resultará na derrubada do capitalismo não funcione, Marx ainda permanece no campo de batalha. Ele tem outro argumento para o colapso do sistema de mercado. Em sua opinião, o

crescimento contínuo do capitalismo produzirá crises econômicas cada vez mais severas.

Aqui, por uma vez, a dificuldade não é que Marx não ofereça nenhum argumento para sua afirmação. Ele apresenta em *O Capital* uma longa análise das depressões econômicas. No entanto, é desnecessário, para nossos propósitos, empreender uma exposição e uma crítica à visão de Marx sobre as depressões. Podemos tomar a "saída fácil" e evitar totalmente o tema, já que mesmo que seu relato sobre as depressões esteja certo, seu argumento para o colapso do capitalismo ainda falha. Antes de tentar mostrar por que isso é verdade, parece-me importante notar que, de acordo com a teoria austríaca dos ciclos econômicos, especialmente porque esta foi desenvolvida por Ludwig von Mises e Murray Rothbard, as depressões resultam da expansão do crédito bancário induzida pelo governo, e não de defeitos intrínsecos ao livre mercado.⁸ Esta análise me parece inteiramente persuasiva, mas como os limites do nosso tópico impedem uma apresentação dela, nada na dissecação que se segue se baseará na aceitação desta teoria.

A alegação aqui avançada é, na superfície, paradoxal. Como aceitar para fins de argumentação o relato de Marx sobre a depressão enquanto ainda se afirma que ele não provou que o capitalismo deve entrar em colapso? A questão, de fato, apresenta pouca dificuldade. Mesmo que Marx estivesse certo de que o capitalismo é periodicamente atormentado por depressões, isso não é suficiente para provar que o sistema é fatalmente danificado. Poucas pessoas apreciam as depressões, mas elas em si são apenas um aspecto negativo de um sistema econômico que sofre com elas. Não decorre do fato de que as depressões têm consequências ruins que um sistema que as tem entrará em colapso.

Marx tem um outro argumento que aborda o ponto que acaba de ser levantado. Ele acha que as depressões vão piorar constantemente à medida que o capitalismo se desenvolve. Poder-

⁸ A teoria austríaca é aplicada à depressão dos anos 1930 por Murray Rothbard, *America's Great Depression* (Princeton: D. Van Nostrand, 1963).

se-ia responder a isso repetindo o ponto que acabamos de fazer: mesmo que as depressões *continuem* a piorar, isso por si só é insuficiente para "soar a sentença de morte do capitalismo". É claro que, se Marx quer dizer que haverá, em algum momento, um colapso completo do sistema capitalista do qual ele será incapaz de se recuperar, isso de fato "provaria" o fim inevitável do capitalismo – mas apenas porque isto afirma essa mesma tese.

Sem dúvida, é possível insistir demais em nossa afirmação de que mesmo depressões muito ruins não mostram que o capitalismo será substituído. Se as depressões são ruins o suficiente em seus efeitos, talvez elas *pudessem* ser "demais" para o sistema. Mas, na verdade, os argumentos de Marx para o agravamento das depressões não têm sucesso.

Esses argumentos dependem fundamentalmente da afirmação de que o capitalismo desenvolvido será dominado por monopólios. Quando uma enorme combinação industrial entra em colapso, seus efeitos na economia são drásticos. Como já vimos, o argumento de Marx de que o controle monopolista está inevitavelmente no futuro do capitalismo é implausível. O fracasso dessa tese mina o argumento para o agravamento das depressões que se apoia nela.

Marx também tentou reforçar sua afirmação do fim do capitalismo apelando para uma luta cada vez mais exigente entre os capitalistas para extrair mais-valia dos trabalhadores. Mesmo que nossa afirmação anterior de que o proletariado tem pouco terreno para a derrubada do capitalismo seja verdadeira para um capitalismo não em expansão, a luta por mais e mais excedentes muda o quadro. Agora, os trabalhadores se rebelarão, se forem "empurrados" para além de certos limites.

Este argumento não é melhor do que seus antecessores. As razões para rejeitar toda a mais-valia da mala e cuja já foram dadas. A menos que se aceite a desacreditada teoria do trabalho e seus corolários na economia política marxista, não há razão para esperar uma pressão cada vez maior sobre os trabalhadores.

Mesmo que houvesse essa pressão, ainda há espaço para dúvidas consideráveis de que o socialismo substituiria o capitalismo. Marx realmente não dá conta de como esse sistema vai funcionar. Que razão há para pensar que, se o capitalismo entrar em colapso, o socialismo o substituirá? O colapso do capitalismo e a chegada do socialismo são duas coisas muito diferentes: nenhuma implica a outra.

Se este ponto for aplicado à nossa discussão anterior sobre o descontentamento proletário, pode-se facilmente ver que nossa conclusão de que o argumento para uma tentativa proletária de derrubar o capitalismo não é bem-sucedido não requer nenhuma alteração quando uma economia em expansão está sendo considerada. Uma economia em expansão, ao contrário, não piora as coisas para o proletariado. É por essa razão que não precisamos revisar nosso exame anterior da natureza da agitação proletária.

Se o capitalismo continuar a se desenvolver, e se, contrariando diretamente a posição aqui adotada, pensarmos que as forças de produção devem crescer, poderemos chegar a um argumento exatamente contraditório ao de Marx. Uma vez que o socialismo não funcionará, como mostra o argumento do cálculo, e como as forças inevitavelmente crescem, então (a menos que algum terceiro sistema seja mais produtivo do que o capitalismo ou o socialismo) tem-se pronto um argumento de que o capitalismo inevitavelmente veio para ficar. Só neste sistema a economia pode continuar a progredir.

Uma vez que foram apresentados fundamentos contra a visão de que a tecnologia inevitavelmente cresce, nenhuma ênfase será colocada no argumento que acaba de ser dado. Em vez de dizer que o capitalismo *deve* existir, dada a constante marcha em frente da tecnologia, afirmamos em vez disso que, se as pessoas desejam a maior variedade possível de bens e serviços, então elas devem adotar o capitalismo. Nada as obriga a estabelecer uma economia de livre iniciativa; mas se querem prosperidade, o curso de ação que devem tomar é claro.

~ 2 ~

As análises de classe marxista e austríaca

Hans-Hermann Hoppe

Primeiro, apresentarei algumas teses que constituem o núcleo básico da teoria marxista da história. Afirmo que todas elas, em sua essência, estão inteiramente corretas. Em seguida, demonstrarei como essas corretas teses marxistas foram derivadas de uma base completamente errônea. Por fim, quero demonstrar como a teoria austríaca, na tradição de Mises e Rothbard, pode fornecer uma explicação correta, embora categoricamente diferente, da validade destas teses marxistas.

Deixe-me começar com o núcleo básico do sistema de crenças marxista¹:

¹ Sobre isso, ver K. Marx e F. Engels, *Manifesto Comunista* (1848); K. Marx, *Das Kapital*, 3 vols. (1867; 1885; 1894); dos marxistas contemporâneos, E. Mandel, *Marxist Economic Theory* (Londres: Merlin, 1962); idem, *Late Capitalism* (Londres: New Left Books, 1975); P. Baran e P. Sweezy, *Monopoly Capital* (Nova York: Monthly Review Press, 1966); para uma perspectiva não-marxista, L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, G. Wetter, *Sovietideologie heute* (Frankfurt/M.: Fischer, 1962), vol. 1; W. Leonhard, *Sovietideologie heute* (Frankfurt/M.: Fischer, 1962), vol. 2.

(1) "A história da humanidade é a história da luta de classe."² É a história das lutas entre uma classe dominante relativamente pequena e uma classe de explorados bastante numerosa. A principal forma de exploração é econômica: a classe dominante expropria parte da produção gerada pelos explorados – ou, como dizem os marxistas, a classe dominante "se apropria da mais-valia social e a utiliza para seus próprios propósitos de consumo."

(2) A classe dominante é unida pelo seu interesse comum de manter sua posição exploratória e maximizar sua mais-valia apropriada espoliativamente. Ela nunca deliberadamente abre mão do poder ou da renda advinda da exploração. Logo, qualquer perda de poder ou de renda da classe exploradora só será alcançada por meio de conflitos, cujos resultados efetivos vão depender, em última instância, da consciência de classe dos explorados – isto é, se os explorados estão cientes das suas próprias condições, o quão cientes estão disso e, principalmente, se estão conscientemente unidos aos outros membros da sua classe em oposição conjunta à exploração.

(3) O domínio de classe se manifesta essencialmente por arranjos específicos que estão relacionados à forma como os direitos de propriedade são estipulados – ou, na terminologia marxista, na forma de "relações de produção" específicas. Para proteger esse arranjo ou essa relação de produção, a classe dominante forma o estado e assume seu comando, transformando-o em um aparato de compulsão e coerção. O estado impõe uma determinada estrutura de classes e estimula a sua reprodução através da administração de um sistema de "justiça de classe", e ajuda na criação e no sustento de uma

² *Manifesto Comunista*, seção 1.

superestrutura ideológica voltada para dar legitimidade à existência do domínio de classe.

(4) Internamente, o processo de competição dentro da classe dominante gera uma tendência de crescente concentração e centralização. Um sistema multipolar de exploração vai sendo gradualmente substituído por um sistema oligárquico ou monopolista. Um número cada vez menor de centros de exploração continua em operação – e aqueles que continuam estão cada vez mais integrados a uma ordem hierárquica. Externamente (isto é, no que diz respeito ao sistema internacional), esse processo de centralização levará a guerras imperialistas entre estados e à expansão territorial do domínio explorador. Quanto mais avançado estiver o processo de centralização, mais intensas serão as guerras.

(5) Finalmente, com a centralização e a expansão do domínio explorador gradualmente se aproximando do seu limite supremo de dominação global, o domínio de classe irá se tornar crescentemente incompatível com uma maior evolução e melhoria das "forças produtivas". Estagnações econômicas e crises se tornam cada vez mais rotineiras, criando assim as "condições objetivas" para o surgimento de uma revolucionária consciência de classe dos explorados. A situação se torna propícia para a criação de uma sociedade sem classes, para o "desaparecimento do estado", com o governo do homem sobre o homem sendo substituído pela simples administração das coisas.³ Como resultado, haverá uma prosperidade econômica sem precedentes.

³ *Manifesto Comunista*, seção 2, últimos dois parágrafos; F. Engels, *Von der Autorität* in: Marx e Engels, *Ausgewählte Schriften*, 2 vols. (Berlim Ocidental: Dietz, 1953), vol. 1, p. 606; idem, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, idem, vol. 2, p. 139.

Todas essas teses podem ser perfeitamente justificáveis, como eu demonstrarei. Infelizmente, no entanto, o marxismo – que apoia a todas elas – foi a ideologia que fez mais do que qualquer outra para desacreditar as validades dessas teses, justamente por tê-las derivado de uma teoria de exploração evidentemente absurda.

Qual é essa teoria marxista da exploração? De acordo com Marx, os sistemas sociais pré-capitalistas, como a escravidão e o feudalismo, são caracterizados pela exploração. Não há nenhuma controvérsia quanto a isso. Afinal, o escravo não é um trabalhador livre e não se pode dizer que ele ganha por estar escravizado. Ao contrário, ao ser escravizado, sua utilidade é reduzida em prol de um aumento na riqueza apropriada pelo escravizador. O interesse do escravo e o interesse do dono do escravo são de fato antagônicos. O mesmo é válido quanto aos interesses do senhor feudal que extrai impostos sobre a terra de um agricultor que se apropriou originalmente dela. Os ganhos do senhor são as perdas do agricultor. E também não há controvérsia quanto ao fato de que tanto a escravidão quanto o feudalismo de fato obstruem o desenvolvimento das forças produtivas. Nem o escravo nem o servo serão tão produtivos quanto seriam sem a escravidão ou a servidão.

A ideia genuinamente nova do marxismo foi afirmar que, essencialmente, nada muda quando se sai do sistema escravagista para o sistema capitalista; nada muda se o escravo se torna um trabalhador livre, ou se o agricultor decide cultivar uma terra originalmente apropriada por outra pessoa e paga um aluguel para fazer isso. Para não haver dúvida, Marx, no famoso capítulo XXIV do primeiro volume de seu *O Capital*, intitulado "A Chamada Acumulação Original", fornece uma descrição histórica do surgimento do capitalismo, em que chama a atenção para o fato de que

grande parte ou até mesmo a maioria da propriedade inicial capitalista é o resultado de pilhagens, anexações e conquistas.

Similarmente, no capítulo XXV, sobre a "Moderna Teoria do Colonialismo", o papel da força e da violência na exportação do capitalismo para o – como diríamos hoje em dia – Terceiro Mundo é fortemente enfatizado. Reconhecidamente, tudo isso está correto em termos gerais – e, na medida em que isso está correto, não pode haver contendas quanto à rotulação desse tipo de capitalismo como explorador.

Porém, é preciso estar atento para o fato de que, nesse ponto, Marx está incorrendo em uma trapaça. Ao fazer investigações históricas e incitar a indignação do leitor quanto às brutalidades que ocorreram durante a formação de muitas fortunas capitalistas, ele, na verdade, está evadindo o assunto em questão. Ele muda o enfoque e se distrai para o fato de que sua tese é, na verdade, inteiramente diferente, a saber: que mesmo sob um capitalismo "limpo", por assim dizer (ou seja, sob um sistema no qual a apropriação original do capital foi inteiramente honesta, sem qualquer tipo de pilhagem), com trabalho e poupança, o capitalista que contratou mão de obra para ser empregada com seu capital estaria ainda assim praticando exploração. Com efeito, Marx considerava a comprovação desta tese como a sua mais importante contribuição à análise econômica.

Qual seria, então, sua prova do caráter explorador de um capitalismo limpo?

Sua prova consiste na observação de que os preços dos fatores de produção, em particular os salários pagos aos trabalhadores pelos capitalistas, são menores do que os preços dos bens produzidos. O trabalhador, por exemplo, recebe um salário que representa os bens de consumo produzidos em três dias, sendo

que ele, na verdade, trabalhou cinco dias por seu salário e produziu um total de bens de consumo que excede em valor o que ele recebe como remuneração. Os bens produzidos durante esses dois dias extras – a mais-valia, na terminologia marxista – são apropriados pelo capitalista. Portanto, de acordo com Marx, existe exploração.⁴

O que há de errado com essa análise?⁵ A resposta se torna óbvia tão logo se pergunta por que seria possível o trabalhador concordar com esse arranjo. Ele concorda porque seu pagamento salarial representa bens presentes – ao passo que os serviços de sua mão de obra representam apenas bens futuros –, e ele, como qualquer ser humano, atribui um valor muito maior aos bens presentes do que aos bens futuros. Afinal, ele também poderia optar por não vender seus serviços ao capitalista e, com isso, se apossar ele próprio do "valor total" de sua produção.

Mas isso, é claro, significa que ele teria de esperar muito mais tempo até que quaisquer bens de consumo se tornassem disponíveis para ele. Ao vender sua mão de obra, ele demonstra preferir uma menor quantidade de bens de consumo agora a uma quantidade possivelmente maior em algum momento futuro.

Por outro lado, por que o capitalista iria querer fazer um acordo com o trabalhador? Por que ele iria querer adiantar bens presentes (dinheiro) para o trabalhador em troca de serviços que trarão frutos somente mais tarde? Obviamente, ele não iria querer pagar, por exemplo, \$ 100 agora se ele fosse receber a mesma quantia daqui a um ano. Neste caso, por que não simplesmente

⁴ Ver K. Marx, *Das Kapital*, vol. 1; a apresentação mais curta é seu *Lohn, Preis, Profit* (1865).

⁵ Sobre isso, ver Eugen von Böhm-Bawerk, *A Teoria da Exploração do Socialismo-Comunismo*.

ficar com o dinheiro por um ano e, com isso, receber o benefício extra de tê-lo sob seu total controle durante todo esse tempo? Ao invés disso, é natural que ele espere receber uma soma maior que \$100 no futuro a fim de poder abrir mão dos \$100 agora na forma de salário pago para o trabalhador. Ele espera ser capaz de auferir um lucro – ou, mais corretamente, um retorno de juros.

Ele também é restringido pela preferência temporal, isto é, pelo fato de que um indivíduo invariavelmente prefere possuir um bem no presente a ter esse mesmo bem apenas no futuro. Se um indivíduo pode obter uma maior soma no futuro sacrificando uma soma menor no presente, por que então o capitalista não poupa mais do que está poupando? Por que ele não contrata mais trabalhadores do que contrata atualmente, dado que cada um deles promete um retorno de juros a mais? A resposta novamente deveria ser óbvia: porque o capitalista é também um consumidor como qualquer outro indivíduo, e como todo ser humano simplesmente não pode deixar de ser um. A quantidade que ele pode poupar e investir é restringida pela necessidade de ele, assim como o trabalhador, requerer uma oferta de bens presentes "suficientemente grande para garantir a satisfação de todas as necessidades cuja satisfação durante o período de espera é considerada mais urgente do que as vantagens que um período ainda maior de produção poderia proporcionar".⁶

O que há de errado, portanto, com a teoria da exploração de Marx é que ele não compreende o fenômeno da preferência temporal como uma categoria universal da ação humana.⁷ O fato de

⁶ L. v. Mises, *Ação Humana*, p. 564; ver também Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Los Angeles: Nash, 1970), pp. 300-01.

⁷ Sobre a teoria da preferência temporal dos juros, em adição aos trabalhos citados nas notas 5 e 6, ver também Frank Fetter, *Capital, Interest, and Rent* (Kansas City: Sheed Andrews and Mcmeel, 1977).

o trabalhador não receber seu "valor total" não tem nada a ver com exploração; simplesmente reflete o fato de que é impossível o homem trocar bens futuros por bens presentes sem que haja um desconto. Contrariamente ao caso do escravo e do dono de escravos, em que o último se beneficia à custa do primeiro, o relacionamento entre o trabalhador livre e o capitalista é mutuamente benéfico. O trabalhador entra no acordo porque, dada a sua preferência temporal, ele prefere uma menor quantidade de bens presentes a uma quantidade maior no futuro; e o capitalista entra no acordo porque, dada sua preferência temporal, ele possui uma preferência de ordem inversa, dando mais valor a uma quantidade maior de bens futuros a uma quantidade menor de bens presentes. Seus interesses não são antagônicos, mas sim harmoniosos. Caso o capitalista não tivesse a expectativa de receber um retorno de juro, o trabalhador estaria numa situação pior, pois teria que esperar mais tempo do que deseja; e sem a preferência do trabalhador por bens presentes, o capitalista estaria numa situação pior, pois teria que recorrer a métodos de produção mais curtos e com menos estágios – logo, menos eficientes – do que aqueles que deseja adotar.

Tampouco o sistema salarial capitalista pode ser considerado um obstáculo à evolução das forças de produção, como afirma Marx. Se o trabalhador não pudesse vender seus serviços de mão de obra e se o capitalista não os pudesse comprar, a produção não seria maior, mas sim menor, pois a produção teria de ser feita com níveis relativamente reduzidos de acumulação de capital.

Sob um sistema de produção socializado, a evolução das forças produtivas – ao contrário do que afirmava Marx – não

alcançaria novos ápices, mas, sim, afundaria dramaticamente.⁸ Afinal, é algo óbvio que a acumulação de capital deve ser feita por indivíduos específicos em pontos específicos do tempo e do espaço por meio da apropriação original, da produção e da poupança. Em cada caso, a acumulação de capital é realizada na expectativa de que ela levará a um aumento da produção de bens futuros. O valor que um indivíduo atribui ao seu capital reflete o valor que ele atribui a todas as rendas futuras possibilitadas por esse capital, renda essa descontada por sua preferência temporal.

Se, como no caso de fatores de produção sob propriedade coletiva, um indivíduo não mais possui controle exclusivo do seu capital acumulado – e, portanto, sobre a renda futura a ser derivada do emprego deste capital –, sendo que o controle parcial deste capital foi dado a outros indivíduos que não são produtores e nem poupadores, o valor para esse indivíduo da renda esperada e, conseqüentemente, o valor dos bens de capital será reduzido. Sua preferência temporal efetiva subirá; ele passará a ser mais imediatista, mais voltado para o presente. Haverá menos apropriação original de recursos escassos e menos poupança para a manutenção dos recursos existentes e para a produção de novos bens de capital. O período de produção, o número de estágios da estrutura de produção, será reduzido e o resultado será um relativo empobrecimento.

Se a teoria marxista da exploração capitalista e suas ideias sobre como acabar com a exploração e estabelecer a prosperidade universal são falsas a ponto de serem ridículas, resta claro que qualquer teoria de história que seja derivada dela

⁸ Sobre isso, veja Hans-Hermann Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism* (Boston: Kluwer, 1988); idem, "Por que o socialismo sempre irá fracassar"; idem, "The Economics and Sociology of Taxation", in: *Taxation: An Austrian View*, editado por Lew Rockwell (Auburn: Mises Institute, 1990).

também deve ser falsa. Ou, caso ela esteja correta, sua derivação se deu de modo totalmente incorreto.

Em vez de incorrer na prolixa e enfadonha tarefa de explicar todas as falhas presentes no argumento marxista, que começa com sua teoria de exploração capitalista e termina na sua teoria de história como acabei de descrever, tomarei um atalho. A seguir, delinquarei, da forma mais breve e correta possível, a teoria austríaca-misesiana-rothbardiana da exploração; farei um esboço explanatório de como essa teoria faz sentido partindo da teoria de classes da história; e ressaltarei, ao longo do percurso, algumas diferenças essenciais entre esta teoria de classes e a teoria marxista, apontando também algumas afinidades intelectuais entre o austrianismo e o marxismo, afinidades essas que advêm de suas convicções comuns de que realmente existe uma exploração e uma classe dominante.⁹

⁹ As contribuições de Mises à teoria da exploração e de classe não são sistemáticas. No entanto, através de seus escritos, ele apresenta interpretações históricas e sociológicas que são análises de classe, mesmo que implicitamente. Digna de nota aqui é a sua aguda análise da colaboração entre o governo e a elite bancária em destruir o padrão-ouro para aumentar seus poderes inflacionários como meio de redistribuição de renda e riqueza fraudulentamente e exploratoriamente em favor deles próprios. Veja, por exemplo, seu *Monetary Stabilization and Cyclical Policy* (1928) in: idem, *On the Manipulation of Money and Credit*, editado por B. Greaves (Dobbs Ferry: Free Market Books, 1978); veja também seu *Socialism* (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), capítulo 20; *The Clash of Group Interests and Other Essays*, Occasional Paper no. 7 (Nova York: Center for Libertarian Studies, 1978). Contudo, Mises não fornece um status sistemático à análise de classe e à teoria da exploração porque ele, em última análise, incorretamente concebe exploração como um mero erro intelectual, que a análise econômica correta pode dissipar. Ele não reconhece completamente que a exploração é também, e provavelmente bem mais, um problema de motivação moral que existe a despeito de toda análise econômica. Rothbard adiciona esta percepção à estrutura misesiana da economia austríaca e torna a análise do poder e das elites do poder uma parte integral da teoria econômica e das explicações histórico-sociológicas; e ele sistematicamente expande o argumento austríaco contra a exploração para incluir a ética na teoria econômica, isto é, uma teoria de justiça lado a lado a uma teoria de eficiência, pois assim a classe dominante pode também ser atacada como imoral. Para a teoria do poder, classe e exploração de

O ponto de partida para a teoria austríaca da exploração é claro e simples, como deve ser. Na realidade, ele já foi estabelecido por meio da análise da teoria marxista: a exploração caracterizava a relação entre escravo e mestre e entre servo e senhor feudal. Porém, não foi possível encontrar nenhuma exploração sob um sistema de capitalismo limpo. Qual a diferença principal entre esses dois casos? A resposta é: o reconhecimento ou não do princípio da *apropriação original* (o princípio que diz que os recursos naturais previamente sem dono podem ser apropriados originalmente quando um indivíduo os coloca em uso ou, segundo as palavras de John Locke, "mistura seu trabalho a eles").

O camponês sob o feudalismo é explorado porque ele não possui controle exclusivo sobre a terra da qual ele se apropriou originalmente, e o escravo porque ele não possui controle exclusivo sobre seu corpo, do qual, obviamente, ele deve ser o proprietário original. Se, ao contrário, todos possuírem controle exclusivo sobre seus próprios corpos (ou seja, se todos forem trabalhadores livres) e agirem de acordo com o princípio da *apropriação original*, não há como haver exploração. É logicamente absurdo afirmar que uma pessoa que se apropria de bens previamente não apropriados por ninguém, ou que emprega esses bens na produção de bens futuros, ou que poupa os bens presentemente apropriados

Rothbard, veja em particular seu *Power and Market* (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977); *For a New Liberty* (New York: McMillan, 1978); *The Mystery of Banking* (Nova York: Richardson and Snyder, 1983); *America's Great Depression* (Kansas City: Shjeed and Ward, 1975). Sobre os importantes precursores da análise de classe austríaca, veja L. Liggio, "Charles Dunoyer e o Liberalismo Clássico Francês", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 3, 1977; R. Raico, "Classical Liberal Exploitation Theory", idem; M. Weinburg, "The Social Analysis of Three Early 19th Century French Liberals: Say, Comte, and Dunoyer", *Journal of Libertarian Studies* 2, no.1, 1978; J. T. Salerno, "Comment on the French Liberal School", Idem; D. M. Hart, "Gustave de Molinari and the Anti-Statist Liberal Tradition", 3 partes, *Journal of Libertarian Studies* 5, nos. 3 e 4, 1981.

ou produzidos com o intuito de aumentar a oferta futura de bens, exploraria alguém ao agir assim. Nada foi tirado de ninguém nesse processo, e bens adicionais foram realmente criados.

E seria igualmente absurdo afirmar que um acordo voluntariamente feito entre diferentes apropriadores originais, poupadores e produtores envolvendo seus bens e serviços (que foram apropriados de maneira não exploratória) pode possivelmente conter alguma injustiça ou exploração. Ao contrário, a exploração ocorre justamente quando há algum *desvio* do princípio da apropriação original. Ocorre uma exploração sempre que um indivíduo exitosamente adquire o controle parcial ou total de recursos dos quais ele não se apropriou originalmente, não poupou ou não produziu, e os quais ele não adquiriu contratualmente de outro indivíduo que havia sido o genuíno proprietário-produtor desses recursos. Exploração ocorre quando apropriadores originais, produtores e poupadores são expropriados por não-produtores, não-poupadores e não-contratantes que só chegaram mais tarde. Exploração é quando pessoas cujas propriedades foram adquiridas por meio do trabalho e do contrato são expropriadas por pessoas que simplesmente alegam ter direitos a essas propriedades; direitos esses derivados do nada, e que desprezam todo o trabalho e todos os contratos feitos por terceiros.¹⁰

Desnecessário dizer que a exploração assim definida é, com efeito, parte integral da história humana. Um indivíduo pode adquirir riqueza e aumentá-la tanto por meio da apropriação original, da produção, da poupança ou de contratos, quanto por meio da expropriação pura e simples de outros apropriadores originais,

¹⁰ Sobre isso, ver também H. H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*; idem "The Justice of Economic Efficiency", *Austrian Economics Newsletter*, 1, 1988; idem, "The Ultimate Justification of the Private Property Ethics", *Liberty*, Setembro 1988.

produtores, poupadores ou contratantes. Não há outras maneiras. Ambos os métodos são naturais à humanidade. Junto com a apropriação original, a produção e a contratação, sempre houve no mundo propriedades que foram adquiridas por meio de métodos não-produtivos e não-contratuais. Na história do desenvolvimento econômico, assim como os produtores e contratantes podem formar empresas, empreendimentos e corporações, também os exploradores podem fazer conluio para criar empreendimentos, governos e estados exploradores em larga escala.

A classe dominante (a qual, novamente, pode ser internamente estratificada) inicialmente é formada por membros dessa empresa exploradora. E com uma classe dominante estabelecida sobre um dado território e ocupando-se de expropriar os recursos econômicos de uma classe de produtores explorados, o centro de toda a história de fato passa a ser a luta entre exploradores e os explorados. A história, portanto, se corretamente contada, é essencialmente a história das vitórias e derrotas dos dominadores em suas tentativas de maximizar suas rendas adquiridas exploratoriamente, e dos dominados em suas tentativas de resistir a essa tendência e de tentar revertê-la.

É quanto a essa abordagem da história que os austríacos e os marxistas concordam, e é por isso que existe uma notável afinidade intelectual entre as investigações históricas austríacas e marxistas. Ambas as escolas se opõem a uma historiografia que reconhece apenas ação ou interação, tudo econômica e moralmente no mesmo nível; e ambas se opõem a uma historiografia que, em invés de adotar uma posição com juízo de valor neutro, julga-se no dever de inserir arbitrariamente julgamentos de valor subjetivo com o intuito de realçar suas narrativas históricas. Em vez disso, a história precisa ser contada em termos de liberdade e exploração, parasitismo e empobrecimento econômico,

propriedade privada e sua destruição – caso contrário, ela será contada falsamente.¹¹

Ao passo que empresas produtivas surgem e desaparecem em decorrência do apoio voluntário (ou de sua ausência) dos consumidores, uma classe dominante nunca chega ao poder porque houve uma demanda por ela; tampouco ela abdica do poder quando sua abdicação é explicitamente demandada. Não se pode dizer, nem com muita imaginação, que apropriadores originais, produtores, poupadores e contratantes demandaram suas próprias expropriações. Eles devem ser coagidos a aceitá-la, e isso prova de maneira conclusiva que a existência dessa empresa exploradora não é demandada de forma alguma. Tampouco se pode dizer que uma classe dominante pode ser derrubada por meio da abstenção de transações com ela, assim como tal medida pode pôr abaixo um empreendimento produtivo. Afinal, a classe dominante adquire sua renda por meio de transações não-produtivas e não-contratuais, sendo assim jamais afetada por boicotes. O que torna possível o surgimento de uma empresa exploratória, e a única medida que pode extingui-la, é um estado específico da opinião pública – ou, na terminologia marxista, um estado específico de consciência de classe.

Um explorador cria vítimas, e vítimas sempre serão inimigos em potencial. É possível que essa resistência seja duradouramente suprimida pela força – como, por exemplo, no caso de um grupo de homens que explora outro grupo aproximadamente do mesmo tamanho. Entretanto, é necessário muito mais do que força para conseguir ampliar a exploração sobre uma população

¹¹ Veja também sobre esse tema Lord (John) Action, *Essays in the History of Liberty* (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), F. Oppenheimer, *System der Soziologie, Vol. II: Der Staat* (Stuttgart: G. Fischer, 1964); A. Ruestow, *Freedom and Domination* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

cujo tamanho é várias vezes maior do que o seu. Para que isso aconteça, uma empresa precisa também ter o apoio do público. A maioria da população deve aceitar as ações exploradoras como legítimas. Essa aceitação pode variar do entusiasmo vigoroso à resignação passiva. Mas é necessário haver uma aceitação no sentido de que uma maioria já deve ter abdicado da ideia de oferecer alguma resistência ativa ou passiva a qualquer tentativa de aquisição de propriedades por meio de métodos não-produtivos e não-contratuais. A consciência de classe deve estar baixa, rudimentar e confusa. Somente enquanto esse estado de coisas persistir haverá espaço para uma empresa exploradora prosperar, mesmo que realmente não haja nenhuma demanda por ela.

Somente se os explorados e expropriados desenvolverem uma clara ideia de sua real situação e se unirem a outros membros da própria classe por meio de um movimento ideológico que dê expressão à ideia de uma sociedade sem classes, na qual toda forma de exploração é abolida, poderá a força e o poder da classe dominante serem debilitados. Somente se a maioria do público explorado se tornar conscientemente integrado a esse movimento e se mostrar correspondentemente indignado com todas as aquisições de propriedade que ocorrem por meio de métodos não-produtivos e não-contratuais, e demonstrar desprezo por todos que praticam esses atos, pode aquele poder se desmoronar.

A gradual abolição do domínio feudal e absolutista e o surgimento de sociedades crescentemente capitalistas na Europa Ocidental e nos EUA – com um crescimento econômico e populacional sem precedentes – foi resultado de uma crescente consciência de classe entre os explorados, os quais foram ideologicamente moldados pelas doutrinas do direito natural e do liberalismo. Quanto a isso, os austríacos e os marxistas

concordam.¹² Eles discordam, contudo, quanto à próxima afirmação: a reversão desse processo de liberalização e os níveis gradualmente crescentes de exploração nessas sociedades desde o último terço do século XIX, e particularmente consideráveis desde a Primeira Guerra Mundial, são o resultado de uma perda da consciência de classe. Com efeito, na visão austríaca, o marxismo possui enorme parcela de culpa por essa situação: ele desviou a atenção do correto modelo de exploração (a luta entre o apropriador original/ produtor/ poupador/ contratante e o não-apropriador original/não-produtor/não-poupador/não-contratante) para o falacioso modelo do trabalhador assalariado versus o capitalista, assim bagunçando as coisas.¹³

¹² Sobre isso, veja M. N. Rothbard, "Left and Right: The Prospects for Liberty" in: idem, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Washington, D. C.: Libertarian Review Press, 1974).

¹³ Apesar de toda a propaganda socialista em contrário, a falsidade da descrição marxista dos capitalistas e trabalhadores como classes antagônicas também vem a carregar certas observações empíricas: logicamente falando, as pessoas podem ser divididas em classes de maneiras infinitamente diferentes. De acordo com a metodologia ortodoxa positivista (a qual eu considero falsa, mas que pretendo aceitar aqui para o bem da argumentação), o melhor sistema de classificação é aquele que nos ajuda a prever melhor. Contudo, a classificação de pessoas como capitalistas ou trabalhadoras (ou como representantes de variados graus dentro da condição de capitalista ou de trabalhador) é praticamente inútil para prever qual posição uma pessoa vai tomar sobre as questões políticas, sociais ou econômicas fundamentais. Ao contrário disso, a correta classificação de pessoas como pagadoras de impostos e reguladas vs. consumidoras de impostos e reguladoras (ou como representativas de variados graus da condição de pagadoras ou consumidores de impostos) é também de fato um poderoso previsor. Sociólogos têm quase sempre desconsiderado isso por causa dos preconceitos marxistas que são quase que universalmente compartilhados entre eles. Mas a experiência cotidiana corrobora esmagadoramente minha tese: descubra se alguém é um funcionário público ou não (e seu cargo e salário), e se a renda e a riqueza de uma pessoa fora do setor público é determinada, e em qual medida, pelas compras do setor público e/ou pelas ações regulatórias – as pessoas irão sistematicamente diferir em sua resposta às questões políticas fundamentais dependendo de suas classificações como consumidoras diretas ou indiretas de impostos ou como pagadoras de impostos.

O estabelecimento de uma classe dominante sobre uma classe explorada – cujo tamanho é várias vezes maior que o seu – por meio da coerção e da manipulação da opinião pública (isto é, por um baixo grau de consciência de classe entre os explorados) possui sua expressão institucional mais básica na criação de um sistema de direito público sobreposto ao direito privado. A classe dominante se dissocia das outras classes e protege sua posição como classe dominante adotando uma constituição que defende todo o funcionamento de sua própria empresa. Por um lado, ao formalizar as operações internas dentro do aparato do estado, bem como suas relações com a população explorada, uma constituição cria algum grau de estabilidade jurídica. Quanto mais as noções familiares e populares de direito privado estiverem incorporadas na constituição e no direito público, mais propício isso será para a criação de uma opinião pública favorável. Por outro lado, qualquer constituição e qualquer lei pública também formalizam o status de imunidade da classe dominante em relação ao princípio da apropriação original. Uma constituição formaliza o direito dos representantes do estado de incorrerem em aquisições de propriedade por meio de métodos não-produtivos e não-contratuais, e a subordinação suprema do direito privado ao direito público.

A justiça de classe – isto é, a dualidade entre um conjunto de leis para os governantes e outro conjunto para os governados – vem para sustentar esse dualismo do direito público e privado e para sustentar a dominação do direito público sobre o direito privado e infiltrar este por aquele. Ao contrário do que os marxistas pensam, não é porque os direitos de propriedade privada são reconhecidos pela lei, que a justiça de classe é estabelecida. Na verdade, a justiça de classe surge precisamente quando uma distinção legal existe entre uma classe de pessoas agindo sob e sendo protegida pelo direito público e outra classe agindo sob e sendo protegida por um direito privado subordinado. Mais

especificamente, portanto, a proposição básica da teoria marxista do estado é particularmente falsa. O estado não é explorador porque protege os direitos de propriedade dos capitalistas, mas sim porque ele próprio está isento da restrição de ter que adquirir propriedade por meios produtivos ou contratuais.¹⁴

Entretanto, apesar deste erro fundamental, o marxismo, porque interpreta corretamente o estado como explorador (ao

¹⁴ F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, vol. 2, pp. 322-23, apresenta a questão dessa forma:

A norma básica do estado é poder. Isto é, visto pelo lado de sua origem: violência transformada em poder. Violência é uma das forças mais poderosas para moldar a sociedade, mas não é em si uma forma de interação *social*. Ela precisa se tornar lei no sentido positivo deste termo, isto é, sociologicamente falando, ela precisa permitir o desenvolvimento de um sistema de 'reciprocidade subjetiva'; e isso só é possível através de um sistema de restrições autoimpostas quanto ao uso de violência e com a presunção de certas obrigações por seus arrogados direitos. Neste sentido, a violência é transformada em poder e surge um relacionamento de dominação que é aceito não somente pelos governantes, mas, sob circunstâncias não tão severamente opressivas, também pelos súditos, como expressando uma 'justa reciprocidade'. A partir dessa norma básica, surgem normas secundárias e terciárias implícitas: normas de direito privado, de herança, de direito criminal, obrigacional e constitucional, todas as quais carregam a marca da norma básica de poder e dominação, sendo todas concebidas para influenciar a estrutura do estado de tal forma que aumente a exploração econômica ao seu nível máximo, o qual deve ser compatível com a continuidade da dominação legalmente regulada.

O insight fundamental é o de que "a lei nasce de duas raízes essencialmente diferentes." Por um lado, a partir da lei da associação dos iguais, que pode ser chamada de direito 'natural', mesmo que não seja um 'direito natural'; e, por outro lado, a partir da lei da violência transformada em poder regulado, a lei dos desiguais" Sobre a relação entre o direito privado e público, veja também F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1973-79), esp. vol. 1, cap. 6 e vol. 2, pp. 85-88.

contrário, por exemplo, da Escola da Escolha Pública [*Public Choice School*], que o vê como uma empresa normal entre outras¹⁵), nos fornece alguns vislumbres importantes com relação à lógica das operações do estado. Por exemplo, ele reconhece a estratégica função das políticas estatais de redistribuição de renda. Como uma empresa exploradora, o estado tem de estar, a todos os momentos, interessado em um baixo grau de consciência de classe entre os dominados. A redistribuição de propriedade e de renda – uma política de *divide et impera* – é a forma pela qual o estado pode criar uma divisão entre o público e destruir a formação de uma consciência de classe unificadora entre os explorados.

Além disso, a redistribuição do próprio poder estatal por meio da democratização do processo de entrada no aparato estatal – em que as principais posições do governo estão abertas para todos, e em que se concede a todos o direito de participar na determinação dos eleitos e das políticas do estado – é um meio de reduzir a resistência dos explorados à exploração que sofrem. Ademais, o estado de fato é, como os marxistas o veem, o grande centro de propaganda ideológica e mistificação: exploração, na verdade, significa liberdade; impostos, na verdade, são contribuições voluntárias; relações não-contratuais são, na verdade, "conceitualmente" contratuais; ninguém é governado por ninguém, mas nós todos nos governamos a nós mesmos; sem o estado não haveria lei nem segurança; e os pobres morreriam, etc. Tudo isso é parte da superestrutura ideológica concebida para legitimar uma base essencial, porém dissimulada, de exploração econômica.¹⁶

¹⁵ Veja J. Buchanan e G. Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965), p. 19.

¹⁶ Veja H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987); idem, *A Theory of Socialism and Capitalism*.

E, finalmente, os marxistas também estão corretos ao perceberem a estreita associação entre o estado e as grandes empresas, especialmente a elite bancária – embora a explicação deles para isso seja incorreta. A razão desse conluio não é que o establishment burguês veja o estado – e por isso o defenda – como o protetor dos direitos de propriedade privada e da santidade dos contratos. Muito pelo contrário, o establishment corretamente vê o estado como a antítese da propriedade privada, e tem interesse nele justamente por essa razão. Quanto mais bem-sucedida for uma empresa, maior o perigo potencial de ela sofrer uma exploração governamental, mas também maiores serão os ganhos potenciais que poderão ser auferidos caso ela possa conseguir a proteção especial do governo e ficar isenta do peso total da concorrência capitalista.

É por isso que a elite empresarial tem interesse no estado e em tentar infiltrá-lo. A elite dominante, por sua vez, tem interesse em cooperar com a elite empresarial por causa do poder financeiro desta. Mais especificamente, a elite bancária é de interesse especial do estado porque, sendo uma empresa exploradora, o estado naturalmente deseja possuir completa autonomia para 'falsificar' dinheiro – isto é, para criar moeda sem restrições.

Ao se oferecer para incluir a elite bancária em suas próprias maquinações contraventoras, dando aos bancos o privilégio de poderem criar dinheiro adicional sobre todo o dinheiro já criado pelo estado – arranjo esse que ocorre sob um regime bancário de reservas fracionárias –, o estado pode facilmente alcançar seu objetivo: estabelecer um sistema monetário monopolizado pelo estado e um sistema bancário cartelizado e controlado por um banco central. E por meio dessa direta conexão com o sistema bancário e, por extensão, com os maiores clientes dos bancos, a classe dominante efetivamente se expande para muito além do próprio aparato do estado, chegando até os nervos centrais da sociedade civil

– um arranjo não muito diferente, pelo menos em aparência, da imagem que os marxistas tanto gostam de pintar sobre a cooperação entre o sistema bancário, as elites empresariais e o estado.¹⁷

A competição que ocorre dentro da classe dominante e entre as diferentes classes dominantes gera uma tendência de crescente concentração. O marxismo está certo quanto a isto. Entretanto, sua incorreta teoria da exploração novamente faz com que os marxistas situem a causa dessa tendência no local errado. O marxismo vê essa tendência como sendo inerente à competição capitalista. Contudo, a realidade é exatamente inversa: é precisamente enquanto as pessoas estiverem envolvidas em um capitalismo limpo, que a competição *não será* uma forma de interação de soma-zero. O apropriador original, o produtor, o poupador e o contratante não ganham à custa de terceiros. Seus ganhos deixam as propriedades físicas de terceiros completamente inalteradas; ou então geram ganhos mútuos (como no caso de todas as trocas firmadas por meio de contratos).

O capitalismo, portanto, aumenta a riqueza absoluta. Porém, sob esse regime, não se pode dizer que exista qualquer tendência sistemática rumo a uma concentração relativa.¹⁸ Ao contrário, interações que resultam em uma soma-zero de ganhos caracterizam não apenas o relacionamento entre o governante e o governado, mas também entre governantes que concorrem entre si. A exploração, definida como aquisições de propriedade por meios não-produtivos e não-contratuais, só é possível quando há algo a ser apropriado coercivamente. Entretanto, se houvesse livre

¹⁷ Veja H.-H. Hoppe, "Banking, Nation States and International Politics", *Review of Austrian Economics* vol. 4, 1989; M. N. Rothbard, *The Mystery of Banking*, caps. 15-16.

¹⁸ Sobre isso em particular, M. N. Rothbard, *Man, Economy, and State*, cap. 10, esp. a seção "The Problem of One Big Cartel"; também L. v. Mises, *Socialism*, caps. 22-26.

concorrência no ramo da exploração, não restaria mais nada para ser expropriado. Logo, a exploração requer um monopólio sobre um dado território e sua população; e a concorrência entre os exploradores é, por sua própria natureza, eliminatória e precisa desencadear uma tendência à relativa concentração de empresas exploradoras assim como uma tendência à centralização dentro de cada uma dessas empresas. O desenvolvimento de *estados*, e não de empresas capitalistas, fornece a melhor ilustração dessa tendência: há hoje um número significativamente menor de estados controlando exploratoriamente territórios que são muito maiores do que nos séculos anteriores. E dentro do aparato de cada estado houve de fato uma constante tendência de aumento dos poderes do governo central em detrimento de suas subdivisões regionais e locais.

No entanto, fora do aparato estatal, uma tendência de relativa concentração também se tornou aparente pela mesma razão – não, como já deve estar claro agora, por qualquer característica inerente ao capitalismo, mas sim porque a classe dominante expandiu seu domínio para o seio da sociedade civil por meio da criação de uma aliança entre estados, sistema bancário e grandes empresas, e, em particular, por meio do estabelecimento de um sistema de bancos centrais. Então, se ocorre uma concentração e uma centralização do poder estatal, é natural que esse processo seja acompanhado paralelamente de um outro processo de relativa concentração e cartelização do sistema bancário e do setor industrial. Em conjunto com esses maiores poderes estatais, aumentam também os poderes do sistema bancário e das empresas ligadas ao establishment de eliminar seus concorrentes ou de colocá-los em desvantagem econômica por meio de expropriações realizadas por meios não-produtivos e não-contratuais. A

concentração de empresas é simplesmente o reflexo de uma estagnação da vida econômica.¹⁹

Os principais meios utilizados para a expansão dos poderes do estado e para a eliminação dos centros rivais de exploração é a guerra e a dominação militar. A concorrência interestados implica uma tendência à guerra e ao imperialismo. Na condição de centros de exploração, seus interesses são antagônicos por natureza. Ademais, possuindo cada um deles – internamente – o poder de aplicar tributação e o poder absoluto sobre a criação de dinheiro, torna-se possível para as classes dominantes obrigarem terceiros a pagar por suas guerras. Naturalmente, se alguém não tem de pagar ele próprio por seus próprios empreendimentos ariscados, mas pode obrigar terceiros a fazê-lo, então é certo que ele tenderá a assumir mais riscos e a ser mais beligerante do que seria de outra forma.²⁰

O marxismo, ao contrário de muitas das chamadas ciências sociais burguesas, compreende corretamente os fatos: há realmente na história uma tendência ao imperialismo; e os maiores poderes imperialistas são de fato as nações capitalistas mais avançadas. Entretanto, a explicação novamente é errônea. É o *estado*, como uma instituição isenta das regras capitalistas de aquisições de propriedade, que é agressivo por sua própria natureza.

¹⁹ Sobre isso, veja, G. Kolko, *The Triumph of Conservatism* (Chicago: Free Press, 1967); J. Winstein, *The Corporate Ideal in the Liberal State* (Boston: Beacon Press, 1968); R. Radosh e M. N. Rothbard, eds. *A New History of Leviathan* (Nova York: Dutton, 1972); L. Liggio e J. J. Martin, eds., *Watershed of Empire* (Colorado Springs: Ralph Myles, 1976).

²⁰ Sobre o relacionamento entre o estado e a guerra, veja E. Krippendorff, *Staat un Krieg* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985); C. Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in P. Evans et al., eds. *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); também R. Higgs, *Crisis and Leviathan* (Nova York: Oxford University Press, 1987).

E a evidência histórica de uma correlação próxima entre o capitalismo e o imperialismo contradiz isso apenas aparentemente.

A explicação surge facilmente no fato de que, para ter êxito nas guerras interestados, um estado precisa ter à sua disposição recursos econômicos suficientes (em termos relativos). Tudo o mais constante, o estado com mais amplos recursos à sua disposição será o vencedor. Sendo uma empresa exploradora, o estado é por natureza destruidor de riqueza e um obstáculo à acumulação de capital. A riqueza é produzida exclusivamente pela sociedade civil; e quanto mais fracos os poderes exploradores do estado, mais riqueza e capital a sociedade consegue acumular. Assim, por mais paradoxal que possa parecer, quanto mais fraco ou mais liberal for um estado internamente, mais o capitalismo irá se desenvolver; poder extrair recursos de uma economia capitalista já desenvolvida torna o estado mais rico; e um estado mais rico é capaz de empreender guerras expansionistas em maior escala e com maior êxito. É esse relacionamento que explica por que inicialmente foram os estados da Europa Ocidental, e em particular a Grã-Bretanha, as maiores potências imperialistas, e por que no século XX esse papel foi assumido pelos EUA.

E uma explicação similarmente direta, embora novamente totalmente não-marxista, existe para a observação frequentemente feita pelos marxistas de que o sistema bancário e a elite empresarial normalmente estão entre os mais ardorosos apoiadores do poderio militar e do expansionismo imperialista. Esse apoio não ocorre porque a expansão dos mercados capitalistas necessita que haja exploração, mas sim porque a expansão desses empreendimentos que são protegidos e privilegiados pelo estado requer que essa proteção e privilégio lhes seja estendida também dentro desses países estrangeiros, fazendo com que seus novos concorrentes estrangeiros sejam tolhidos através de aquisições de propriedade feitas por meios não-contratuais e não-produtivos, da

mesma forma ou até mais pronunciadamente do que ocorre na concorrência dentro do país de origem.

Especificamente, o establishment bancário e empresarial irá apoiar o imperialismo sempre que esse apoio prometer levar a uma posição de domínio militar do estado aliado sobre outro estado. Porque assim, a partir de uma posição de força militar, torna-se possível estabelecer um sistema que pode ser chamado de *imperialismo monetário*. O estado dominante utilizará seu poder superior para impor uma política de inflação coordenada internacionalmente. Seu próprio banco central estabelecerá o ritmo do processo de criação de dinheiro, e os bancos centrais dos estados dominados serão obrigados a utilizar essa moeda dominante como suas próprias reservas e, a partir daí, inflacionar sua base monetária de acordo com a inflação que ocorre no estado dominante.

Assim, com o estado dominante e sendo os primeiros recebedores dessa moeda de reserva internacional, o establishment bancário e empresarial pode expropriar propriedades estrangeiras e produtores de riqueza a um custo praticamente zero. Surge assim uma dupla camada de exploração: um estado estrangeiro e uma elite estrangeira, agindo em conjunto com o estado e a elite nacionais, expropriam silenciosamente a classe explorada dos territórios dominados, causando prolongada dependência econômica e relativa estagnação econômica em relação à nação dominadora. É essa situação – totalmente não capitalista – que caracteriza o atual status dos Estados Unidos e do dólar americano, e que gera as (corretas) acusações sobre a exploração econômica feita pelos EUA e sobre o imperialismo do dólar.²¹

²¹ Para uma versão mais elaborada desta teoria de imperialismo militar e monetário, veja H. H. Hoppe, "Banking, Nation States and International Politics", *Review of Austrian Economics*, vol. 4, 1990.

Finalmente, a crescente concentração e centralização de poderes exploratórios leva à total estagnação econômica, criando assim as condições objetivas para a destruição final desses poderes e o conseqüente surgimento de uma sociedade sem classes capaz de produzir uma prosperidade econômica jamais vista.

Ao contrário do que dizem os marxistas, essa sociedade não será o resultado de nenhuma lei histórica. Com efeito, não existem leis históricas inexoráveis, como os marxistas imaginam.²² Tampouco será isso o resultado de uma tendência contínua de queda da taxa de lucros, oriunda de um aumento da composição orgânica do capital (isto é, de um aumento na proporção do capital constante em relação ao capital variável), como Marx pensava. Assim como a teoria do valor-trabalho é irreparavelmente falsa, também o é a lei da tendência de queda da taxa de lucros, a qual se baseia na lei do valor-trabalho. A fonte do valor, dos juros e do lucro não está exclusivamente no trabalho, mas sim na ação – isto é, no emprego de meios escassos para se atingir determinados fins; ação essa empreendida por agentes econômicos que são limitados pela preferência temporal e pela incerteza (conhecimento imperfeito). Não há razão para supor, portanto, que mudanças na composição orgânica do capital devam ter qualquer relação sistemática com as mudanças nos juros e no lucro.

Em vez disso, a probabilidade de crises que estimulam o desenvolvimento de um maior grau de consciência de classe (isto é, que estimulam as condições subjetivas para a derrubada da classe dominante) aumenta por causa da – para usar um dos termos favoritos de Marx – "dialética" da exploração da qual falei anteriormente: a exploração é destruidora da formação de riqueza.

²² Sobre isso, veja principalmente L. v. Mises, *Theory and History* (Auburn: Mises Institute, 1985), esp. parte 2.

Portanto, na concorrência entre empresas exploradoras (estados), aqueles estados que são internamente menos exploradores ou mais liberais tendem a sobrepujar os estados que são internamente mais exploradores e menos liberais, pois aqueles terão mais recursos econômicos (mais riqueza) à sua disposição. O processo de imperialismo tem inicialmente um efeito relativamente libertador sobre as sociedades que passam a ficar sob seu controle. Um modelo social relativamente mais capitalista é exportado para sociedades relativamente menos capitalistas (mais exploradoras). O desenvolvimento das forças produtivas é estimulado: a integração econômica é promovida, a divisão do trabalho é ampliada e um genuíno mercado mundial é estabelecido. A população aumenta como consequência disso tudo, e as expectativas quanto ao futuro econômico sobem para níveis sem precedentes.²³

²³ Pode-se notar aqui que Marx e Engels, mais pronunciadamente no *Manifesto Comunista*, defenderam o caráter historicamente progressista do capitalismo e elogiaram abertamente suas conquistas sem precedentes. Com efeito, revisando as passagens relevantes do Manifesto, J. A. Schumpeter conclui:

Nunca, e particularmente por nenhum moderno defensor da civilização burguesa, nada como isso foi escrito, nada foi composto dessa forma em favor da classe empresarial com uma tão profunda e extensa compreensão de quais foram suas conquistas e o que elas significaram para a humanidade. ("The Communist Manifesto in Sociology and Economics", em *Essays of J. A. Schumpeter*, editado por R. V. Clemence [Port Washington, N. Y.: Kennikat Press, 1951], p. 293)

Dada essa visão do capitalismo, Marx foi ainda mais longe a ponto de defender a conquista britânica da Índia, por exemplo, como um desenvolvimento historicamente progressista. Veja as contribuições de Marx ao *New York Daily Tribune* de 25 de junho de 1853, 11 de julho de 1853, 8 de agosto de 1853 (Marx e Engels, *Werke*, vol. 9 [Berlim Ocidental: Dietz, 1960]). Para um marxista contemporâneo tomando uma posição similar quanto ao imperialismo, veja B. Warren, *Imperialism: Pioneer of Capitalism* (Londres: New Left Books, 1981).

Entretanto, com o domínio explorador se consolidando e a concorrência interestados sendo reduzida ou mesmo eliminada nesse processo de expansionismo imperialista, as limitações externas sobre o poder do estado dominante de explorar sua própria população, bem como seu poder de expropriação, começam a desaparecer gradualmente. A exploração interna, a tributação e as regulamentações começam a aumentar na medida em que a classe dominante vai chegando mais perto do seu objetivo supremo de dominação global. A estagnação econômica inevitavelmente se instala e as grandes expectativas – mundiais – são frustradas. E esse cenário – as grandes expectativas sendo crescentemente frustradas por uma realidade econômica depressiva – propicia a clássica situação para o surgimento de um potencial revolucionário.²⁴

Surge uma desesperadora necessidade de apresentar soluções ideológicas para essa crise emergente. Paralelamente, há também a disseminação da percepção de que o domínio estatal, a tributação e a regulamentação, longe de oferecerem uma solução, na verdade constituem o real problema que precisa ser superado.

Se nessa situação de estagnação econômica, de crise e de desilusão ideológica²⁵ uma solução positiva for oferecida na forma de uma sistemática e abrangente filosofia libertária em conjunto com sua contrapartida econômica – a Escola Austríaca de

²⁴ Particularmente sobre a teoria da revolução, veja Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978); idem, *As Sociology Meets History* (New York: Academic Press, 1981).

²⁵ Para uma abordagem neomarxista sobre a atual era do "capitalismo tardio", caracterizado por uma "nova desorientação ideológica" nascida da permanente estagnação econômica e do esgotamento dos poderes legitimadores do conservadorismo e da social-democracia, veja J. Habermas, *Die Neue Unvebersichtlichkeit* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985); também idem, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975); C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972).

economia –, e se essa ideologia for propagada por um movimento ativista, então as chances de se inflamar o potencial revolucionário para o ativismo se tornam altamente positivas e promissoras. Pressões antiestatistas irão aumentar e gerarão uma esmagadora tendência ao desmanche do poder da classe dominante e, por conseguinte, do estado como seu instrumento de exploração.²⁶

Contudo, caso isso venha a acontecer – e dependendo da intensidade com que aconteça –, isso não resultará na propriedade coletiva dos meios de produção, contrariamente ao modelo marxista. Com efeito, a propriedade coletiva não é somente economicamente ineficiente, como já foi explicado, mas é também incompatível com a ideia de que o estado vai "desaparecer".²⁷ Pois se os meios de produção são de propriedade coletiva, e se for realisticamente pressuposto que todas as ideias sobre como empregar esses meios *não* irão coincidir (apenas por milagre isso ocorreria), então são precisamente os meios de produção sob propriedade coletiva que necessitam de ações estatais contínuas – isto é, de uma instituição coercivamente impondo a vontade de uma pessoa sobre uma outra que discorde.

Ao invés disso, o desaparecimento do estado – e por conseguinte o fim da exploração e o início da liberdade e de uma prosperidade econômica jamais vista – significa o estabelecimento de uma sociedade puramente privada, regulada apenas e somente pelo direito privado.

²⁶ Para uma abordagem austriaca-libertária do caráter de crise do capitalismo tardio e sobre os prospectos para o nascimento de uma consciência de classe libertária revolucionária, veja M. N. Rothbard, "Left and Right", idem, *For a New Liberty*, cap. 15; idem, *Ethics of Liberty* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1982), parte 5.

²⁷ Sobre as inconsistências internas da teoria marxista do estado, veja também H. Kelsen, *Sozialismus und Staat* (Wien, 1965).

2. As análises de classe marxista e austríaca

~ 3 ~

O Marx que ninguém conhece

Gary North

Grande parte da minha motivação imediata para investigar a vida e os ensinamentos de Marx veio quando li um ensaio seminal sobre Marx de Louis J. Halle. Deparei-me com *O Drama Religioso de Marx* pouco depois de ser publicado, em outubro de 1965. Halle fez uma pergunta muito importante no início do ensaio: por que Marx se tornou tão importante? Sua resposta: a visão religiosa de Marx.

O que esse homem teve que o tornou, finalmente, uma influência tão poderosa na história? Como revolucionário, organizando a ação revolucionária, ele não era melhor do que outros de sua época. Ele iria para a economia mais tarde, baseando seu pensamento na clássica e bastante ingênua teoria do valor-trabalho, mas não era como economista que ele alcançaria os mais altos patamares de distinção. Como analista político, ele certamente não era tão bom quanto seu contemporâneo de menor fama, Walter Bagehot; como filósofo social, foi inferior a Alexis de Tocqueville. Seu desenvolvimento da visão sociológica de que os conceitos dos homens refletem as circunstâncias materiais de suas vidas produtivas – isso certamente lhe daria direito a um lugar importante na

3. O Marx que ninguém conhecia

história do pensamento humano. Mas dificilmente é proporcional à magnitude de sua influência.

Marx foi extraordinário, concluo, não como homem de ação ou como pensador acadêmico, mas como um dos grandes visionários da história. Foi o Karl Marx que viu uma visão imensa e fascinante da sociedade humana, o Karl Marx que, com base nessa visão, criou um mito convincente da sociedade humana – este é o Marx que foi extraordinário entre seus contemporâneos. Tinha mais de São Paulo do que do cientista social ou do estudioso empírico. Sua missão também começou com uma visão no Caminho de Damasco.¹

Eu me perguntei: Halle está correto? Sobre as realizações intelectuais de Marx, ele está geralmente correto: Marx não era um estudioso distinto. Sobre a influência da visão religiosa de Marx, ele também está correto, embora eu desconheça qualquer experiência do tipo Damasco. Ele perdeu seu comprometimento juvenil com o cristianismo liberal quase da noite para o dia, entre sua formatura no ginásio e seus primeiros anos como estudante universitário. Pouco antes de sua formatura no *gymnasium*, Marx escreveu um ensaio chamado "Reflexões de um jovem sobre a escolha de uma profissão", no qual exibia sentimentos liberais e burgueses como este: "Mas o principal guia que deve nos orientar na escolha de uma profissão é o bem-estar da humanidade e nossa própria perfeição".² Como o jovem que poderia escrever essas palavras em 1835 se tornou o filósofo da revolução de classes uma década depois? Uma coisa é certa, como veremos: sua "conversão" ao comunismo revolucionário não foi produto de nenhuma miséria pessoal.

¹ Louis J. Halle, "Marx's Religious Drama", *Encounter* 25 (outubro de 1965): 29.

² Marx, "Reflections of a Young Man on the Choice of a Profession" (agosto de 1835) em Karl Marx e Frederick Engels, *Collected Works* (Nova York: International Publishers, 1975), vol. 1, p. 8.

Sua peça inédita de um ato radicalmente anticristã, "Oulanem", não tem data, mas foi uma tentativa precoce.³ Oulanem, escreve Payne, é um anagrama: oulanem = Manuêlo = Emanuel = Deus. Emanuel é a palavra do *Novo Testamento* que significa "Deus conosco" (Mt 1:23).⁴ O poema de Marx de 1841, "O Jogador", publicado na revista literária berlinense *Athenaeum*, revela a extensão de sua conversão ao anticristianismo. Payne reimprime-o.⁵

Olhe agora, minha espada escura de sangue
apunhalará

Inequivocamente dentro da tua alma.

Deus não conhece nem honra a arte.

Os vapores infernais sobem e enchem o cérebro.

Até que eu enlouqueço e meu coração está
completamente mudado.

Veja esta espada — o Príncipe das Trevas vendeu-a
para mim.

Pois ele vence o tempo e dá os sinais.

Cada vez mais ousadamente toco a dança da morte.

³ Esse poema foi disponibilizado em inglês na coleção de Robert Payne de 1971, *The Unknown Karl Marx* (New York: New York University Press, 1971), p. 63.

⁴ "Oulanem" aparece no volume 1 de *Collected Works*, pp. 588-607. Compare isso com seu ensaio escolar de 1835, "A União dos Crentes com Cristo", pp. 636-39.

⁵ Payne, *The Unknown Karl Marx*, p. 59. Foi esse poema e a perda aparentemente da fê de Marx que levaram o pastor Richard Wurmbrand, vítima de muita tortura nas prisões comunistas, a concluir que Marx fez uma espécie de pacto com o diabo: Marx e Satanás (Westchester, Ill.: Crossway, 1985), cap. 2. Wurmbrand cita Albert Camus, *O Rebelde*, que afirmou que cerca de 30 volumes de materiais de Marx ainda não foram publicados por Moscou. Wurmbrand escreveu ao Instituto Marx, e recebeu uma resposta de M. Mtchedlov, que insistiu que Camus estava mentindo, e depois passou a explicar que mais de 85 volumes ainda são inéditos, devido aos efeitos da Segunda Guerra Mundial. Ele escreveu isso em 1980, 35 anos após o fim da guerra. Wurmbrand especula que pode haver evidências do satanismo de Marx nesses volumes inéditos. *Marx and Satan*, pp. 31-32.

Mas e a equiparação de Halle de Marx a São Paulo? Isso foi o que mais me incomodou no ensaio de Halle. Que Karl Marx ofereceu à humanidade um drama religioso é certo; que tinha algo em comum com a experiência ou teologia de São Paulo é uma leitura equivocada da religião de Marx, pois ele era uma versão modernizada da religião da revolução do paganismo antigo.⁶

O ponto que quero destacar nesta breve pesquisa biográfica é que Marx desde o início de sua carreira foi subsidiado e, em sua maior parte, bem subsidiado. Ele viveu toda a sua vida de subsídios, embora pelo menos os vários subsídios fossem privados em vez de públicos. A imagem de Marx, a figura prometeica, lutando contra probabilidades avassaladoras continua até hoje, mas essa lenda é tão mítica quanto Prometeu. Foi o produto das próprias habilidades de Marx como auto promotor.

Começam os subsídios

Karl Marx, o autoproclamado filósofo, economista e teórico social do proletariado industrial do século XIX, era filho burguês de pai burguês. Nascido em Trier, na atual Renânia, Marx se viu em uma posição altamente privilegiada. Em 1816, dois anos antes de seu nascimento, seu pai havia renunciado às suas origens judaicas e se juntado à igreja protestante oficial do Estado, permitindo que sua família entrasse nas fileiras da sociedade burguesa. Era de se esperar que Heinrich (Herschel) Marx, um advogado relativamente bem-sucedido, quisesse que seu filho se saísse bem no mundo dos "negócios". Ele forneceu ao jovem Karl uma educação humanista completamente liberal, primeiro no ginásio de Trier, depois na Universidade de Bonn e depois na Universidade de Berlim.

Ele começou na Universidade de Bonn, mas seu tempo tinha sido gasto mais em beber e duelar do que em estudo, uma

⁶ Gary North, *Marx's Religion of Revolution* (Nutley, N.J.: Craig Press, 1968). Reimpresso em 1988 com material adicional pelo Institute for Christian Economics em Tyler, Texas.

situação que era típica para aqueles jovens que tinham aspirações de entrar nas burocracias oficiais do estado após a formatura.⁷ O pai de Marx, portanto, insistiu que Marx se transferisse para a Universidade de Berlim, mais rigorosa academicamente; Marx fê-lo no início do segundo ano da faculdade. Ludwig Feuerbach comentou certa vez sobre a Universidade de Berlim que "Outras universidades são positivamente bacchanalianas em comparação com esta casa de trabalho",⁸ e Heinrich Marx não poderia fazer nada melhor do que enviar seu filho para tal instituição. No entanto, sua estratégia fracassou.

Sabemos relativamente pouco sobre a vida de Karl Marx nos cinco anos seguintes. Ele acumulou muitas contas, recebeu apoio financeiro contínuo de seus pais (seu pai morreu em 1838) e passou grande parte de seu tempo no chamado Clube dos Professores ou Clube dos Médicos, um grupo de cerca de trinta membros jovens que se reuniam no Café Stehely. Foi aqui e em sua leitura extracurricular, não na sala de aula, que ele recebeu a maior parte de sua educação.⁹

Como estudante nas Universidades de Bonn e depois Berlim, ele gastou quantidades prodigiosas do dinheiro de seu pai. Era um hábito que ele nunca iria largar: gastar o dinheiro dos outros. Isto exigiu a adoção de uma estratégia vitalícia de mendicância. No final de dezembro de 1837, poucos meses antes de sua morte, seu pai escreveu uma longa, desesperada e crítica carta a ele. É óbvio que o pai conhecia muito bem o filho. Ele descreveu

⁷ Cf. Max Weber, "National Character and the Junkers" (1917), em H. H. Gerth e C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nova York: Oxford University Press, 1946), cap. 15.

⁸ Citado em Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life*, Edward Fitzgerald, trad. (1933; Ann Arbor: Editora da Universidade de Michigan, 1962), p. 9.

⁹ Isso, no entanto, geralmente acontece quando jovens muito brilhantes entram na faculdade. Os livros didáticos os entediavam. As aulas teóricas em sala de aula os entediavam. As palestras europeias são notoriamente chatas, e as palestras universitárias alemãs do século XIX podem ter estabelecido o recorde mundial moderno na produção de tédio estudantil. As palestras de Oxford eram chatas, insistiu Adam Smith. Mas, pelo menos, não estavam em alemão.

em detalhes os hábitos pessoais de seu filho – hábitos que permaneceram com ele por toda a vida:

“A dor de Deus!! Desordem, excursões mofadas em todos os departamentos do conhecimento, mofada sob uma lâmpada de óleo sombria; correr solto com um vestido de estudioso e com os cabelos despenteados em vez de correr selvagem sobre um copo de cerveja; afastamento insociável com negligência de todo decoro e até mesmo de toda consideração pelo pai... E é aqui, nesta oficina de erudição insensata e inoportuna, que amadurecerão os frutos que refrescarão você e sua amada [Jenny von Westphalen], e a colheita colhida que servirá para cumprir suas sagradas obrigações!?”¹⁰

O moribundo desesperado recorreu então ao sarcasmo, merecido demais, em relação à capacidade do filho de gastar dinheiro:

“Como se fôssemos homens ricos, meu filho dispôs em um ano de quase 700 talers contrariando todo o acordo, contrariando todo uso, enquanto os mais ricos gastam menos de 500. E por quê? Faço a ele a justiça de dizer que ele não é nenhum ancinho, nenhum desperdiçador. Mas como pode um homem que a cada semana ou duas descobre um novo sistema e tem que rasgar obras antigas laboriosamente alcançadas, como pode, pergunto, preocupar-se com ninharias? Como pode submeter-se à mesquinhez da ordem? Todo mundo mete a mão no seu bolso, e todo mundo o engana, desde que não o atrapalhe nos estudos, e uma nova ordem de pagamento logo seja escrita novamente, é claro.”¹¹

¹⁰ Herschel Marx para Karl Marx, 9 de dezembro de 1837; Marx e Engels, *Collected Works* 1, p. 688.

¹¹ *Ibidem*, p. 690.

Pobre enganado Heinrich! Ele havia lido as cartas de seu filho que descreviam em detalhes a volumosa quantidade de leitura que o jovem havia coberto, sem saber que o jovem passava noites intermináveis bebendo no pub local com outros "jovens hegelianos" no "Clube dos Médicos". Lembrando-se de sua experiência em Bonn – uma transferência forçada pelos pais – Karl não havia escrito sobre esses usos colegiais familiares dos fundos de seu pai. E assim, o velho concluiu que "meu talentoso Karl trabalhador passa noites miseráveis acordado, enfraquece sua mente e seu corpo por meio de um estudo sério, nega a si mesmo todo o prazer, a fim de realmente prosseguir estudos abstratos elevados, mas o que ele constrói hoje ele destrói amanhã, e no final ele destruiu seu próprio trabalho e não assimilou o trabalho dos outros".¹²

O que o "castor ocupado" Karl realmente havia realizado no inverno de 1837-38? Frequentou um único curso, processo penal. (Pena que ele não tenha aprendido o suficiente para mantê-lo longe de problemas futuros com as autoridades legais de várias nações, 1842-49.) O filho desempenhou por um ano um "jogo de confiança" com o dinheiro do pai. Ele havia feito apenas sete cursos em seus três períodos na Universidade de Berlim. Nos quatro anos seguintes, ele fez apenas mais seis.¹³ Ele não se formou em Berlim. Nunca teve coragem de encarar os exames. Em 1841, Marx se formou na Universidade de Jena com um doutorado em filosofia (não em direito, como seu pai esperava). Devido aos procedimentos do sistema universitário alemão na época de Marx, ele nunca havia realmente frequentado Jena, embora sua tese de doutorado lhe desse direito a honras completas.

Sua dissertação foi intitulada "Diferença entre a filosofia demócrita e epicurista da natureza", um tópico apropriadamente limitado para uma dissertação. É ainda menos interessante do

¹² Idem.

¹³ Os cursos estão listados em *ibid.*, 1, pp. 703-4.

que o título indica.¹⁴ O leitor deve notar o quão distante seu objeto estava de tudo o que Marx escreveu posteriormente. Mais tarde, ele pagou para imprimi-lo como um livro. A versão em inglês tem 72 páginas. Nunca desempenhou um papel importante no marxismo ou em qualquer outra coisa, mas a frase final do prefácio da versão impressa é importante, pois revela o ódio de Marx a Deus e à autoridade: "Prometeu é o mais eminente santo e mártir do calendário filosófico". Imediatamente antes disso, ele havia citado em grego o livro *Prometheus Bound*, de Êsquilo: "Esteja certo disso, eu não mudaria meu estado de má sorte por sua servidão. Melhor ser servo desta rocha do que ser fiel ao Pai Zeus".¹⁵ O melhor de tudo é fingir ser o servo da rocha e, em seguida, fazer com que seu pai e amigos financiem a ilusão.

Os subsídios continuam

Ele teve seu primeiro emprego no recém-criado *Rheinische Zeitung* em 1842. Tornou-se um colaborador regular em abril de 1842, e em poucos meses a editoria foi dada a ele. Acusações foram feitas ao jornal de que ele era comunista em sua orientação. No dia em que assumiu como editor (15 de outubro de 1842), Marx escreveu um editorial negando a acusação. Ele não só era contra o comunismo, afirmava, como se opunha igualmente à panaceia da revolução, observando que para todos os problemas da Alemanha não havia um único remédio, não havia "nenhum grande ato que nos absolvesse de todos esses pecados!"¹⁶ O comunismo, revolucionário ou evolucionista, não era o objetivo de Karl Marx em 1842. Como ele mesmo disse: "O *Rheinische Zeitung*, que não admite que as ideias comunistas em sua forma atual possuam sequer realidade teórica e, portanto, pode ainda menos desejar sua

¹⁴ Para um breve resumo da insuportavelmente maçante dissertação de Marx, ver Henry F. Mins, "Marx's Doctoral Dissertation", *Science and Society* 12 (1948): 157-69.

¹⁵ *Collected Works*, 1, p. 31 n.

¹⁶ Marx, "Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung" (16 de outubro de 1842), *ibidem*, 1, p. 219.

realização prática, ou mesmo considerá-la possível, submeterá essas ideias a uma crítica minuciosa".¹⁷

Apesar das negações, o que aconteceu com o *Rheinische Zeitung* também aconteceria com outros dois empreendimentos editoriais aos quais Marx estava associado nos anos seguintes: tornou-se tão radical que as autoridades o fecharam.¹⁸ A história deste jornal é esclarecedora. Originalmente, este jornal de Colônia havia sido iniciado pelo governo prussiano, que havia recentemente anexado as províncias alemãs ocidentais em que Colônia estava localizada. O governo, temendo a possibilidade de um catolicismo militante que pudesse conseguir agitar contra o controle protestante, esperava se contrapor a um jornal católico bem-sucedido em Colônia. A empreitada governamental, como tantas empreitadas intelectuais governamentais, fracassou.

Vários industriais ricos de Colônia que tinham simpatias liberais foram encorajados a assumi-la. Um dos que fizeram o encorajamento foi Moses Hess, um jovem herdeiro de uma grande fortuna, e que foi o primeiro dos "jovens hegelianos" a se converter ao comunismo. Seus associados, no entanto, ainda não estavam cientes de seu radicalismo e, mesmo quando suas crenças se tornaram mais óbvias, seus amigos industriais continuaram a aceitar pelo menos algumas de suas sugestões. Uma de suas sugestões foi contratar Karl Marx como editor do jornal. Isaiah Berlin, um dos biógrafos de Marx, descreve o que aconteceu: "De um jornal levemente liberal, tornou-se rapidamente um jornal veementemente radical; mais violentamente hostil ao Governo do que qualquer outro jornal alemão... Os acionistas foram, de fato, pouco menos surpreendidos do que as autoridades."¹⁹

As autoridades, apesar de censurarem constantemente o jornal, tiveram medo de fechá-lo, provavelmente porque não

¹⁷ Ibidem, 1, p. 220.

¹⁸ Os outros dois artigos foram os *Deutsch-Franzosischen Jahrbucher* (1844) e o *Neue Rheinische Zeitung* (1848).

¹⁹ Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, 3ª ed., Nova York: Oxford University Press, 1963, p. 74.

queriam alienar os proprietários proeminentes. Foi só quando o imperador Nicolau I da Rússia leu uma das diatribes anti-russas de Marx que as autoridades agiram. O imperador reclamou com o governo prussiano, e o governo respondeu, não querendo irritar o imperador e colocar em risco a aliança russo-prussiana que estava em vigor na época.

Outra oportunidade de entrar no mundo do jornalismo surgiu logo em seguida. Marx levou sua jovem noiva, Jenny von Westphalen, para Paris, onde ele e seu antigo associado "Jovem Hegeliano", Arnold Ruge, se propuseram a editar o *Deutsch-Französischen Jahrbücher* (Anuários Alemão-Francês). A primeira edição foi publicada em fevereiro de 1844; também seria a última edição. Os dois homens brigaram e a rixa nunca foi sanada. Muitas das cópias foram confiscadas pelo governo prussiano quando as edições foram enviadas para a Prússia. Nos *Anuários*, apareceram dois dos primeiros ensaios importantes de Marx: a "Introdução a uma Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito", e sua resposta a Bruno Bauer, "Sobre a Questão Judaica", de modo que, do ponto de vista do historiador, a empreitada não foi totalmente inútil. Mas, dada a época em que viveu, Marx não era realmente o melhor homem para se ter como editor, como os radicais na Prússia e na França estavam começando a entender. No entanto, ele continuou a escrever para outra publicação radical, *Vorwärts!* (Avante!).²⁰

O parceiro indispensável

Em 1844, Marx e Engels iniciaram uma longa amizade que duraria enquanto ambos estivessem vivos. Engels era filho de um rico industrial alemão, e ele mesmo não rompeu relações com a empresa até o final de sua carreira. Era um homem de gostos caros que desfrutava de uma noite na ópera ou no balé. Ele estava longe de ser o homem que se esperaria encontrar como colaborador de Karl Marx, o fundador do pensamento revolucionário marxista. A própria obra de Engels, *A Situação da Classe*

²⁰ Sobre o jornalismo inicial de Marx, Ver Mehring, *Karl Marx*, pp. 32-87.

Trabalhadora na Inglaterra de 1844, teria um efeito profundo sobre Marx; a partir de 1845, Marx passaria a ter muito mais respeito pela pesquisa e investigação econômica do que jamais imaginou ser possível em seus tempos "filosóficos" iniciais.

A maior ironia em relação à enorme quantidade de atenção publicada que é desperdiçada em Karl Marx é esta: Engels foi o parceiro indispensável na história do comunismo, não Marx.²¹ Engels estava à frente de Marx conceitualmente desde o início, embora fosse dois anos mais novo. Ele tornou-se comunista um ano antes de Marx. Ele se interessou pelas condições econômicas da civilização industrial antes de Marx; seu *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra* foi o livro que em 1845 converteu Marx à teoria dos fundamentos econômicos da revolução. Há pelo menos uma suspeita razoável de que ele e Marx trabalharam juntos a ideia da concepção materialista da história, embora Marx seja geralmente creditado pela descoberta.²² Joseph Schumpeter, depois de mostrar respeito intelectual à maior "profundidade de compreensão e poder analítico" de Marx, observa então que "Naqueles anos, Engels estava certamente mais a frente, como economista, do que Marx".²³ Engels foi coautor de *A Ideologia Alemã* (1845-46). Foi coautor do *O Manifesto Comunista* (1848). Ele escreveu muitos dos artigos jornalísticos de Marx para ajudá-lo a ganhar algum dinheiro extra.²⁴ Ele tinha um estilo de escrita animado e a

²¹ Eu não havia chegado a essa conclusão em 1968, quando meu livro sobre Marx apareceu pela primeira vez, embora reconhecesse plenamente que Engels havia sido o estilista literário mais eficaz.

²² Não há evidências em seus manuscritos publicados e inéditos anteriores a *A ideologia alemã* (1845) de que Marx tenha concebido tal concepção de história. Engels foi coautor de *A Ideologia Alemã*. Ver Oscar J. Hammen, *The Red '48ers: Karl Marx and Friedrich Engels* (Nova York: Scribner's, 1969), pp. 116-17.

²³ Joseph A. Schumpeter, "O Manifesto Comunista em Sociologia e Economia", *Journal of Political Economy* 57 (1949): 200.

²⁴ Os exemplos mais notáveis foram os artigos que Engels escreveu sobre a revolução de 1848 na Alemanha para o *New York Daily Tribune* (1851-52), que mais tarde foram reunidos em um livro, *Revolution and Counter-Revolution, or Germany in 1848*. Eu possuo uma versão publicada por Charles H. Kerr & Company, sem data de publicação, com o nome de Marx nele. Presumivelmente, foi publicado por volta da virada do século.

capacidade de transformar uma frase. Ele também sabia como ganhar e guardar dinheiro. Marx não possuía nenhuma dessas habilidades. Alvin Gouldner tentou reabilitar a reputação de Engels, mas, a meu ver, não foi longe o suficiente.²⁵

Engels desfrutou muito dos adornos da riqueza que possuía, enquanto Marx passou muitos anos de sua vida em débito com casas de penhores. Ele financiou Marx ao longo de seu longo relacionamento.²⁶ Ele viveu por mais de uma década após a morte de Marx, correspondendo-se com muitos revolucionários em toda a Europa, mantendo acesa a chama marxista. Ele editou e publicou reimpressões dos livros de Marx e seus muitos manuscritos

A edição Kerr do volume 1 de *O Capital* foi publicada em 1906. O livro contém uma "Nota do Editor" de 1896, da filha de Marx, Eleanor Marx-Aveling, que diz que Marx recebia uma libra esterlina por artigo (p. 9). Ela não admitiu o que devia saber, que Engels as escrevera. No volume 11 de *Collected Works*, os ensaios são reproduzidos sob o nome de Engels. Os editores discretamente não mencionam que, por pelo menos meio século, Marx recebeu crédito por tê-los escrito.

Em 1848, Charles A. Dana (1819-97), visitou a Europa pelo *Tribune* para se encontrar com vários revolucionários, onde conheceu Karl Marx. Dana mais tarde tornou-se editor-gerente do *Tribune*. Mais tarde, ele serviria como Secretário Adjunto de Guerra no governo de Lincoln quando Horace Greeley o demitiu do jornal em 1861: William Harlan Hale, *Horace Greeley: Voice of the People* (1950; Nova York: Collier, 1961), p. 261. Dana, em 1840, havia sido fundador e financiador da Brook Farm, uma fazenda de colônia de escritores (Ibid., p. 110). Ele e Greeley eram seguidores de Charles Fourier, e também eram membros de uma sociedade secreta conhecida como os colombianos (fundada em Nova York em 1795): David Tame, "Sociedades Secretas na Vida de Karl Marx", *Critique* 25 (1987): 95. Transformaram o *Tribune* em um jornal de grande sucesso. O jornal deixou de publicar os ensaios de Marx em 1861. A associação durava uma década.

²⁵ Alvin Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (Nova York: Seabury Press, 1980), cap. 9. Ele acredita que existem dois marxismos, o marxismo crítico e o marxismo científico.

²⁶ Edgar Longuet, neto de Marx por meio de sua filha Jenny, comentou em 1949: "Não há dúvida de que sem Engels Marx e sua família teriam morrido de fome". Edgar Longuet, "Alguns aspectos da vida familiar de Karl Marx", em *Marx e Engels através dos olhos de seus contemporâneos* (Moscou: Progress Publishers, 1972), p. 172.

inéditos. Os argumentos em seu *Socialismo: Utópico e Científico*²⁷ tiveram muito mais impacto em levar os homens para o comunismo do que *Das Kapital* já teve. Ele não era um pedante. Ele também não era um antissemita, pelo menos não em seus escritos; Marx era, e toda a cobertura e contorção dos estudiosos liberais e marxistas contemporâneos sobre "o significado oculto subjacente" do ensaio vicioso de Marx, "Sobre a Questão Judaica" (1843), não apagará esse fato.²⁸

Engels não era um doutor. Aqueles que são doutores têm uma tendência distinta a se identificar com Marx e não com Engels. Fingem sofrer com Marx, que foi, como eles, uma "vítima" fortemente subsidiada do odiado sistema capitalista. Eles compartilham sua alienação. Muitos deles também compartilham seu estilo literário, que é melhor descrito como constipação verbal germânica juntamente com um caso ruim de hemorroidas. (Os gritos! Os gemidos! A indignação! Os votos de vingança!)²⁹ Eles escrevem livros grossos e ilegíveis sobre o marxismo, e atribuem a Marx, e não a Engels, quase tudo de importância intelectual no marxismo. Eles atribuem muito mais importância ao trabalho acadêmico de Marx do que aos insights originais de Engels. Em certo sentido,

²⁷ Um trecho do menos legível *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (1878).

²⁸ Nathaniel Weyl, *Karl Marx: Racist* (New Rochelle, Nova York: Arlington House, 1979). Cf. Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (Londres: Routledge e Kegan Paul, 1978). Fritz J. Raddatz, que é típico dos estudiosos modernos de Marx a esse respeito, explica a linguagem clara do ensaio: O contexto, no entanto, mostra que Marx estava usando as palavras 'judeu' e 'judaísmo' em um sentido 'quase não-judeu'." Raddatz, *Karl Marx: A Political Biography*, Richard Barry, trad. (1975; Boston: Little, Brown, 1978), p. 41. A linguagem antissemita não é normalmente tolerada pelos intelectuais no Ocidente, mas Marx era judeu e, mais importante ainda, era comunista, por isso seu antissemitismo é tratado como se fosse outra coisa.

²⁹ Um expositor moderno do marxismo que é igualmente afligido é George Lichtheim, cujo ponderoso *Marxism: An Historical and Critical Study* (1961) é acompanhado por seu *Origins of Socialism* (1969), que foi altamente recomendado por Steven Marcus, "apesar do fato de que ele enterra cerca de metade do que ele tem a dizer em notas de rodapé de comprimento insuportável..." *Marcus, Engels, Manchester, and the Working Class* (Nova York: Random House, 1974), p. 88 n.

no entanto, essa avaliação pode ser válida, porque o marxismo sempre foi um movimento que deve seu sucesso ao seu apelo a intelectuais e acadêmicos movidos pela inveja e com pretensões revolucionárias. Essa explicação do sucesso do marxismo é raramente discutida por marxistas e humanistas acadêmicos. O marxismo não uniu os trabalhadores do mundo, mas certamente uniu dezenas de milhares de acadêmicos burgueses bem alimentados, pelo menos até que a revolução marxista realmente venha e os arraste para o Gulag ou seus equivalentes regionais.

Aura de autoridade de Marx

Essa ênfase acadêmica em Marx sobre Engels é facilitada muito pelo fato de que Marx manteve uma aura de autoridade e autoconfiança (exceto quando ele estava implorando por dinheiro) em relação à sua posição como o principal líder do movimento revolucionário europeu, e historiadores leais aceitaram a autoavaliação de Marx pelo valor de face, ao contrário das casas de penhores que sabiamente descontavam tudo o que Marx levava para eles. Essa visão de Marx como figura-chave é também um testemunho duradouro das maquinações e manobras do próprio Marx nos círculos estreitos e de língua alemã do movimento revolucionário europeu. Ele tomou todo o crédito de Engels, em ambos os sentidos. O padrão nunca mudou: Engels dava; Marx gastava.

Engels era um homem humilde. Em sua carta de 1893 a Franz Mehring, ele insistiu que "você me atribui mais crédito do que eu mereço, mesmo que eu conte em tudo o que eu poderia ter descoberto por mim mesmo – a tempo – mas que Marx com seu *coup d'oeil* (perspicácia) mais rápido e visão mais ampla descobriu muito mais rapidamente".³⁰ Ele viveu à sombra das notas de rodapé de Marx durante toda a sua vida, e seu tradicional temor germânico pelo trabalho acadêmico coloriu sua própria autoavaliação até sua morte. Sua própria admissão de uma falsa frente fabricada de autoconfiança revela muito sobre seu próprio

³⁰ Engels para Mehring, 14 de julho de 1893, em *Karl Marx and Friedrich Engels, Correspondence, 1846-1895*, Dona Torr, ed.

sentimento de inferioridade: "Aqui em Paris eu vim adotar uma maneira muito insolente, pois a petulância está toda no trabalho do dia, e funciona bem com o sexo feminino."³¹ Esta última preocupação esteve sempre no topo da sua lista de prioridades.

Moses Hess: o cofundador esquecido

Ao escrever *A Religião da Revolução de Marx*, conheci os principais escritos desses dois intelectuais fundadores da mais importante religião secular do mundo moderno. Ao ler *De Hegel a Marx*, de Sidney Hook, também me deparei com a existência da figura sombria que converteu Frederick Engels ao comunismo em 1842, Moses Hess (1812-1875).³² Ele era filho de um bem-sucedido empresário judeu. Na adolescência, ele queria se juntar ao pai nos negócios da família, mas seu pai insistiu para que o jovem dedicasse sua vida ao estudo dos livros sagrados do judaísmo tradicional, o Talmude Babilônico, que o jovem Moses odiava. Ele caiu em más companhias, jovens judeus que se rebelavam contra a religião de seus pais. Hess perdeu sua fé no judaísmo³³ cerca de uma década antes da perda da fé de Engels no cristianismo.³⁴ Em 1836, Hess era comunista, como refletido em seu livro publicado anonimamente, *Holy History of Mankind*.³⁵ O segundo livro de Hess, *The European Triarchy* (1841), previu que uma fusão da teoria política socialista revolucionária francesa, da filosofia revolucionária alemã e da revolução social inglesa produziria uma nova sociedade.

Engels leu o segundo livro e foi muito influenciado por ele.³⁶ Ele se encontrou com Hess no final de 1842. Sete meses depois,

³¹ Engels para Marx, 15 de janeiro de 1847; Marx e Engels, *Collected Works*, 38, p. 108.

³² Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (1950; Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), cap. 6.

³³ Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism* (Nova York: New York University Press, 1985), pp. 10-11.

³⁴ Wurmbrand, *Marx and Satan*, cap. 3.

³⁵ Avineri, *Moses Hess*, p. 13.

³⁶ Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, p. 87.

Hess descreveu esse encontro com Engels: "Conversamos sobre questões atuais. Engels, que era revolucionário quando me conheceu, saiu como um comunista apaixonado."³⁷ Engels também conheceu Marx brevemente nessa época, mas os dois não se deram bem.³⁸ Por um lado, Marx ainda não era marxista. Sidney Hook data a primeira aparição de Marx como marxista – um expositor do materialismo histórico – com *A Ideologia Alemã* (1845), um manuscrito inédito em coautoria com Engels.³⁹ Parte desse manuscrito aparece com a caligrafia de Hess.⁴⁰

Marx havia lido ensaios de Engels em 1843, que este submeteu a Marx como editor dos dois jornais radicais de curta duração deste último. Em 1844, Marx também havia se convertido ao comunismo, embora não a versão marxista "científica", que começou a tomar forma apenas em 1845. Foi em 1844 que começou a longa colaboração entre Marx e Engels. Hess tinha sido o catalisador.

Na biografia amplamente lida e notoriamente pró-Marx de Franz Mehring, a influência de Hess é minimizada; Mehring chega a escrever: "Tanto Marx quanto Engels cooperaram com Hess em inúmeras ocasiões durante o período de Bruxelas, e ao mesmo tempo parecia que Hess havia adotado completamente suas ideias".⁴¹ Ele faz parecer que eles eram os professores de Hess, quando na verdade tinha sido o contrário, pelo menos nos estágios iniciais (1842-44). Essa reescrita marxista da história é compreensível, uma vez que Marx e Engels concentraram seu fogo nas ideias de Hess na seção sobre "Socialismo Verdadeiro" no *Manifesto Comunista* (1848), apesar do fato de Hess ter adotado muitas

³⁷ Citado por David McLellan, *Friedrich Engels* (New York: Viking, 1977), p. 21. Esta declaração foi feita no verão seguinte (19 de junho de 1843), citada em Hammen, *Red '48ers*, p. 39.

³⁸ Terrell Carver, *Engels* (Nova York: Hill e Wang, 1981), p. 20.

³⁹ Sidney Hook, *Revolution, Reform, and Social Justice: Studies in the Theory and Practice of Marxism* (1975; Oxford: Basil Blackwell, 1976), p. 58.

⁴⁰ Hook, *From Hegel to Marx*, p. 186.

⁴¹ Mehring, *Karl Marx*, p. 112.

de suas visões sobre economia política.⁴² Esse ataque a um amigo e professor foi típico de Marx e Engels desde o início. Seus primeiros companheiros haviam sido avisados. O biógrafo Fritz Raddatz escreve: "Uma das cenas desse período Köln, vividamente retratada por Heinzen, é ao mesmo tempo reveladora e sinistra. O editor-chefe [do *Rheinische Zeitung*] e seus colegas costumavam sentar-se para tomar vinho à noite, e se a fileira de copos vazios estivesse se tornando visivelmente longa, Marx olhava ao redor das companhias com o olhar raivoso e piscante do aristocrata. Um de seus amigos seria surpreendido por um dedo subitamente apontado para ele, acompanhado das palavras 'Eu vou te destruir'".⁴³ Hess logo seria recompensado integralmente em moeda marxista tradicional por seu elogio extravagante a Marx em 1841.⁴⁴

Hess permaneceu uma figura histórica esquecida. Ele foi ridicularizado por Marx como o "rabino comunista".⁴⁵ Mais tarde, ele se tornaria o fundador espiritual do sionismo. Que um homem serviu como o pai intelectual de ambos os importantes movimentos ideológicos é notável; ainda mais notável é o fato de que seu nome raramente aparece em livros didáticos sobre a história moderna europeia. Isso era igualmente verdade há um século. Quando o fundador do sionismo político Theodore Herzl escreveu

⁴² Hook, *From Hegel to Marx*, p. 186. Para detalhes do ataque de Engels a Hess na reunião de 23 de outubro de 1847 do comitê executivo da Autoridade Distrital da Liga Comunista de Paris, ver Hammen, *Red '48ers*, pp. 163-64.

⁴³ Raddatz, *Karl Marx*, p. 35.

⁴⁴ Hess havia escrito: "Aqui está um fenômeno que me causou uma enorme impressão, embora eu trabalhe no mesmo campo. Em suma, prepare-se para encontrar o maior, talvez o único filósofo genuíno agora vivo que em breve terá os olhos de toda a Alemanha sobre ele, onde quer que ele possa aparecer em público, seja na imprensa ou na tribuna. O Dr. Marx, como é chamado meu ídolo, ainda é um homem bastante jovem (com no máximo 24 anos) e é ele quem dará à religião e à política medievais seu *coup de grace*; ele combina uma sagacidade mordaz com um pensamento filosófico profundamente sério. Imagine Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel combinados em uma pessoa – e digo combinados, não misturados – e aí está o Dr. Marx." Citado por Raddatz, *Karl Marx*, pp. 25-26; também citado por Robert Payne, *Marx* (New York: Simon & Schuster, 1968), p. 82; e por Avineri, *Moses Hess*, pp. 14-15.

⁴⁵ Hammen, *Red'48ers*, p. 39.

O Estado Judeu, ele nunca tinha ouvido falar de Hess. Mostrada uma cópia do livro de Hess de 1862, *Roma e Jerusalém*, mais de trinta anos após sua publicação, ele disse que, se soubesse disso antes, não teria escrito *O Estado Judeu*, já que o livro de Hess havia prefigurado tão completamente sua própria escrita.⁴⁶

Um fato é geralmente desenfocado pelos estudantes do marxismo primitivo: nem Marx, nem Engels, e certamente nem Hess, sofriam de extrema pobreza quando jovens. Os três eram intelectuais burgueses. Todos os três vieram de origens confortáveis, se não ricas. Dos três, apenas Engels tinha algum contato próximo com o proletariado industrial, e ele era filho do empregador do proletariado, trabalhando como executivo da empresa quase toda a sua vida adulta. Ele odiava, mas se recusava a desistir até a meia-idade.⁴⁷

A Renda de Marx: 1844-48

⁴⁶ Avineri, *Moses Hess*, pp. 243-44.

⁴⁷ Eleanor Marx-Aveling, filha de Marx, descreveu a situação: "Durante vinte anos, Engels esteve condenado ao trabalho forçado da vida empresarial... Mas eu estava com Engels quando ele chegou ao fim desse trabalho forçado e vi o que ele deve ter passado por todos esses anos. Nunca esquecerei o triunfo com que exclamou: "Pela última vez!", enquanto calçava suas botas de manhã para ir ao escritório pela última vez. Algumas horas depois, estávamos no portão esperando por ele. Vimo-lo a passar pelo pequeno campo em frente à casa onde morava. Ele balançava sua bengala no ar e cantava, com o rosto radiante. Então colocamos a mesa para uma comemoração, bebemos champanhe e ficamos felizes. Eu era muito jovem para entender tudo isso e quando penso nisso agora as lágrimas vêm aos meus olhos." *Marx e Engels através dos olhos de seus contemporâneos*, p. 163. Que comovente!

Leonor suicidou-se em 1898. (Sua irmã Laura morreu da mesma forma em 1911.) É notável que a propriedade de Eleanor foi avaliada em £ 1.909, que era uma pequena fortuna em 1898. Ela havia herdado o patrimônio de Marx, principalmente os royalties de seus livros. Seu falido marido comunista herdou tudo. Payne, *Marx*, p. 530. Não é um mau golpe para um bigamista que se casou secreta e ilegalmente no ano anterior com outra mulher, uma atriz de 22 anos, a quem ele imediatamente retornou (Ibid., pp. 525, 530-31).

A Revolução se consome. Mas não tão cedo.

Em março de 1843, Marx perdeu o emprego, mas casou-se em junho – não com alguma proletária, mas com Jenny von Westphalen, sua antiga namorada, filha de um alto e respeitado oficial prussiano. Sua longa lua de mel foi passada em uma turnê pela Suíça onde, Jenny relatou mais tarde, eles literalmente distribuíram dinheiro. A mãe de Jenny havia dado ao casal uma pequena herança para a viagem. Marx passou os meses seguintes lendo e escrevendo artigos. (O diário para o qual ele estava escrevendo passou por uma edição, e foi imediatamente confiscado pelas autoridades, para nunca mais ser revivido.) No final do ano, ele e sua nova noiva foram para Paris. Essas estão longe de serem atividades de algum filósofo proletário faminto.⁴⁸

Há um punhado de relatos sobre a situação financeira de Marx durante os anos 1844-48. Todos eles apontam para o mesmo fato: ele vivia no alto luxo. Reuni os dados fragmentários e, às vezes, conflitantes da melhor forma possível. Em março de 1844, enquanto ele vivia em Paris por cerca de quatorze meses, os amigos de Marx na Alemanha haviam coletado 1.000 talers para ele,⁴⁹ o que equivalia a três anos de renda para um tecelão da Silésia que trabalhava de 14 a 16 horas por dia.⁵⁰ Pouco depois, diz Raddatz, chegaram mais 800 talers.⁵¹ A isso se somou o dinheiro que ele ganhou de seu salário anual de 1.800 francos de Vorwärts,⁵² mais os 4.000 francos que recebera do "Círculo de Köln" de liberais que haviam financiado o jornal de curta duração,

⁴⁸ Payne, *Marx*, p. 92.

⁴⁹ Hal Draper, *The Marx-Engels Chronicle: A Day-by-Day Chronology of Marx & Engels' Life & Activity* (Nova York: Schocken, 1985), p. 29. Este é um volume exaustivo e indispensável.

⁵⁰ De acordo com uma estimativa — talvez exagerada — de Wilhelm Wolff em 1844. Menos de um taler por dia era um salário líquido de trabalho para um tecelão na Silésia em 1844. Ver o trecho de seu ensaio de 1844 em Frank Eyck, ed., *The Revolutions of 1848-49* (Nova York: Barnes & Noble, 1972), p. 22. Wolff reclamou que oficiais aposentados do alto escalão do Exército recebiam pensões de 1.000 talers por ano. Wolff foi o benfeitor de Marx que lhe deixou uma pequena fortuna em 1864.

⁵¹ Raddatz, *Karl Marx*, p. 46.

⁵² *Ibidem*, p. 283, 20 n.

o *Rheinische Zeitung*.⁵³ A isso, diz Raddatz, devem ser acrescentados 2.000 francos que Marx recebeu pela venda de conjuntos de provas da *Deutsche-Französische Jahrbücher*.⁵⁴ No entanto, não encontrei nenhuma confirmação desses 2.000 francos adicionais, por isso não os conto. De qualquer forma, sua renda total, como Raddatz observa corretamente, "deveria bastar por vários anos".⁵⁵ Arnold Ruge havia comentado sarcasticamente em uma carta de 1844: "Sua esposa lhe deu para seu aniversário um equipamento de equitação que custava 100 francos e o pobre diabo não pode montar nem tem um cavalo. Tudo o que ele vê ele quer 'ter' – uma carruagem, *smart clothes*, um jardim de flores, móveis novos da Exposição, na verdade a lua."⁵⁶

Marx em Bélgica

Marx foi expulso de Paris no início de 1845. Ele fugiu para a Bélgica. Ele estava implorando por dinheiro em poucos meses. Previsivelmente, durante os três anos seguintes em Bruxelas, ele não ganhou um centavo.⁵⁷ Mas o dinheiro ainda rolou. Em dezembro de 1844, ele recebeu 1.000 francos pela publicação de *A Sagrada Família*.⁵⁸ Engels também lhe deu o adiantamento que recebera em maio por *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*.⁵⁹ Köln enviou-lhe mais 750 francos. Ele também recebeu o pagamento antecipado de 1.500 francos por um livro que nunca chegou a escrever. A editora cometeu um grave erro financeiramente fatal. Depois de assinar um contrato inicial com Marx que prometia um pagamento de 1.500 francos após a conclusão do

⁵³ Ibidem, p. 61.

⁵⁴ Pela minha vida, não consigo imaginar ninguém pagando tanto por cópias de prova de uma revista que sobreviveu a apenas uma edição.

⁵⁵ Ibidem, p. 58.

⁵⁶ Citado em ibidem, p. 47.

⁵⁷ Ibidem, p. 61.

⁵⁸ Draper, *Chronicle*, p. 16.

⁵⁹ Raddatz, *Karl Marx*, p. 61. Posso estar contando duas vezes aqui: Raddatz e Draper não mencionam os dados um do outro sobre a renda do livro de Marx. Talvez estejam se referindo ao mesmo pagamento.

manuscrito, e outros 1.500 no momento da publicação,⁶⁰ ela ce-
deu por algum motivo e enviou a Marx os 1.500 iniciais alguns
meses depois. Ela passaria os anos seguintes exigindo o manus-
crito ou a devolução de seu dinheiro, tudo sem sucesso. (Como
um editor que também foi sugado em várias ocasiões pelos apelos
e promessas de autores inicialmente entusiasmados, corajosa-
mente autoconfiantes, perpetuamente endividados e "ideologica-
mente puros", posso simpatizar com ela. A maneira mais segura
de enterrar qualquer projeto de publicação de livros é pagar ante-
cipadamente ao possível autor.) Ele também pegou emprestado
150 francos de seu cunhado em novembro de 1847.⁶¹ Não há re-
gisto de qualquer reembolso. Em uma carta de 1847 a Engels,
Marx traz à tona aquilo que foi o tema dos temas ao longo da vida
em sua correspondência com Engels: "dinheiro".⁶²

Sabemos que Marx recebeu 6.000 francos da propriedade
de seu pai em março de 1848. Seu pai havia morrido em 1838;
Marx não conseguiu convencer sua mãe e seu tio Lion Philips a
dar-lhe o dinheiro até 1848.⁶³ Robert Payne afirma, sem oferecer
qualquer prova comprobatória, que Marx gastou imediatamente
5.000 para financiar a compra de armas para os trabalhadores
belgas.⁶⁴ Não encontrei nenhuma evidência disso, nem nenhuma
das biografias padrão de Marx se refere a tal coisa. Se ele fez isso,
foi o ato menos parecido com Marx de toda a sua carreira. O que
sabemos é que ele foi expulso da Bélgica algumas semanas depois,
após a publicação do *Manifesto Comunista*, e nessa altura aparen-
tamente não tinha dinheiro. Talvez nunca saibamos ao certo o que
aconteceu com essa herança de seu pai.

Se somarmos sua renda, de 1844 ao início de 1848, chega
a mais de 15.000 francos, mais os 1.800 talers, mais o dinheiro

⁶⁰ "Contrato", fevereiro de 1º de 1845, em Marx e Engels, *Collected Works*, 4, p. 675.

⁶¹ Draper, *Chronicle*, p. 28.

⁶² Marx a Engels, 15 de maio de 1847, *Collected Works*, 38, p. 116.

⁶³ Hammen, *Red'48ers*, p. 190.

⁶⁴ Payne, *Marx*, p. 176.

que Engels recebeu pela *Situação da Classe Trabalhadora*. Nada mal para um Ph.D geralmente desempregado!

Estilo de vida

Surge a pergunta óbvia: quanto dinheiro havia em poder aquisitivo? Muito. Os dados estatísticos deste período não são altamente confiáveis, mas podemos fazer estimativas utilizáveis. Uma pesquisa feita em fevereiro de 1848, quando a revolução estava eclodindo, indicou que o salário médio de um trabalhador parisiense era de pouco menos de quatro francos por dia,⁶⁵ ou cerca de 1.250 francos por ano, se ele trabalhasse continuamente, seis dias por semana, 52 semanas por ano. Assim, durante sua breve estadia de menos de um ano em Paris, Marx arrecadou cerca de 6.800 francos, mais 1.800 talers, ou cerca de seis vezes o salário médio do trabalhador parisiense (mesmo que não contemos os 2.000 francos pela suposta venda de conjuntos de prova), e ele não foi obrigado a trabalhar 52 semanas para ganhá-lo.

Quanto custou morar em Paris? Uma pesquisa em 1845 indicou que as despesas mínimas para uma família sem filhos em Paris estavam na faixa de 750 francos por ano.⁶⁶ Marx teve apenas um filho em 1844, então mesmo que as despesas fossem o dobro, ele poderia ter sobrevivido. Sua renda naquele ano era dez ou onze vezes o gasto mínimo da família parisiense. (Não me debrucei sobre a questão do custo de vida em Bruxelas. É improvável que tenha sido drasticamente diferente. Havia um padrão-ouro internacional na época, a livre mobilidade da população e a crescente concorrência empresarial. Todos esses fatores tenderiam a equalizar o custo de vida das grandes cidades.)

Considere esses índices em termos da renda atual nos Estados Unidos. Primeiro, lembre-se que não havia imposto de renda em 1844. Os impostos eram bastante baixos, muito abaixo de dois

⁶⁵ Donald Cope McKay, *The National Workshops: A Study in the French Revolution of 1848* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933), p. xv.

⁶⁶ *Ibidem*, p. xvi.

dígitos. Se a família de três pessoas de hoje atingiu o nível de pobreza em cerca de US\$ 8.500 por ano em 1985,⁶⁷ e se assumirmos que a família pobre média gasta tudo o que arrecada, então a família Marx estava gastando o equivalente a US\$ 85.000 após impostos de 1985, ou pelo menos US\$ 125.000 de renda antes dos impostos. Isso o colocaria pelo menos entre os 2% mais ricos dos EUA. Esse número de pobreza não inclui vale-alimentação, educação gratuita, serviços de saúde ou outros benefícios de bem-estar social modernos. Se estes forem adicionados à renda básica de US\$ 8.500, então a linha de pobreza para as famílias americanas em 1985 era consideravelmente acima de US\$ 10.000 por ano, o que significa que Marx estava recebendo o equivalente a mais de US\$ 100.000 por ano após os impostos.

Outra maneira de olhar para os números é assumir que a família negra média nos Estados Unidos está no extremo inferior do nível de renda. O nível médio de renda após impostos das famílias negras em 1985 era de US\$ 16.000.⁶⁸ Com seis vezes a média da família operária parisiense, depois dos impostos, a família Marx estava bem. Seis vezes a média das famílias negras dos EUA após os impostos teria colocado a renda da família Marx em 1985 em US\$ 96 mil. O casal médio com dois filhos arrecadou US\$ 28 mil após os impostos. Se você calcular seis vezes essa renda, a família Marx arrecadou US\$ 168 mil.

Marx, em suma, não era um proletário faminto. Para os padrões de qualquer um, em 1844, ele era um homem rico.

Até onde sei, pareço ser o primeiro pesquisador a pesquisar até mesmo esses dados mínimos sobre os níveis salariais e o custo de vida em Paris durante a década de 1840, a fim de comparar a renda de Marx com a média dos trabalhadores. Eu certamente não sou a única pessoa brilhante o suficiente para fazer isso. O que sofremos é uma combinação de preguiça por parte dos

⁶⁷ *Statistical Abstract of the United States*, 1988 (Washington, D.C.: Departamento de Comércio, 1988), p. 406.

⁶⁸ *Ibidem*, quadro 695.

estudiosos da vida de Marx, mais um elemento de silêncio digno: discutir tais assuntos levaria à derrubada do mito da pobreza de Marx. Lança sérias dúvidas sobre a auto postura de Marx ao longo da vida como a figura de Prometeu do proletariado europeu. Somente se alguém finalmente apresentar evidências de que ele realmente doou 5.000 francos aos trabalhadores belgas no início de 1848 é que devemos encontrar reservas de compaixão no pobre Karl (a menos, é claro, que o dinheiro fosse dado para financiar a compra de armas para que eles, em vez de Marx, pudessem ser mortos invadindo as barricadas).

Seus anos de sérias dificuldades financeiras começaram em 1848, mas nessa época sua filosofia do materialismo dialético e do comunismo econômico já havia se cristalizado em sua mente. Em suma, sua filosofia de vida havia sido desenvolvida em seus anos de notável prosperidade. Ele se tornou a autodesignada "voz dos proletários" antes de sofrer as dificuldades financeiras auto infligidas pelo proletariado. Ao contrário dos proletários, ele nunca teve um emprego fixo depois de 1844, e esse emprego em Paris durou menos de um ano.

Marx retornou a Colônia em 1848, e em junho começou a publicar outro jornal, o *Neue Rheinische Zeitung*. Em fevereiro seguinte, foi levado a julgamento e, posteriormente, absolvido da acusação de subversão. Em maio, ele publicou a inflamatória "edição vermelha" – literalmente impressa em tinta vermelha – já que estava prestes a ser expulso de qualquer maneira. Partiu para a França, mas foi expulso três meses depois (agosto de 1849). De lá, viajou para Londres, que, junto com a Suíça, foi o lar da maioria dos radicais do século XIX após as revoluções de 1848-1850. Ele passaria a maior parte de sua vida restante em Londres, a cidade dos exilados.

Pobreza autoimposta, 1848–1863

Foi no período de quinze anos, de 1848 a 1863, que Marx ganhou sua reputação de pobreza, uma reputação que ganhou por sua falta de vontade de sair e ganhar a vida. Ele perdeu três

de seus filhos, viveu em uma miséria indescritível e sobreviveu com as esmolas de Engels e qualquer renda que pudesse ganhar com os artigos que escreveu (ou que Engels escreveu sob o nome de Marx) para o *New York Daily Tribune* de Horace Greeley.

Em 1861, as coisas ficaram desesperadas para Marx. A Guerra Civil nos Estados Unidos havia começado a causar estragos no mercado de algodão inglês, pois o Sul colocou um embargo às suas exportações de algodão para a Inglaterra na esperança (que se mostrou ilusória) de que tal ato forçaria os industriais e trabalhadores ingleses a pressionar o governo inglês para o reconhecimento oficial da independência do Sul. O dinheiro que Engels possuía vinha de seu emprego nos moinhos de seu pai, e Engels era empregado na filial de Manchester das propriedades industriais de seu pai. Sua renda caiu como resultado das condições deprimidas, e ele foi, por três anos, incapaz de ajudar muito Marx. Simultaneamente, o *Tribune* cancelou a coluna de Marx sobre assuntos europeus para dar mais espaço às notícias sobre a guerra. Assim, as duas principais fontes de apoio financeiro de Marx foram cortadas. Ele endividou-se profundamente.

As coisas ficaram tão ruins nesses anos que Karl Marx foi levado ao ponto de ruptura final: ele realmente teve que sair e procurar um emprego! Ele se candidatou a um cargo em um escritório ferroviário local. Sua explicação para seu correspondente hanoveriano, Dr. Kugelmann, foi direta: "Não recebi o posto por causa de minha má caligrafia".⁶⁹ Qualquer um que já tenha visto a caligrafia de Marx pode simpatizar tanto com os funcionários da ferrovia quanto com o Dr. Kugelmann.⁷⁰ Ele nunca mais procurou emprego.

Não há como negar que a família Marx viveu em extrema pobreza nesses anos. Mas os livros didáticos raramente

⁶⁹ Marx a Kugelmann, 28 de dezembro de 1862, em *Letters To Kugelmann* (Nova York: International Publishers, 1934), p. 24. Marx e Engels, *Collected Works*, 41, p. 436.

⁷⁰ Amostras podem ser encontradas em Mehring, *Karl Marx*, p. 283, e Payne, Marx, pp. 35, 153, 405.

mencionam que a causa dessa pobreza autoimposta foi que Marx nunca se preocupou em procurar e conseguir um emprego. "Nada de humano me é estranho", escreveu certa vez, citando o dramaturgo Terence, da República Romana, proclamando assim seu compromisso pessoal com o humanismo radical. Nada de humano era estranho a Marx, tenta-se acrescentar, exceto o emprego estável. Em 1864, ele havia desperdiçado uma fortuna. O dinheiro havia sido adiantado (dado) a ele por Engels, mais o que ele herdou da propriedade de sua mãe, além de uma enorme herança de Wilhelm Wolff. Em 1865, novamente quebrado, foi-lhe oferecida a oportunidade de escrever uma coluna a cada mês sobre os movimentos do mercado monetário. Ele se recusou a aceitar o trabalho, nunca se preocupando em oferecer uma explicação.⁷¹

Karl e Jenny Marx simplesmente não eram capazes de lidar com o dinheiro com qualquer grau de sucesso. Três coisas serviram para aliviar suas dificuldades econômicas neste período sombrio de suas vidas. Primeiro foi Helene (Lenchen) Demuth, a governanta de Marx. Ela havia crescido como criada na casa de von Westphalen, e a mãe de Jenny a enviou para ficar com os Marx em 1846. Ela permaneceu com a família até a morte de Karl Marx em 1883. Como Payne, a biografia de Marx, demonstra, ela era a guardiã da bolsa da família, e a mantinha o mais solvente possível. Ela também deu a Marx um filho ilegítimo em 1851 – um filho que Marx nunca esteve disposto a reconhecer por medo de constrangimento nos círculos revolucionários de Londres – outro fato até então ignorado que o livro de Payne trouxe à luz.

As heranças

Um segundo fator foi o adiantamento de sua herança de sua mãe (que ainda não havia morrido) que ele recebeu no início de 1861.

⁷¹ Mehring, *Karl Marx*, pp. 342-43. Isso ocorreu em 1865, ano seguinte à enorme herança de Marx.

A mãe de Karl pagou suas antigas dívidas e, através do executor de sua propriedade, seu cunhado industrial imensamente bem-sucedido Lion Philips.⁷² Marx recebeu 160 libras, parte das quais gastou em uma turnê europeia turbulenta.⁷³

Finalmente, em 1863, Engels conseguiu juntar 125 libras, e possivelmente mais – o registro não é claro – para o alívio de Marx.⁷⁴ Foi nessa ocasião que Engels criticou Marx abertamente, a única vez que o fez. Em janeiro, a "esposa" de Engels morreu, e ele escreveu a Marx em desespero. Marx respondeu com duas breves frases de arrependimento e, em seguida, lançou-se em uma descrição de seus próprios problemas financeiros. Engels ficou furioso, disse isso a Marx, e Marx pediu desculpas – possivelmente a única vez em sua vida adulta que ele pediu desculpas a alguém fora de sua família imediata. Então, Engels enviou-lhe o dinheiro, e os dois sócios se reconciliaram.

No final de 1863, a mãe de Marx morreu. Sua parte da herança, menos o adiantamento, chegou a algo menos de £ 100.⁷⁵ Ele coletou isso no início de 1864. Foi o suficiente, como diz uma biografia, para mitigar "pelo menos o pior da aflição de Marx".⁷⁶ Então veio o dilúvio. Um obscuro seguidor alemão, Wilhelm Wolff, um dos dezoito conspiradores originais da Liga dos Justos de 1846, morreu e deixou a Marx a impressionante quantia (para os padrões de 1864) de £ 824.⁷⁷ Marx mais tarde dedicou *Das Kapital* a Wolff.⁷⁸ Em setembro, Engels tornou-se sócio integral da firma

⁷² Lion Philips, tio de Marx por casamento, tornou-se o fundador de uma das empresas mais poderosas da Europa, a Philips Electrical Company, da qual a norte-americana Philips Company (Norelco) é subsidiária. Ver Payne, *Marx*, p. 330.

⁷³ *Ibidem*, p. 330.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 339-40. A biografia de Nicolaievsky relata que Engels realmente pagou a Marx £ 350 em 1863, embora eu esteja inclinado a duvidar desse valor. Nicolaievsky e Maenchen-Helfen, *Karl Marx: Man and Fighter* (Londres: Methuen, 1936), p. 253.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 346.

⁷⁶ Nicolaievsky e Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, p. 253.

⁷⁷ Payne, *Marx*, p. 354.

⁷⁸ Berlim, *Karl Marx*, pp. 247-48.

de seu pai, e pode ter ficado menos ressentido do que de costume quando Marx exigiu um adicional de £ 40, que ele insistiu que lhe era devido por Engels (que era o executor do patrimônio de Wolff).⁷⁹ Assim, em um ano, Marx recebeu quase 1000 libras.

Quando comecei a olhar para as finanças de Marx (antes da publicação da biografia reveladora de Payne), comecei a me perguntar quanto esse dinheiro representava em termos de poder aquisitivo. Nenhuma biografia anterior à de Payne fez essa pergunta fundamental. O professor Bowley estimou que, em 1860, a renda de um trabalhador agrícola nos 10% inferiores da população britânica era algo como £ 30 anuais. Uma renda média para um trabalhador teria sido de cerca de £ 45 por ano. Para aqueles nos 10% superiores da população, um número de £70 teria sido típico.⁸⁰ A renda da família Marx em 1863 os colocaria entre os top 5% da população britânica! Essa foi a quantia enviada por Engels para mitigar "pelo menos o pior da aflição de Marx". Sua renda durante o ano seguinte, 1864, teria sido equivalente aos salários pagos a mais de vinte proletários britânicos "médios".

O que vem fácil vai fácil

Por incrível que pareça, em maio de 1865 a família Marx estava novamente sem dinheiro. Em 31 de julho daquele ano, ele escreveu para Engels pedindo mais dinheiro, alegando que ele estava em débito com uma casa de penhores há dois meses.⁸¹ O Dr. Kugelmann recebeu uma carta em outubro que continha estas palavras: "Minha situação econômica tornou-se tão ruim como resultado de minha longa doença e das muitas despesas que ela implicou, que me deparo com uma crise financeira no *futuro imediato*, algo que, além dos efeitos diretos sobre mim e minha

⁷⁹ Payne, *Marx*, p. 354.

⁸⁰ A. L. Bowley, *Wages and Income in the United Kingdom Since 1860* (Cambridge University Press, 1937), p. 46.

⁸¹ Mehring, *Karl Marx*, p. 341.

família, também seria desastroso para mim politicamente, particularmente aqui em Londres, onde é preciso 'manter as aparências'."⁸²

Parece que ou a sociedade radical de Londres havia sido infectada com um caso grave de "afetações burguesas", ou então o Dr. Marx estava agora associando àqueles de altíssima posição de classe. Marx passou então a perguntar a Kugelmann se ele conhecia alguém que lhe emprestasse dinheiro a uma taxa de 5 a 6% de juros, já que, como ele anunciou, "agora estou pagando 20 a 30% de juros pelas pequenas quantias que pego emprestado, mas mesmo assim não posso adiar o pagamento a meus credores por muito mais tempo..."⁸³ Marx, o economista da classe proletária, estava longe de ser o que poderíamos chamar de um bom administrador financeiro.

Para onde foi o dinheiro? A biografia de Payne fornece uma pista fundamental. Em uma carta para seu tio Lion Philips, Marx anunciou (junho de 1864) que ele tinha ganhado £ 400 na bolsa de valores. Em 4 de julho, ele escreveu a Engels pedindo o acerto final da herança de Wolff: "Se eu tivesse tido o dinheiro durante os últimos dez dias, teria sido capaz de fazer um bom negócio na bolsa de valores. Chegou a hora em que minha sagacidade e muito pouco dinheiro podem realmente fazer uma fortuna em Londres."⁸⁴ Infelizmente, Marx esqueceu que, quando algumas pessoas estão fazendo fortunas na bolsa de valores, outras frequentemente estão sendo arruinadas. Não podemos ter certeza, mas os instintos de jogo de Marx podem ter sido a causa, pelo menos em parte, de sua queda financeira.

Bairros não-proletários

⁸² Marx a Kugelmann, 13 de outubro de 1866, em *Cartas a Kugelmann*, p. 42.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Payne, Marx, p. 354. Marx e Engels, *Collected Works*, 41, p. 546.

As despesas, como todos sabemos, tendem a aumentar à medida que a renda aumenta. Com a pequena herança de sua mãe em mãos, Marx havia mudado sua família para uma nova casa em março de 1864, pouco antes da notícia da herança de Wolff chegar. Isso representou um salto para a classe média alta. A descrição de Payne da casa de Marx (e a fotografia dela em seu livro) é reveladora: "Ninguém chegando à nova casa na Maitland Park Road a confundiria com a habitação de um trabalhador. Era espaçosa e bonita, com cornijas sobre as janelas e elegantes colunas coríntias na cabeceira dos degraus, com um pequeno jardim na frente e um maior atrás. Como quase todas as casas colunadas em Londres, esta casa dava uma impressão de afluência moderada. Um médico, um magistrado local ou um empresário que trabalhasse na cidade não estariam fora de lugar nela."⁸⁵

Karl Marx permaneceu nesta casa até 1875, quando se mudou para uma que estava aparentemente perto de ser idêntica à casa da rua Maitland Park (esta residência final foi destruída durante a Segunda Guerra Mundial). Jenny, sua esposa, deu um baile chique em outubro de 1864, outro dreno para as finanças de Marx, e ela deu outros com o passar dos anos.⁸⁶ Sem dúvida, eles serviram à família Marx como lembranças de sua juventude abastada. Suas preferências habitacionais certamente confirmam a observação de Logan Pearsal Smith: "Todos os reformadores, por mais rígida que seja sua consciência social, vivem em casas tão grandes quanto podem pagar".⁸⁷

A pensão de Engels

Quando Engels decidiu vender sua participação na empresa da família em 1869, ele escreveu a Marx e perguntou-lhe quanto dinheiro seria necessário para quitar todas as suas dívidas. Marx respondeu por correio de retorno que estava com 210

⁸⁵ Ibidem, p. 377.

⁸⁶ Ibidem, p. 355.

⁸⁷ *The Portable Curmudgeon*, Jon Winokur, ed. (Nova York: New American Library, 1987), p. 232.

libras em atraso, "das quais cerca de 75 são para penhor e juros".⁸⁸ Em julho de 1869, Engels acertou suas contas com a firma, e foi capaz de pagar as dívidas de Marx, enquanto o colocava em uma pensão anual de £ 350. No entanto, Marx afirmava que mesmo essa grande soma não era suficiente para que ele vivesse confortavelmente. Um ano antes, em uma carta a Kugelmann, ele havia escrito esta mensagem surpreendente: "Você pode ter certeza de que muitas vezes discuti sair de Londres para Genebra, não apenas comigo e minha família, mas com Engels. Aqui eu tenho que gastar de £ 400 a £ 500 por ano; em Genebra eu poderia viver com £ 200."⁸⁹

A renda de Marx, usando as estimativas do professor Bowley, era cerca de cinco vezes maior do que os 10% mais altos das classes trabalhadoras britânicas. Usando os números de 1867 apresentados naquele ano por R. Dudley Baxter à Sociedade de Estatística de Londres, descobrimos que a renda de Marx colocou sua família entre as 120.000 maiores famílias na Inglaterra e no País de Gales. Cerca de 5,1 milhões de famílias viviam abaixo da "linha da pobreza" de Marx. Depois de 1869, a pensão anual regular de Marx colocou-o entre os 2% superiores da população britânica em termos de renda.

Marx, em suma, sentia-se incapaz de viver confortavelmente com uma renda maior do que a desfrutada por 98% de seus compatriotas – em uma nação que, per capita, era a mais rica do mundo.⁹⁰ Incrivelmente, uma biografia diz assim: "Mas suas ansiedades só realmente terminaram em 1869, quando Engels vendeu sua parte no engenho de algodão e foi capaz de dar a Marx

⁸⁸ Citado por Otto Rühle, *Karl Marx: His Life and Work* (Nova York: New Home Library, 1942), p. 360.

⁸⁹ Marx a Kugelmann, 17 de março de 1868, em *Cartas a Kugelmann*, p. 65.

⁹⁰ Os números de Baxter aparecem na *Economic History Review* 21 (abril de 1968): 21.

uma mesada anual definitiva, embora moderada".⁹¹ É assim que a história é reescrita.

A lenda continua viva

Podemos agora colocar o mito da pobreza de Marx em sua devida perspectiva. Ele foi pobre durante apenas quinze anos de sua carreira de sessenta e cinco anos, em grande parte devido à sua falta de vontade de usar seu doutorado e tentar arrumar um emprego. Suas opiniões econômicas haviam sido formadas, pelo menos em seu essencial, antes que essa pobreza se instalasse, e o ápice final de seu sistema, *Das Kapital*, publicado em 1867, foi completado nos anos de alta renda. Sua própria vida parece ser um testemunho contra a validade de sua doutrina do determinismo econômico. O filósofo-economista da revolução de classes – o "Doutor Vermelho do Soho" que passou apenas seis anos naquele bairro degradado – foi um dos cidadãos mais ricos da Inglaterra durante as duas últimas décadas de sua vida. Mas não conseguia se sustentar.⁹²

Em um aspecto, pelo menos, as coisas não mudaram muito desde meados do século XIX. Você ainda pode encontrar muito mais autoproclamados marxistas no campus universitário burguês do que você pode encontrar nas oficinas "proletárias" de Detroit ou Chicago. Os intelectuais burgueses bem alimentados têm muito mais afinidade com as ideias de Marx e Engels do que o proletariado industrial de hoje. As ideias de Marx nasceram na universidade e em seu subsolo intelectual, alimentadas durante

⁹¹ Nicolaievsky e Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, p. 254.

⁹² Em sua morte, o patrimônio de Marx foi avaliado em cerca de £ 250, consistindo principalmente de seus livros e móveis. Payne, *Marx*, p. 500. O comentário de Payne é muito preciso: "Apesar da generosidade de Engels, ele estava continuamente endividado. Embora passasse a maior parte de suas horas acordado pensando em dinheiro, ele tinha muito pouca compreensão do risco associado ao empréstimo. Ele assinava letras de câmbio a juros altos e se perguntava como ele havia chegado a tal situação quando as contas venciam. Ele era imprudente e estranhamente infantil em questões financeiras. Não tinha dom para ganhar dinheiro e nem para gastá-lo" (p. 342).

anos de retirada voluntária da produção econômica, e floresceram em anos decadentes de luxo, longe do ambiente do proletariado deslocado.

A "tragédia" da vida "pobre" de Marx consistia apenas no fato de que, se ele tivesse vivido em meados do século XX, poderia ter evitado aqueles quinze anos de problemas autoimpostos. Há hoje muitas fundações isentas de impostos que fazem questão de apoiar tais conspiradores revolucionários no alto estilo que ele experimentou durante a maior parte de sua vida.

Karl Marx estabeleceu o padrão, tanto intelectual quanto financeiramente, para a atual geração de intelectuais burgueses bem alimentados, bem subsidiados. Um economista que não podia economizar, um organizador revolucionário cujas organizações invariavelmente desmoronavam, um profeta secular cujas profecias não se concretizavam, um autoproclamado homem autônomo que passou a vida dependendo de Engels e em débito com casas de penhores, o autoproclamado porta-voz da classe operária que nunca fez uma hora de trabalho manual em sua vida, o inventor de uma teoria de inevitáveis revoluções industriais que de fato só ocorreram em sociedades rurais atrasadas, o homem que previu o definhamento do Estado cujas ideias reavivou a antiga busca pelo império mundial, a vida de Karl Marx serve como testemunho do fracasso das más ideias. As únicas pessoas que ainda levam suas ideias a sério são intelectuais burgueses, pastores heréticos de classe média e buscadores de poder que querem se tornar tiranos por toda a vida – o tipo de pessoas que Marx desprezava, ou seja, pessoas muito parecidas com ele.

Sobre a vida burguesa durante toda a vida, passou os dias criticando a própria estrutura econômica que lhe permitia seu tempo livre: o capitalismo. Ele atacou o "liberalismo burguês", mas foi esse sistema de atitudes liberais e de mente ampla que produziu uma atmosfera de liberdade intelectual, sem a qual ele teria sido preso e seus livros queimados como lição para os outros. Se a Londres burguesa não lhe tivesse dado um lugar para se esconder e trabalhar – análogo às cidades de refúgio do Antigo

Testamento (Números 35:6-32) – nunca teríamos ouvido falar desse filósofo materialista de terceira categoria e economista clássico de quarta categoria. Em suma, Marx fez o possível para minar os próprios fundamentos de sua própria existência. Em 1998, naquelas nações que eram oficialmente marxistas, as ideias anticomunistas se tornaram a moeda do reino. Nada resta do marxismo a não ser sua busca pelo poder. Parafraseando o intelectual burguês Lincoln Steffans, os comunistas viram o futuro de perto, e ele não funciona.

Criticismo criticamente crítico

Fritz Raddatz observa corretamente que a tese de doutorado de Marx sobre Epicuro e Demócrito foi uma obra crítica. "Ainda nessa primeira obra, Marx se mostrou um 'anti' escritor, um autor que definiu sua própria posição como resultado de polêmicas e críticas. Suas produções mais importantes têm como título ou subtítulo a palavra 'Crítica'; seus escritos polêmicos menos importantes são tentativas de escolher uma briga ou contra-atacar."⁹³ Alvin Gouldner faz observação semelhante.⁹⁴ Veja os títulos e subtítulos de seus ensaios e livros: "Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel" (1843), *A Sagrada Família* ou *Crítica da Crítica* (1844), *Uma Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), *O Capital: Uma Crítica da Economia Política* (1867); *Crítica do Programa de Gotha* (1875). Como foi o caso em tantos outros aspectos da origem do marxismo, Engels foi o criador da tradição. Ele iniciou essa mania de "crítica" com seus primeiros títulos, *Schelling and Revelation: Critique of the Latest Attempt of Reaction Against the Free Philosophy* (1841),⁹⁵ e "Sobre a Crítica das Leis de Imprensa Prussianas" (1842).⁹⁶

O que Marx foi, do início ao fim, foi um crítico intransigente dos outros. Ele criticava tudo e todos, exceto a si mesmo,

⁹³ Raddatz, *Karl Marx*, p. 28.

⁹⁴ Gouldner, *The two Marxisms*, p. 11

⁹⁵ Marx e Engels, *Collected Works*, 1, pp. 192-240.

⁹⁶ *Ibidem*, 1, pp. 304-11.

especialmente aquelas pessoas que haviam feito amizade com ele anteriormente. Apenas Engels escapou de sua ira, porque Engels sempre lhe ofereceu reverência pública, e porque ele subsidiou Marx generosamente, década após década. (Em sua única disputa conhecida, Marx recuou – aparentemente a única vez que recuou em qualquer disputa.⁹⁷) Karl Marx foi o principal *hater* e mais incessante chorão da história da civilização ocidental. Ele era um pirralho mimado que estudou demais e que nunca cresceu; ele só ficou mais estridente à medida que crescia. Seu ódio e lamúria ao longo da vida levaram à morte (até agora) de talvez cem milhões de pessoas, dependendo de quantas pessoas pereceram sob a tirania de Mao. Provavelmente nunca saberemos.

Os chorões, se receberem poder, tornam-se prontamente tiranos. Marx era visto por seus contemporâneos como um tirano em potencial. Giuseppe Mazzini (1805-72), o revolucionário italiano e rival de Marx na Associação Internacional dos Trabalhadores em meados da década de 1860,⁹⁸ certa vez descreveu Marx como "um espírito destrutivo cujo coração estava cheio de ódio em vez de amor à humanidade (...) extraordinariamente manhoso, deslocado e taciturno. Marx é muito cioso de sua autoridade como líder do Partido; contra seus rivais e adversários políticos é vingativo e implacável; ele não descansa até tê-los vencido; sua característica primordial é a ambição ilimitada e a sede de poder. Apesar do igualitarismo comunista que prega, ele é o governante absoluto de seu partido; é certo que ele faz tudo sozinho, mas

⁹⁷ Ocorreu quando a amante de Engels, Mary Burns, morreu em janeiro de 1863. Engels escreveu a Marx, contando de sua perda em 7 de janeiro. No dia seguinte – a carta foi de Manchester para Londres em um dia! – Marx escreveu duas frases de condolências e depois implorou por mais dinheiro em dois longos parágrafos. Em 13 de janeiro, Engels respondeu, indicando que estava descontente com a "reação gelada" de Marx. Em 24 de janeiro, Marx enviou uma carta pedindo desculpas por seu comportamento. Karl Marx e Friedrich Engels, *Selected Letters: The Personal Correspondence, 1844-1877*, Fritz J. Raddatz, ed. (Boston: Little, Brown, 1980), pp. 104-6.

⁹⁸ "Registro do discurso de Marx sobre a atitude de Mazzini em relação à Associação Internacional dos Trabalhadores" (1866), em Marx e Engels, *Collected Works*, 20, p. 401.

também é o único a dar ordens e não tolera oposição."⁹⁹ Essa é a essência do marxismo, apesar das afirmações de Marx em contrário: um sistema de controle burocrático que tenta superar a falta de onisciência e onipresença do líder por meio do poder centralizado de cima para baixo. Tem sido a característica de Lênin, Stalin, Mao e ditadores comunistas subsequentes. É inerente ao sistema comunista.

O aviso de Bakunin

Michael Bakunin, o anarquista revolucionário e rival de Marx em sua batalha pelo controle da Associação Internacional dos Trabalhadores¹⁰⁰ profetizou com precisão em 1869 qual seria o legado da teoria do comunismo de Marx: o estatismo.

“O raciocínio de Marx termina em absoluta contradição. Levando em conta apenas a questão econômica, ele insiste que apenas os países mais avançados, aqueles em que a produção capitalista alcançou maior desenvolvimento, são os mais capazes de fazer revolução social. Esses países civilizados, com exclusão de todos os outros, são os únicos destinados a iniciar e realizar essa revolução. Essa revolução expropriará, seja por meios pacíficos, graduais ou violentos, os atuais proprietários e capitalistas. Para se apropriar de toda a propriedade fundiária e do capital, e para realizar seus extensos programas econômicos e políticos, o Estado revolucionário terá que ser muito poderoso e altamente centralizado. O Estado administrará e dirigirá o cultivo da terra, por meio de seus oficiais assalariados, comandando exércitos de trabalhadores rurais organizados e disciplinados para esse fim. Ao mesmo tempo, sobre as ruínas dos bancos existentes,

⁹⁹ Citado por Raddatz, *Karl Marx*, p. 66.

¹⁰⁰ Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (Londres: Routledge e Kegan Paul, 1980), pp. 249-340.

estabelecerá um único banco estatal que financiará todo o trabalho e o comércio nacional.

É facilmente evidente como um plano de organização aparentemente tão simples pode excitar a imaginação dos trabalhadores, que estão tão ávidos por justiça quanto por liberdade, e que tola mente imaginam que um pode existir sem o outro, como se, para conquistar e consolidar a justiça e a igualdade, alguém pudesse depender do esforço dos outros, particularmente sobre os governos, independentemente de como possam ser eleitos ou controlados, para falar e agir pelo povo! Para o proletariado, isso não passará, na realidade, de um quartel: um regime, onde operários arregimentados dormirão, acordarão, trabalharão e viverão ao ritmo de um tambor; onde os astutos e instruídos receberão privilégios governamentais; e onde os mercenários, atraídos pela imensidão das especulações internacionais do banco estatal, encontrarão um vasto campo para negócios lucrativos e dissimulados.”¹⁰¹

Pouca autocrítica

Quão crítico é "crítico"? Ao testar a verdade ou a falsidade de qualquer visão de mundo e vida, precisamos nos perguntar: "Será que o teórico que está propondo essa explicação abrangente de causa e efeito realmente a aplica à sua própria vida e obra?" Quase nenhum teórico social moderno está disposto a fazer isso. Allan Bloom comentou sobre esse problema cuidadosamente ignorado: "É mérito de Nietzsche que ele estava ciente de que filosofar é radicalmente problemático na dispensação cultural, historicista. Ele reconheceu os terríveis riscos intelectuais e morais envolvidos. No centro de cada pensamento dele estava a pergunta "Como é possível fazer o que estou fazendo?" ele tentou aplicar ao seu próprio pensamento os ensinamentos do relativismo cultural.

¹⁰¹ *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, Sam Dolgoff, ed. (Nova York: Knopf, 1972), pp. 283-84.

Isso praticamente ninguém mais faz. Por exemplo, Freud diz que os homens são motivados pelo desejo de sexo e poder, mas ele não aplicou esses motivos para explicar sua própria ciência ou sua própria atividade científica. Mas se ele pode ser um verdadeiro cientista, isto é, motivado pelo amor à verdade, os outros homens também podem, e sua descrição de seus motivos é, portanto, mortalmente falha. Ou se ele é motivado por sexo ou poder, ele não é um cientista, e sua ciência é apenas um meio entre muitos possíveis para atingir esses fins. Essa contradição perpassa as ciências naturais e sociais. Eles fornecem uma explicação de coisas que não podem explicar a conduta de seus praticantes. O economista altamente ético que fala apenas em ganho, o cientista político de espírito público que vê apenas o interesse do grupo, o físico que assina petições a favor da liberdade reconhecendo apenas a falta de liberdade – lei matemática que rege a matéria movida – no universo são sintomáticos da dificuldade de fornecer uma autoexplicação para a ciência e um fundamento para a vida teórica, que persegue a vida da mente desde o início da modernidade, mas tornou-se particularmente aguda com o relativismo cultural."¹⁰²

Considere as teorias de Marx e Engels. Esses homens pregavam o evangelho da inevitável revolução proletária. Mas quem eram eles? Dois autores burgueses que se converteram ao socialismo revolucionário em seus vinte e poucos anos. Ambos eram filhos de pais burgueses bem-sucedidos, e Engels ficou cada vez mais rico ao longo dos anos por causa de suas habilidades em gerenciar as fábricas têxteis industriais de seu pai. Nunca pareceu incomodar Lênin que ele não tivesse uma explicação marxista consistente para o fato histórico sobre os trabalhadores que ele não pudesse negar: a consciência social-democrata dos proletários não se desenvolve por si só. "Essa consciência só poderia chegar até eles de fora. A história de todos os países mostra que a classe trabalhadora, exclusivamente por seu próprio esforço, só é capaz de desenvolver a consciência sindical. A teoria do socialismo, no entanto, surgiu das teorias filosóficas, históricas e

¹⁰² Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nova York: Simon e Schuster, 1987), pp. 203-4.

econômicas que foram elaboradas pelos representantes educados das classes proprietárias, os intelectuais. Os fundadores do socialismo científico moderno, Marx e Engels, pertenciam à intelligentsia burguesa.¹⁰³ A pergunta óbvia é: Por quê? Não há uma resposta marxista óbvia.

Marx e Engels também previram os sucessos iniciais dessa revolução proletária em nações que adotaram o capitalismo industrial moderno. Então, onde ocorreram as únicas revoluções comunistas nativas bem-sucedidas? Em nações rurais do Terceiro Mundo e em nações que estavam apenas nos estágios iniciais do industrialismo (por exemplo, a Rússia). Quem foram seus recrutas ideológicos? Em primeiro lugar, intelectuais de países industriais que não recrutaram seguidores proletários, mas que influenciaram fortemente um pequeno exército de outros intelectuais basicamente favoráveis ao humanismo marxista, ou pelo menos desfavoráveis aos esforços dos inimigos das tiranias marxistas.¹⁰⁴ Em segundo lugar, ativistas intelectuais burgueses altamente educados em nações rurais que conseguiram recrutar seguidores camponeses dedicados. Em suma, em nenhum lugar as teorias de Marx e Engels foram menos aplicáveis ou suas profecias menos precisas do que na história do comunismo. Isso raramente é discutido pelos comunistas. A atitude crítica promovida pelo marxismo não tem sido suficientemente autocrítica. Os marxistas aplicam as teorias abrangentes do marxismo apenas a teorias e sociedades não marxistas. Isso é verdade desde o início do marxismo.

Curtos-circuitos de Marx aos 49 anos

A economia socialista acabou por não ser solução para os problemas intelectuais de Marx. O fato de Marx ter se recusado a publicar o segundo e o terceiro volumes de *O Capital* e suas

¹⁰³ Vladimir I. Lenin, *O que fazer? Questões Candentes do Nosso Movimento* (1902; Nova York: International Publishers, 1943), pp. 32-33.

¹⁰⁴ Jean François Revel, *How Democracies Perish* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1984).

"Teorias da Mais-Valia" é, no mínimo, uma evidência circunstancial do caráter "beco sem saída" de seu sistema econômico, já que ele tinha muito dinheiro de Engels nesta fase de sua carreira; ele poderia ter se dado ao luxo de publicá-los. Se ele estava disposto a publicar sua tese de doutorado quando jovem, quando tinha muito menos dinheiro, por que não sua *magna opera* pós-1867? Não foi o que ele escreveu no início de sua carreira e não se preocupou em publicar em forma incompleta que é mais importante, pois mais tarde ele submeteu o que considerava manuscritos superiores para seus editores. A única grande exceção é *A Ideologia Alemã* [1845], que ele e Engels tentaram sem sucesso publicar, e que nunca foi colocado em forma final.¹⁰⁵ O que ele trabalhou por uma década, 1857-67, e depois se recusou a publicar é o que é mais significativo, pois revela o colapso de seu sistema. Esse colapso produziu uma espécie de colapso mental em Marx.

Como mencionei em *A religião de Marx* em 1968, o fato de ele ter chegado ao final do volume 3 de *O Capital* sem definir "classe" é significativo. Ele começou a definir esse termo crucial, mas o manuscrito termina dois parágrafos depois. O manuscrito então ficou em suas prateleiras por mais de uma década, acumulando poeira. Mises está correto: "Significativamente, o terceiro volume se interrompe após algumas frases no capítulo intitulado 'As Classes'. Ao tratar do problema de classe, Marx chegou ao ponto de estabelecer um dogma sem provas, e nada mais."¹⁰⁶

Os becos sem saída de seu sistema finalmente o dominaram. A análise econômica de Marx estava visivelmente morta em 1867; Marx era esperto o suficiente para saber que estava morto, então ele sabiamente parou de escrever análise econômica. A coisa mais precisa que Marx já escreveu foi sua avaliação de 1858 de suas anotações para o manuscrito que mais tarde se tornou *Das Kapital*, notas que hoje são aclamadas como cruciais no desenvolvimento do pensamento posterior de Marx, publicado como

¹⁰⁵ "Prefácio", em Marx e Engels, *Collected Works*, 5, pp. xv, xxv.

¹⁰⁶ Ludwig von Mises, *Socialismo: uma análise econômica e sociológica* (1922; New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1951), p. 328 n.

Grundrisse. Marx chamou esse material de *Scheisse*.¹⁰⁷ Ele viu claramente depois de 1867 que de pouco adianta gastar seus "anos dourados" escrevendo ainda mais *Scheisse*.

O que poucos estudiosos admitiram na imprensa é que Marx entrou em curto-circuito após os 49 anos. Raramente é mencionado que, após a publicação do que mais tarde ficou conhecido como volume 1 de *O Capital*, Marx nunca teve outro livro completo publicado durante sua vida. Em vez disso, ele limitou suas atividades intelectuais a trabalhar freneticamente em uma ampla e desestruturada gama de projetos inéditos, além de escrever as refutações usuais de seus inimigos. A essas tiradas faltava tanto o veneno quanto o volume da enorme pilha de tiradas publicadas no início de sua carreira. Era como se ele estivesse passando pelos movimentos por hábito mais do que qualquer outra coisa, como um cachorro velho que ainda persegue um carro ocasional por cem metros em vez de três quarteirões na rua. Alguns latidos, e então ele trota de volta para seu tapete na varanda da frente de casa. Exceto por citações de *A Guerra Civil na França* (1871) e uma referência ocasional à *Crítica do Programa de Gotha* (1875), você dificilmente verá algo escrito por Marx referido no livro de alguém sobre Marx. Quase tudo o que foi importante para o movimento comunista depois de 1867 foi escrito por Engels. As *Obras Selecionadas de Marx e Engels*, publicadas em três volumes, em Moscou, têm mais Engels do que Marx, e depois de *A Guerra Civil na França* (no meio do volume 2), quase todo o conjunto é escrito por Engels.

Leitura frenética

Raddatz resumiu muito bem os últimos anos de Marx:

“Como se provou posteriormente, no entanto, nos últimos quinze anos de sua vida após a publicação do Volume I, Marx trabalhou duramente, se é que o fez, em

¹⁰⁷ Marx a Engels, 2 de abril de 1858 em Marx e Engels, *Correspondência, 1846-1895*, p. 105.

3. O Marx que ninguém conhecia

O Capital. A informação dada por Engels em seus prefácios aos volumes 2 e 3 era quase sensacional: os manuscritos que ele encontrou entre os papéis de Marx haviam sido claramente escritos entre 1864 e 1867, ou seja, antes do volume I ter sido publicado. Além disso, Marx não havia sido impedido de completar seu livro por doença ou debilidade. As cartas mostram que Marx realmente fugiu desse livro, que ele definitivamente procurou desculpas... Ele se aprofundou em problemas como a química dos fertilizantes nitrogenados, agricultura, física e matemática. Seu livro de trechos de 1878 está cheio de tabelas e esboços, sobre temperatura atmosférica, por exemplo, ou desenhos de conchas marinhas e fósseis; páginas inteiras são cobertas com fórmulas químicas; página após página, linhas inteiras são cuidadosamente apagadas com uma régua. Trabalho metódico sem nenhum bom propósito. Essa perda de tempo em precisão absurda e extrema era um método de evasão; mesmo nos primeiros dias, Engels o havia advertido: "Enquanto você tiver algum livro que você acha importante na sua frente não lido, você nunca vai começar a escrever".¹⁰⁸ E sempre havia livros suficientes não lidos para satisfazer o apetite desse gigantesco devorador de papel – estudos sobre cálculo diferencial, uma teoria dinamarquesa do Estado ou gramática russa. Marx imediatamente escreveu um tratado sobre cálculo diferencial e vários outros manuscritos matemáticos; aprendeu dinamarquês; ele aprendeu russo. Entre seus artigos, Engels, que conhecia muito bem as defesas por trás das quais Marx se barricava, encontrou "mais de dois metros cúbicos de livros só sobre estatísticas russas".¹⁰⁹ A palavra "desculpa" aparece até mesmo em uma carta do próprio Marx ao tradutor russo de *O Capital*, nela ele se considera sortudo por a publicação na Alemanha ser

¹⁰⁸ Engels a Marx, 3 de abril de 1851, em Marx e Engels, *Collected Works*, 38, p. 330.

¹⁰⁹ Engels para Friederich Adolph Sorge, 29 de junho de 1883.

impedida pela legislação antissocialista e que, felizmente, material fresco da Rússia e dos Estados Unidos lhe fornece a desculpa que está procurando para continuar com sua pesquisa em vez de terminar o livro e publicá-lo."¹¹⁰

Raddatz então revela que mesmo essa desculpa era esfarrapada: os censores prussianos consideravam os livros de Marx como comunismo social-democrata ou não-revolucionário (o que atrapalha a imaginação), e, portanto, não havia desculpa legal para proibir sua importação.¹¹¹ O que argumento é que essa não foi a crise da meia-idade de Marx, essa foi sua crise de sistema inconsistente.

Há aqui uma verdadeira ironia. Ao construir sua crítica ao capitalismo, Marx adotou explicitamente o legado intelectual errôneo dos economistas clássicos, a teoria do valor-trabalho. Os economistas clássicos argumentavam que a fonte de todo valor econômico é o trabalho humano. Um erro que resulta da teoria do valor-trabalho é a ideia de que a atividade é um substituto econômico significativo para a produção. A natureza óbvia do erro deveria ter alertado os economistas de que algo estava fundamentalmente errado com a teoria do valor-trabalho. No entanto, Marx personificou a teoria do valor-trabalho durante os dezesseis anos finais de sua vida. Ele substituiu a atividade intelectual frenética por uma produção intelectual significativa.

Raddatz reconheceu a natureza fragmentada do legado de Marx: "O fato de que a obra de Marx permaneceu fragmentária, portanto, não pode ser imputada a circunstâncias externas. Uma vez que, além de suas grandes polêmicas ou obras de crítica e escritos mais curtos, tudo permaneceu incompleto, surge a questão de saber se isso se deveu a alguma tendência fundamental."¹¹² Marx reescrevia incessantemente peças que haviam sido escritas

¹¹⁰ Marx para Nicolai F. Danielson, 10 de abril de 1879. Todos citados em Raddatz, *Karl Marx*, pp. 236-37.

¹¹¹

¹¹² Idem.

há apenas um mês. Seu genro Paul Lafargue registra que Marx não suportava publicar nada que não fosse perfeito. No entanto, ele deixou para trás uma montanha de cadernos e papéis confusos.¹¹³ E desse emaranhado foram construídas muitas reputações acadêmicas!

Hábitos juvenis revisitados

Seu biógrafo (ou, mais precisamente, seu hagiógrafo) Franz Mehring reconheceu o problema de Marx ao longo da vida em obter qualquer coisa escrita em forma final, a partir de sua tese de doutorado. "Era característico de Marx, e assim permaneceu até o fim de seus dias, que seu desejo insaciável de conhecimento lhe permitiu dominar problemas difíceis rapidamente, enquanto sua impiedosa autocrítica o impediu de fazê-los igualmente rapidamente."¹¹⁴ A autocrítica impiedosa nunca foi um dos traços visíveis da personalidade de Marx, mas seu desejo avassalador de evitar cometer um erro na impressão foi cada vez mais um problema para Engels à medida que Marx envelheceu. Ele não conseguiu fazer com que Marx terminasse nada.

Arnold Ruge, um dos primeiros associados radicais de Marx, havia vivido no mesmo endereço em Paris durante um dos numerosos exílios de Marx.¹¹⁵ Ruge havia recomendado em 1842 que Marx se tornasse coeditor do efêmero *Rheinische Zeitung*, e que em dois anos se tornou um dos primeiros alvos de sua invectiva, uma vez descreveu Marx da seguinte forma: "Ele é um personagem estranho com uma inclinação pronunciada para a erudição e autoria, mas totalmente incompetente como jornalista. Ele lê muito; trabalha sob pressão extraordinária e tem um talento para a crítica que às vezes se transforma em dialética presunçosa e descortês; ele nunca completa nada, está sempre se livrando e mergulhando de novo em um amontoado interminável de

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Mehring, *Karl Marx*, p. 25.

¹¹⁵ Radt, *Karl Marx*, p. 43.

livros."¹¹⁶ Pode-se dizer de Marx que ele era o eterno aluno de segundo ano, aprendendo material novo rápida e superficialmente, mas inevitavelmente ficando atolado com detalhes de análise quando eles se mostravam inconvenientes com seus pressupostos e hipóteses iniciais, como invariavelmente provavam ser.

(Marx mais tarde se aproximou de Ruge, como fez com todos os seus ex-colegas, exceto Engels, que nunca parou de lhe enviar dinheiro. Ele se tornou um informante pago para a polícia austríaca, espionando seus associados revolucionários. Ruge foi um deles. Ele recebia o equivalente a US\$ 25 por cada informação que apresentava. Este não é um dos detalhes biográficos anunciados nas dezenas de histórias convencionais de Marx, embora a história seja conhecida desde 1960.)¹¹⁷

Talvez tenha sido mesmo a autocrítica que finalmente o destruiu. Ele criticou tudo impiedosamente a vida toda. Talvez ele tenha se criticado até ficar em paralisia intelectual parcial depois de 1867. Se assim foi, este era um fim apropriado para uma vida de refutações intermináveis, foco em detalhes minuciosos dos outros e autojustificação contínua. O que suspeito, no entanto, era que ele era arrogante demais para admitir publicamente que a análise econômica encontrada no volume 1 de *O Capital* era autocontraditória, e ele também era arrogante demais para admitir publicamente, ao não publicar o volume 1, que mais de uma década de luta com a economia havia sido um grande desinvestimento dos recursos de sua vida. Ele permitiu, portanto, que o volume 1 fosse publicado, mas depois se recusou a terminar os outros manuscritos explicativos para publicação, sabendo muito bem que sua aparição na imprensa só agravaria visivelmente seu problema, como de fato eles fizeram.

¹¹⁶ Citado por Raddatz, *ibidem*, p. 43.

¹¹⁷ O jornal alemão *Reichshruf* (9 de janeiro de 1960) informou que o chanceler Raabe da Áustria deu a Nikita Khrushchev uma carta original de Marx que havia sido encontrada acidentalmente nos arquivos austríacos. A carta dava detalhes sobre esse arranjo financeiro único. O primeiro-ministro Krushev não se divertiu. Wurmbrand, *Marx and Satan*, p. 33.

Excomunhões sem fim

Outra característica da personalidade de Marx era sua incapacidade de cooperar com seus companheiros revolucionários. Ao longo de sua carreira, ele se viu brigando com ex-associados e atuais colaboradores que eram, na mente de Marx, rivais. Só com Engels se manteve em termos amigáveis, e Engels teve sempre o cuidado de dar a Marx as duas coisas de que necessitava: subserviência infalível e dinheiro. Otto Rühle, de modo algum um biógrafo desfavorável, não exagerou quando escreve que "Marx foi uma daquelas pessoas que são dominadas por um impulso perpétuo em direção ao mais alto, ao mais puro, ao mais ideal. Não era apenas sua ambição de ser o mais famoso entre aqueles que estudaram a literatura socialista, e o mais erudito de todos os críticos da ciência econômica; ele também queria ser o revolucionário mais eficiente e proeminente entre os defensores da revolução. Ele queria expor a teoria mais pura, estabelecer o sistema mais completo do comunismo. Como preliminar à demonstração dessa superioridade, ele deve provar que as teorias socialistas de todos os seus antecessores eram inúteis, falsas, desprezíveis ou ridículas. Ele tinha que mostrar que o socialismo dos utopistas era uma colcha de retalhos de ideias desgastadas e questionáveis. Que Proudhon era um suspeito intruso no reino do pensamento socialista. Que Lassalle, Bakunin e [Johann] Schweitzer estavam contaminados pela ideologia burguesa e provavelmente se venderam ao inimigo. Ele, somente Marx, estava de posse da verdadeira doutrina. O seu era o conhecimento cristalino; dele era a pedra filosofal; sua Imaculada Conceção do Socialismo; sua era a verdade divina. Com desdenhosa ira, com amarga zombaria e profunda hostilidade, rejeitou todas as outras opiniões, lutou contra todas as outras convicções, além da sua, perseguiu todas as ideias que não tinham se originado em seu próprio cérebro. Para ele, não havia sabedoria senão a sua, nenhum socialismo além do socialismo que ele proclamava, nenhum evangelho verdadeiro fora dos limites de sua própria doutrina. Seu trabalho era a essência da

pureza intelectual e da integridade científica. Seu sistema era Alá, e ele era seu profeta."¹¹⁸

A relutância de Marx em tolerar qualquer coisa que ele considerasse insubordinação foi a causa de inúmeras divisões dentro das fileiras do movimento revolucionário proletário na Europa, algumas das quais eram evitáveis. Mesmo Franz Mehring, autor da biografia semioficial de Marx, tem de admitir que durante a disputa com Lassalle, o fundador do Partido Social-Democrata Alemão marxista, Marx foi excessivamente amargo. "Em suas cartas a Engels, Marx condena as atividades de Lassalle com uma severidade que ocasionalmente se transforma em amarga injustiça."¹¹⁹ As referências de Marx a ele como "um judeuzinho" ou como um "negro judeu" certamente não estão no melhor espírito de sua autoproclamada neutralidade.¹²⁰

O antissemitismo de Marx

Isso traz à tona toda a questão do suposto antissemitismo de Marx. A questão é extremamente difícil de lidar, se não por outra razão que não seja o fato de envolver uma psicanálise *post-mortem*, um esforço acadêmico questionável na melhor das hipóteses. Como podemos saber o que ele pensava em uma área onde seus escritos são tão ambíguos? Aqueles que afirmam que ele era um antissemita invariavelmente apontam para as cartas que ele escreveu para Engels que continham declarações desagradáveis sobre Lassalle. Por que ele usaria a palavra "judeu" como a última forma de desprezo? Em seu ensaio publicado em 1844, "Sobre a Questão Judaica", o que ele estava atacando, perguntam seus críticos, senão a fé e a cultura judaicas? A resposta, pelo menos em parte, é que ele estava atacando a vida burguesa em geral, usando o famoso estereótipo do financista judeu europeu como seu tipo representativo do homem burguês. Ele via a comunidade judaica

¹¹⁸ Otto Rühle, *Karl Marx*, pp. 38-83, cf. 101, 238.

¹¹⁹ Mehring, *Karl Marx*, p. 308.

¹²⁰ Para uma lista dessas referências vitrólicas, ver Leopold Schwartzschild, *Karl Marx: The Red Prussian* (Nova York: Grosset & Dunlap, 1947), p. 251.

como uma cultura infectada e doente – totalmente burguesa e sempre em busca de dinheiro. Mas a pergunta do crítico ainda permanece: por que ele destacou os judeus?¹²¹ Sidney Hook tentou defender Marx neste ponto: "Embora Marx estivesse livre de preconceitos antissemitas, ele infelizmente não era excessivamente sensível ao uso do termo 'judeu', muitas vezes com adjetivos desagradáveis, como um epíteto de abuso".¹²² Mas o fato é que "judeu" foi a palavra que Marx escolheu.

Marx: estudante de pós-graduação a vida toda

Escrever um livro crítico negativo é um bom exercício de pós-doutorado para um acadêmico recém-certificado, mas é um sinal de imaturidade quando um acadêmico passa a vida inteira criticando as ideias dos outros, nunca montando uma alternativa positiva. É a prova de que ele não tem alternativa positiva. O que acabo de descrever é a carreira intelectual de Karl Marx. Marx nunca deixou de escrever longas refutações críticas de seus oponentes. Os alvos de seus livros eram quase sempre os escritos de seus rivais socialistas, e geralmente rivais muito obscuros, não Adam Smith, David Ricardo, John Stuart Mill ou outros importantes defensores da economia clássica. Marx nunca forneceu qualquer plano sobre o funcionamento da sociedade comunista vindoura. Ele não ofereceu nenhum programa para a construção de uma nova sociedade após a revolução, exceto os famosos dez pontos do *Manifesto Comunista* (1848). Nunca mais abordou o tema da transição da sociedade capitalista para a socialista e para a comunista. Dez pontos em um panfleto não constrói uma civilização. Quase três décadas depois, escreveu: "De cada um segundo

¹²¹ Os conservadores judeus gostam especialmente de apontar essas declarações aparentemente antissemitas. Cf. Max Geltman, "A Little Known Chapter in American History", *National Review* (5 de outubro de 1965), pp. 865-67.

¹²² Hook, *From Hegel to Marx*, p. 278 n. A defesa de Hook é de um tipo brando; ele desafiou L. Rudas por defender a prática de Marx em usar a palavra "judeu". Mas qual é a justificativa de Hook para dizer que Marx estava livre do preconceito antissemita?

a sua capacidade, a cada um segundo as suas necessidades!"¹²³ Este é um slogan, não um programa. Lênin jogou o mesmo jogo quando escreveu que uma sociedade comunista é simplesmente aquela que combina poder político e eletricidade,¹²⁴ uma que dá salário igual a todos os trabalhadores e pode ser administrada por simples contadores,¹²⁵ uma sociedade em que o ouro será usado para banheiros públicos.¹²⁶ Marx e Lênin podiam produzir slogans, mas não projetos. Podiam derrubar; não conseguiam erguer.

O fator Lênin

Minha visão sobre a importância do pensamento de Karl Marx na história intelectual está intimamente ligada à minha visão da importância política de Lênin. Se Lênin não tivesse conseguido realizar a Revolução de Outubro em 1917, o nome Karl Marx seria conhecido apenas por especialistas em história da

¹²³ Marx, *Crítica do Programa de Gotha* (1875), em Marx e Engels, *Selected Works*, 3 vols. (Moscou: Progress Publishers, 1969), 3, p. 19.

¹²⁴ "O comunismo é o poder soviético mais a eletrificação de todo o país." V. I. Lenin, "Comunismo e Eletrificação", (1920), em *The Lenin Anthology*, Robert C. Tucker, ed.

¹²⁵ "Contabilidade e controle – estas são as principais coisas necessárias para a organização e o funcionamento correto da primeira fase da sociedade comunista. Todos os cidadãos são aqui transformados em empregados contratados do Estado, que é formado pelos trabalhadores armados. Todos os cidadãos tornam-se empregados e trabalhadores de um "sindicato" estatal nacional. Tudo o que é necessário é que trabalhem em pé de igualdade, que façam regularmente a sua parte de trabalho e que recebam salários iguais. A contabilidade e o controle necessários para isso foram simplificados pelo capitalismo ao máximo, até que se tornaram operações extraordinariamente simples de vigiar, registrar e emitir recibos, ao alcance de qualquer pessoa que saiba ler e escrever e conheça as quatro primeiras regras da aritmética." Lênin, *Estado e Revolução* (1918; Nova York: International Publishers, 1932), pp. 83-84.

¹²⁶ "Quando formos vitoriosos em escala mundial, penso que usaremos ouro para construir banheiros públicos nas ruas de algumas das maiores cidades do mundo." Lênin, "A importância do ouro agora e depois da vitória completa do socialismo" (1921), em *The Lenin Anthology*, p. 515.

sociologia,¹²⁷ por um punhado de especialistas em história sindical do final do século XIX e história intelectual russa, e por um grupo ainda menor de especialistas na história da filosofia materialista hegeliana de meados do século XIX. Wilhelm Windelband, por exemplo, dedicou apenas dois breves verbetes bibliográficos e parte de um parágrafo a Marx e Engels em sua *História da Filosofia* de 1901.¹²⁸ O fato é que Marx teve muito pouca influência antes de 1917, especialmente nos Estados Unidos.¹²⁹ Não fosse Lênin, as referências a Marx se limitariam a uma série de notas de rodapé obscuras, em vez de uma biblioteca de livros.

Mas Lênin e seus colegas conseguiram a Revolução Russa, para surpresa da Europa. Lembro-me do comentário de Herr Schober, o pequeno funcionário da polícia que mais tarde se tornou chanceler da Áustria. Ludwig von Mises registra isso sobre ele: "No final de 1915, ele relatou a seus superiores que duvidava da possibilidade de uma revolução russa. 'Quem, então, poderia fazer essa revolução? Certamente não esse senhor Trotsky, que costumava ler jornais no Café Central.'" ¹³⁰

Os intelectuais modernos, sempre respeitosos com aqueles que vencem grandes guerras e também respeitosos com qualquer grupo radical que conduza uma revolução sangrenta contra a autoridade tradicional apoiada pela religião, ressuscitaram a reputação intelectual de Marx postumamente. Em suma, se não fosse

¹²⁷ Bottomore e Rubel, "A influência do pensamento sociológico de Marx", em *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, T. B. Bottomore e Maximilien Rubel, eds. (1956; Nova York: McGraw-Hill, 1964).

¹²⁸ Wilhelm Windelband, *História da Filosofia*, 2 vols. (Nova York: Harper Torchbooks, 1958), 2, pp. 632, 655.

¹²⁹ Solomon Bloom escreve: "Especificamente, foi a Revolução Bolchevique de novembro de 1917 que colocou os Estados Unidos de repente frente a frente com o marxismo..." Bloom, "O Homem do Seu Século: Uma Reconsideração do Significado Histórico de Karl Marx", *Journal of Political Economy* 51 (dezembro de 1943); reimpresso em Shepard B. Clough, Peter Gay e Charles K Warner eds., *The European Past* (Nova York: Macmillan, 1964), vol. 2, p. 143.

¹³⁰ Ludwig von Mises, *Notes and Recollections* (South Holland, Illinois: Libertarian Press, 1978), p. 5. (A Libertarian Press está agora localizada em Spring Mills, Pensilvânia.)

Lênin, você nunca teria ouvido falar de Marx. As estantes das bibliotecas dedicadas ao marxismo seriam dedicadas a algum outro tema. (Se os alemães tivessem vencido a Segunda Guerra Mundial, tenha certeza de que muitas dessas prateleiras estariam hoje cheias de livros elogiando a visão humanista criativa e o planejamento econômico racional dos nazistas. O fascínio que o nazismo teve por estudiosos e políticos ocidentais durante a década de 1930, incluindo John Maynard Keynes,¹³¹ para não mencionar empresários americanos que negociaram extensivamente com o Estado nazista,¹³² é uma história não encontrada nos livros didáticos de hoje. Por que não? Porque Hitler perdeu.)

Conclusão

Como podemos esperar resumir a vida e o pensamento de um homem cujas palavras transformaram postumamente o mundo? Como podemos esperar entender o que o motivou? O historiador Donald Treadgold levantou a questão, admitiu que não há uma resposta simples, mas depois apontou para um documento de fonte primária esquecido que ele acredita lançar luz

¹³¹ Keynes escreveu estas palavras no Prefácio à edição em alemão de 1936 de sua *Teoria Geral do Emprego, dos Juros e da Moeda*: "A teoria da produção agregada, que é o ponto do livro seguinte, no entanto, pode ser muito mais facilmente adaptada às condições de um Estado totalitário [*eines totalen Staates*] do que a teoria da produção e da distribuição apresentada sob condições de livre concorrência e um grande grau de *laissez-faire*. Essa é uma das razões que justifica o fato de eu chamar minha teoria de teoria geral." Traduzido com o original alemão por James J. Martin, *Revisionist Viewpoints* (Boulder, Colo.: Ralph Myles Press, 1971), pp. 203, 205. A citação também aparece em *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. 7 (New York: St. Martin's, 1973), p. xxvi.

¹³² Charles Higham, *Trading With the Enemy: An Expose of the Nazi-American Money Plot, 1933-1949* (Nova York: Delacorte, 1983); Antony C. Sutton, *Wall Street and the Rise of Hitler* (Suffolk, Inglaterra: Bloomfield, 1976), publicado originalmente pela '76 Press, Seal Beach, Califórnia. Sobre o trabalho do pai de George Bush para os Harrimans a esse respeito, ver Webster Griffin Tarpley e Anton Chaitkin, *George Bush: The Unauthorized Biography* (Washington, D.C.: Executive Intelligence Review, 1992), cap. 2.

sobre a visão de Marx sobre sua vida.¹³³ Em 1865, dois anos antes da publicação de *Das Kapital*, Marx inseriu estas palavras no livro de visitas de alguns parentes:

Sua ideia de felicidade: "lutar"

Sua ideia de miséria: "submeter-se"

Sua principal característica: "unicidade de propósito"

Isso nos diz o que Marx foi? Só na medida em que revela autoengano ao longo da vida. Ele lutou? Ele realmente lutou durante toda a sua vida, raramente contra os principais defensores intelectuais específicos do capitalismo, mas em vez disso contra inimigos intelectuais alemães desconhecidos (então e agora) e indistintos, socialistas e ateus todos. Proudhon foi uma de suas poucas vítimas competentes.

Ele se submeteu? Submeteu-se toda a sua vida à caridade benevolente de Engels. Economicamente, ele era o "dependente" de Engels, que gerou um filho ilegítimo com a empregada de sua esposa, a governanta da família Helene Demuth, e que depois se recusou a reconhecer sua paternidade ou mesmo permitir que a mãe mantivesse o bebê em sua casa, por medo do escândalo dentro da então comunidade socialista pública, e também por medo do ciúme de sua esposa.¹³⁴ Ele obrigou a mãe a dar o bebê a pais adotivos pobres.¹³⁵ (um ferrenho Prometeu!) De 1883, com a morte de Marx, até sua própria morte em 1890, Helene Demuth tornou-se governanta de Engels, e foi amplamente assumido que Engels tinha sido o pai de seu filho.¹³⁶

Ele manteve sua unicidade de propósito? Depois dos 49 anos, ele nunca mais escreveu um livro, mas se enterrou em um

¹³³ Donald W. Treadgold, Introdução a Sergei Bulgakov, *Karl Marx as A Religious Type: His Relation to the Religion of Anthropotheism of L. Feuerbach* (Belmont, Mass.: Nordland [1907] 1979), p. 14.

¹³⁴ Payne, *Marx*, pp. 265-66, 532-38.

¹³⁵ Radt, *Karl Marx*, p. 134.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 135.

programa autoimposto de leitura frenética e volumosa – um retorno ao padrão de sua juventude, quando lia dia e noite (entre sessões noturnas no pub local),¹³⁷ mas nunca conseguiu enfrentar os rigores (o "juízo final") de um exame de doutorado na Universidade de Berlim. Em suma, em sua arrogância ele foi totalmente autoenganado. Ele também conseguiu enganar a grande maioria de seus comentaristas acadêmicos burgueses. Eles consideraram o seu estrangulamento verbal ao pé da letra.

Sua máscara pública escolhida foi a imagem de Prometeu, o portador de fogo. Ele odiava a religião "autoritária" do cristianismo. Ele estava conscientemente em revolta contra o deus da civilização burguesa, tudo em nome do homem proletário e da escatologia do iminente e imanente paraíso milenar comunista. Como Prometeu, ele trouxe fogo para a sociedade do homem – ou, como disse Billington, Marx e seus colegas revolucionários trouxeram fogo para as mentes dos homens.¹³⁸ Esse fogo ainda grassa.

Marx é importante para a religião que pregou, não para as notas de rodapé que montou. Ele é importante porque forneceu o que parecia ser uma prova científica para a revolução demoníaca. Ao capturar as mentes de várias gerações de revolucionários sangrentos e gângsteres ideológicos, Marx e Engels mudaram a história do mundo. Foi a visão de Marx de um apocalipse escatológico, não sua erudição túrgica, que saiu vitoriosa. Ele proporcionou a gerações de intelectuais o que eles buscaram acima de tudo: apego aos vencedores políticos, seja vicariamente ou diretamente a seu serviço. Também foi emocionalmente conveniente para eles que Marx fosse um membro de sua própria classe social e não um proletário. Karl Marx, como Lênin, serviu como profeta inspirado, não da vitória proletária, que nunca ocorreu, mas da vitória burguesa habilmente disfarçada de vitória proletária. Serviu como

¹³⁷ Ele continuou "rastejando pelos pubs" com amigos e até inimigos durante seus anos em Londres. Depois de uma dessas rastejadas, às 2h, Marx e seus amigos começaram a quebrar postes de iluminação pública com pedras, fugindo da polícia local: Payne, *Marx*, p. 282.

¹³⁸ James Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith* (Nova York: Basic Books, 1980).

uma espécie de mascate intelectual do século XIX, vendendo jeans de grife proletária para as festas à fantasia da classe média alienada. Para adicionar autenticidade antes de serem enviados para compradores conscientes da moda, os jeans de grife Marx-Engels são branqueados. Assim como os ossos de cem milhões de suas vítimas.

O pai sabia melhor

Em última análise, foi o pai de Marx quem melhor descreveu a vida de seu filho, mas ele o fez em 1837, quando seu filho tinha apenas 19 anos. Ele não viveu para ver suas especulações proféticas se tornarem realidade; morreu em 1838. O parágrafo inicial da carta deve ser reimpresso em todas as biografias de Karl Marx; nunca o vi reimpresso em nenhum.

“É impressionante que eu, que sou por natureza um escritor preguiçoso, me torne incansável quando tenho que escrever para você. Não vou e não posso esconder a minha fraqueza por vós. Às vezes, meu coração se deleita em pensar em você e no seu futuro. E, no entanto, às vezes não consigo livrar-me de ideias que despertam em mim tristes presságios e medo quando sou atingido como que por um raio pelo pensamento: seu coração está de acordo com sua cabeça, seus talentos? Tem espaço para os sentimentos terrenos, mas mais suaves, que neste vale de dor são tão essencialmente consoladores para um homem sentimental? E já que esse coração é obviamente animado e governado por um demônio não concedido a todos os homens, esse demônio é celestial ou faustiano? Você jamais – e essa não é a dúvida menos dolorosa do meu coração – será capaz de uma felicidade doméstica verdadeiramente humana? Você será – e essa dúvida não me torturou menos recentemente desde que passei a amar uma certa pessoa como minha própria filha [Jenny

RÉQUIEM PARA MARX

von Westphalen] – capaz de transmitir felicidade àqueles que estão imediatamente ao seu redor?”¹³⁹

Onze anos depois, Karl publicou *O Manifesto do Partido Comunista*. Trinta anos depois, publicou *Das Kapital*. Àquela altura, já estava claro que seu demônio não era celestial. O pai suspeitava disso. O verdadeiro modelo pessoal de Karl Marx – distinto de seu modelo ideológico – não era Prometeu, o portador do fogo, mas Fausto, o criador do incomparavelmente péssimo negócio.

¹³⁹ Heinrich Marx para Karl Marx, 2 de março de 1837, em *Collected Works*, 1, p. 670.

~ 4 ~

Marxismo, método e mercantilismo

David Osterfeld

“A verdade científica é sempre um paradoxo, se julgada pela experiência cotidiana, que capta apenas a aparência delirante das coisas.”

Karl Marx (1973b, p. 42)

Parte I

Exposição

Um tema unificador em toda a obra de Karl Marx é a preocupação em penetrar na natureza ou essência das coisas. De fato, a ciência, tal como definida por Marx, é precisamente o método, ou ferramenta, que permite distinguir entre forma e realidade, para separar o "véu" superestrutural da "essência social oculta" da base econômica (ver, por exemplo, Marx 1970, pp. 205-217; McMurtry 1978, pp. 75 e 81; e Sowell, 1985, pp. 18-21).

Não seria demais dizer que, direta ou indiretamente, todo o corpus da ampla obra de Marx tinha apenas um único objetivo: compreender a natureza ou a essência do sistema capitalista. Como disse E. J. Hobsbawm (p. 20), "Marx concentrou suas energias no estudo do capitalismo, e tratou do resto da história em diferentes graus de detalhes, mas principalmente na medida em que ela se referia às origens e ao desenvolvimento do capitalismo". (Ver, também, Mandel 1971, p. 21; e Lowenthal 1984, pp. 32-33.) É a tese deste artigo que, embora tenha constituído o foco principal de sua obra, é justamente em sua análise do capitalismo, ou do modo de produção burguês, que Marx, aqui mais do que em qualquer outro lugar, não conseguiu distinguir a aparência da realidade. Ou seja, é justamente em sua análise do capitalismo que o fracasso de Marx em seguir sua própria definição de ciência é mais evidente. Argumentar-se-á também que é por causa desse fracasso que sua análise do modo de produção capitalista está repleta de confusões e que sua crítica ao capitalismo é fundamentalmente equivocada.

A taxonomia dos sistemas socioeconômicos de Marx

Para apreciar a magnitude do erro de diagnóstico de Marx, é necessário um breve esboço de sua taxonomia dos sistemas socioeconômicos.

Em sua já famosa declaração no "Prefácio" de sua *Contribuição para uma Crítica da Economia Política* (1970, p. 21), Marx escreveu que "Em linhas gerais, os modos de produção burgueses asiáticos, antigos, feudais e modernos podem ser designados como marcando o progresso no desenvolvimento econômico da sociedade. O modo de produção burguês", acrescenta, "é a última forma antagônica do processo social de produção". Esta é uma declaração aparentemente clara da sucessão histórica universal de quatro épocas socioeconômicas, e muitas, incluindo ambos os apoiadores (por exemplo, Lenin 1967, vol. 1, pp. 42, 54-90; Leontyev 1968, pp. 24-52. E ver Kiernan 1983, p. 459.) e críticos (por exemplo, Popper 1966, pp. 81-88; Gancho, 1955, pp. 36-39;

e Bober 1948) interpretaram-no como tal. De fato, em *Formações econômicas pré-capitalistas* (ou os *Formen*), obra que, como observa Hobsbawm (p. 10), constitui a "tentativa mais sistemática de Marx de lidar com o problema da evolução histórica", fica claro que Marx não está se referindo a períodos historicamente necessários ou mesmo cronologicamente sucessivos, mas a sistemas econômicos analiticamente distintos. Marx apresentou o que é principalmente uma tipologia de sistemas socioeconômicos, baseados não tanto em qualquer teoria, mas em suas observações históricas, e em que alguns são "superiores" ou mais "progressistas" não no sentido de que são necessariamente posteriores, historicamente, mas que estão mais distantes do estado primitivo ou original do homem "como um ser genérico, um ser tribal, um animal de manada" (Marx 1964, p. 96). Ou, para dizer a mesma coisa em ordem inversa, os sistemas socioeconômicos são, para Marx, mais ou menos progressistas na medida em que emancipam a espécie humana das garras da natureza, permitindo assim a crescente individualização do homem (Marx 1964, pp. 96-97; Hobsbawm, 1964, pp. 36-37; McMurtry, 1978, pp. 19-53). "A própria troca", diz Marx, "é um dos principais agentes dessa individualização. Torna supérfluo o animal de rebanho e o dissolve" (Marx, 1964, p. 96). Como o capitalismo é definido por Marx em termos de "produção de commodities", ou seja, um sistema em que a produção e o consumo de bens são separados por uma troca interveniente, o "capitalismo" é o "caso mais extremo" de individualização e, portanto, o mais "progressista" de todos os sistemas históricos. O problema, no entanto, é que, devido ao "mecanismo social desumanizado" embutido na natureza desse modo de produção, o processo de individualização sob o capitalismo é "externo e hostil ao indivíduo" (Hobsbawm 1964, pp. 14-15), e aparece como "alienação total" (Marx 1964, p. 85).

O número de formações socioeconômicas sofreu revisão quase contínua na obra de Marx e Engels. Essas revisões foram um produto tanto da tarefa particular em questão quanto das avaliações e reavaliações de Marx e Engels de suas investigações históricas em curso. Assim, enquanto o "Prefácio" lista quatro épocas históricas "antagônicas", *O manifesto Comunista* menciona apenas três, omitindo a asiática. A principal razão para a omissão

parece ser que, entre 1848, quando *O manifesto comunista* foi publicado pela primeira vez, e a publicação do "Prefácio", em 1859, o trabalho histórico de Marx e Engels os levou à descoberta de um sistema socioeconômico histórico adicional. E nas *Formações econômicas pré-capitalistas* de 1857, Marx apresenta em diferentes graus de detalhe seis modos de produção. Um, o comunismo primitivo ou o modo arcaico, é harmonioso, e cinco, o asiático, o germânico, o eslovaco, o antigo e o feudal, são antagônicos. E, finalmente, na *Crítica do Programa de Gotha* (1972a, pp. 14-18), em 1874, Marx apresenta duas formações econômicas não históricas ou futuras: a fase socialista ou inferior do que Marx chama de forma moderna do tipo arcaico (em *Marx, Engels and Lenin on Scientific Communism* 1967, p. 66,) e a fase superior ou comunista.

O resultado é que, em um período de 25 anos, Marx e Engels apresentam um total de nove sistemas ou formações socioeconômicas diferentes, três dos quais, o arcaico, o socialista e o comunista, são harmoniosos, e seis, o asiático, o germânico, o eslovaco, o antigo, o feudal e o capitalista, são antagônicos. Como em *O manifesto comunista* (1969, p. 57) Marx e Engels definem a história em termos da presença das lutas de classes, segue-se que a formação arcaica representaria a pré-história, enquanto o socialismo e o comunismo cairiam na fase pós-histórica. Todos, exceto dois, socialismo e comunismo, são modos historicamente existentes. A apresentação de dois, o germânico e o eslovaco, e particularmente o último, são altamente abstratos e esboçados e há alguma dúvida se Marx os considerava como formações econômicas totalmente distintas. Vale ressaltar que, em seu *Anti-Dühring* (1972a) e *A origem da família, da Propriedade Privada e do Estado* (1942), Engels omite qualquer referência ao modo asiático, o que devolveria a taxonomia aos três sistemas "antagônicos" enunciados no *O manifesto comunista*.

Essas formações são resumidas da seguinte forma:

1. *O comunismo primitivo ou o modo arcaico*. Marx acredita que essa formação domina "no alvorecer de todas as raças civilizadas" (Bober 1948, p. 47). Como a "forma de propriedade é

a propriedade tribal", ainda não há propriedade privada nem diferenças de classe. É uma economia primitiva de caça, coleta e pesca, e sua divisão de trabalho, portanto, é "ainda muito elementar" (Bober 1947, pp. 7-13). Sua produção é tão escassa que seus membros vivem à beira da fome e o princípio da distribuição é altamente igualitário. O homem, nessa fase, é "um ser tribal, um ser de manada" (1964, p. 96). Ele se identifica completamente com a comunidade. Ele "ainda não havia cortado o cordão umbilical que o une a seus semelhantes em uma comunidade tribal primitiva" (Marx, 1906, p. 91). A individualização, como já observado, é produto da história.

2. *O Modo Asiático*. Neste modo, as comunas de aldeia autossuficientes permanecem e, portanto, não há relações de compra e venda ou de mercado. No entanto, devido à conquista ou acordo feito para assegurar necessidades econômicas como a irrigação, surge "o governo despótico suspenso acima das pequenas comunidades". O Estado ou déspota é o "senhorio", o "único proprietário", o verdadeiro proprietário, enquanto as comunidades reais são apenas os "possuidores hereditários" (Marx, 1964, p. 69). Um resultado dessa fusão das funções econômicas e políticas é que as rendas fundiárias e os impostos coincidem (Lichtheim 1973b, p. 153). Uma grande diferença entre os sistemas asiáticos e os antigos posteriores é que o primeiro é caracterizado pela "escravidão geral", enquanto a "escravidão privada" prevalece no segundo. Finalmente, Marx acredita que "a forma asiática sobrevive necessariamente por mais tempo e mais teimosamente" justamente por causa da ausência de propriedade privada e, portanto, de conflito interno (Marx, 1964, p. 83; Turner, 1983, p. 33; Hobsbawm 1964, p. 34).

3. *O Modo Antigo*. Essa forma é caracterizada pela "escravidão", ou seja, a propriedade privada dos escravos, e o surgimento das cidades durante a época greco-romana. Uma vez que a exploração endêmica na escravidão permite à elite dominante o lazer para se entregar à filosofia, à arte e a outras atividades, Engels a caracteriza como um enorme avanço. Sem a escravidão, escreve (1972a, p. 200), não haveria "nenhum Estado grego,

nenhuma arte e ciência gregas; sem escravidão, sem Império Romano. Mas sem o helenismo e o Império Romano como base, nenhuma Europa moderna." E, em última análise, portanto, "temos o direito de dizer: sem a escravidão da antiguidade, nenhum socialismo moderno". Com o surgimento da propriedade privada e da troca, os antagonismos de classe começam a se desenvolver.

4. *Os modos germânico e eslavo.* Nenhuma dessas formas foi muito bem desenvolvida por Marx. O *locus* do modo germânico não é nem a comuna, nem a cidade, mas a "casa". É predominantemente agrícola e altamente individualista. Cada "família individual contém uma economia inteira, formando um centro independente de produção". Uma vez que cada família é "separada por longas distâncias" "a comunidade aparece, portanto, como uma *associação*, não como qualquer *união*, como um acordo, cujos sujeitos independentes são proprietários de terra, e não como uma unidade" (Marx, 1964, pp. 77-80). Enquanto o modo germânico é individualista, a autossuficiência da família mantém a troca ao mínimo. O modo eslavo é comunitário. Marx apenas se refere a ele como "produção comunal" que "foi introduzida e transmitida por tribos conquistadoras". Aparentemente tem afinidades com o modo asiático ou oriental, já que Marx se refere à "forma oriental, modificada pelos eslavos", embora as modificações não sejam especificadas (Marx 1964, pp. 88, 97). Parece provável, no entanto, que a principal diferença é que o modo eslavo não tem a "teimosia" ou resistência à mudança do asiático, mas as razões para isso não são esclarecidas. Infelizmente, ele não é mais desenvolvido nem nos *Formen*, nem nos outros escritos de Marx. Em uma espécie de eufemismo, Hobsbawm se refere ao estado "um tanto sombrio" (p. 32) em que Marx o deixou.

5. *O Modo Feudal.* Enquanto "a antiguidade começou na cidade", diz Marx, o sistema feudal da Idade Média "começou no campo. O ponto de partida diferente era determinado pela escassa população da época, que estava espalhada por uma grande área" principalmente como resultado de conquistadores invasores (Marx, 1964, p. 125). Os novos governantes distribuíam terras para sua comitiva e esses novos proprietários, ou senhores, então

parcelavam terras para os camponeses despossuídos e desesperados que, por sua vez, caíam sob o domínio legal dos senhores, ou seja, eram escravizados. O que surgiu foram mansões ou feudos autossuficientes. Os camponeses independentes remanescentes, de acordo com Leontyev (pp. 37-38), "produzidos predominantemente para seu próprio consumo e troca foi apenas accidental. O senhor feudal também raramente recorria ao comércio: quase tudo o que precisava para sua manutenção e de sua família e comitativa era produzido pelo trabalho dos servos." O servo geralmente trabalhava três dias por semana na propriedade de seu senhor; o resto do tempo ele estava "livre" para trabalhar seu próprio lote. "O sistema hierárquico de propriedade da terra, e os corpos armados de retentores associados a ele, deram à nobreza poder sobre os servos." O resultado foi a classe proprietária não-trabalhadora, os senhores, "posicionando-se contra (...) o pequeno camponato servil" (Marx, 1964, p. 125). A exploração e os antagonismos de classe eram claros para todos verem.

6. *O Modo Capitalista*. No volume 3 de *O Capital*, Marx descreve o capitalismo como "distinguido desde o início por dois traços característicos. Primeiro, produz seus produtos como commodities... A segunda característica distintiva do modo de produção capitalista é a produção de mais-valia [lucro] como objetivo direto e motivo determinante da produção" (Roberts e Stephenson, 1973, p. 10). A produção de commodities, como observado anteriormente, caracteriza-se pela separação entre produção e consumo por meio de uma troca interveniente. Em *O Capital* (1906, p. 94) Marx escreve que o capitalismo é aquele "modo de produção em que o produto assume a forma de commodity, ou é produzido diretamente para troca". E nos *Grundrisse* ele diz que uma commodity, "é um elemento puro de troca" (Marx 1971, p. 59. Ver também Marx 1970, p. 27). O capitalismo caracteriza-se, portanto, como aquele modo de produção em que os bens são produzidos para venda no mercado com o objetivo de obter lucro. A produção de commodities implica tanto a propriedade privada quanto a divisão do trabalho. Outra característica significativa do capitalismo é que, enquanto o trabalhador é "livre" ou "nominalmente livre", sua sobrevivência depende de ele vender sua "força de trabalho", ou seja, sua capacidade ou tempo para o trabalho, aos donos dos

meios de produção. Assim, sob o capitalismo, o próprio trabalho, ou "força de trabalho", torna-se uma commodity. Isso é exclusivo do capitalismo. Nas sociedades anteriores, os produtos eram comprados e vendidos; somente sob o capitalismo a força de trabalho é comprada e vendida (ver, por exemplo, Marx 1971, pp. 111-12). Consequentemente, enquanto nos modos de produção mais primitivos "a exploração [era] velada por ilusões religiosas e políticas", no capitalismo ela é "exploração nua, despudorada, brutal direta" (Marx, 1964, p. 62). Embora a troca estivesse presente em graus variados nos modos de produção mais primitivos, é somente sob o capitalismo que a forma commodity se torna dominante (Marx, 1909, p. 94; Leontiev, 1968, pp. 45-6). Enfim, é com o capitalismo, com suas fábricas gigantes e imensas capacidades produtivas, que se desenvolvem as condições materiais indispensáveis para a transição ao socialismo.

7. *Os modos socialista e comunista.* Embora Marx usasse os termos socialismo e comunismo de forma intercambiável e se referisse aos estágios inferiores e superiores do modo de produção pós-histórico, tornou-se convencional referir-se ao estágio inferior como socialismo e ao superior como comunismo. A característica definidora tanto do socialismo quanto do comunismo é a ausência de produção de commodities. Marx escreve (1972a, p. 14) que "com a sociedade cooperativa baseada na propriedade comum dos meios de produção os produtores não trocam seus produtos". E Engels diz (1972b, pp. 72-75) que "Com a apreensão dos meios de produção, a produção de commodities é eliminada... A produção socializada sobre um plano pré-determinado torna-se doravante possível." A principal diferença entre socialismo e comunismo é que durante o processo de reorganização da estrutura econômica da sociedade algumas carências permanecerão. Assim, o princípio da distribuição sob o socialismo deve ser para cada um de acordo com sua obra. Alguns serão, portanto, mais ricos do que outros. No entanto, uma vez concluída a reorganização, e o trabalho não se tenha tornado penoso, mas "a principal necessidade da vida", todas as carências terão sido superadas, momento em que "a sociedade inscreve em suas bandeiras: de cada um segundo sua capacidade, a cada um de acordo com suas necessidades" (Marx 1972a, pp. 15-17).

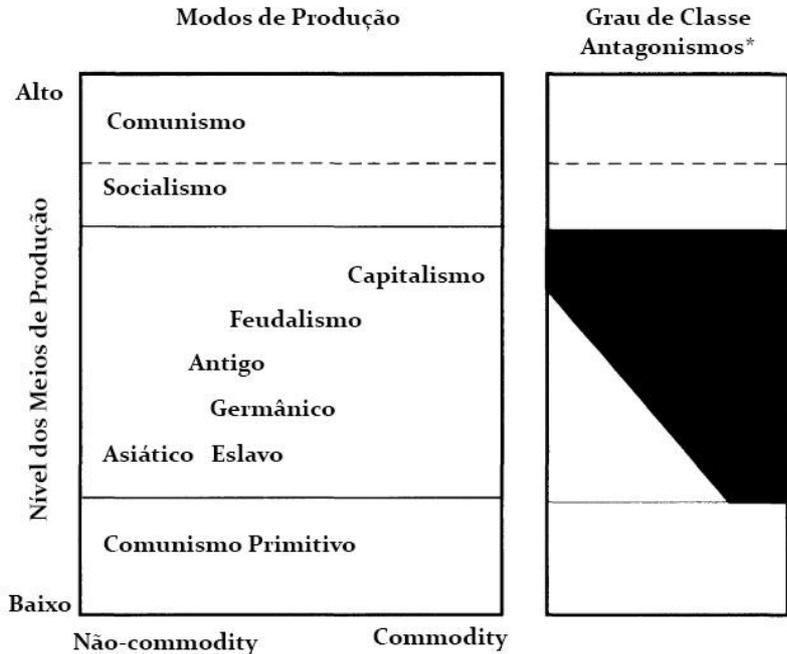
De acordo com a taxonomia de Marx (ver figura 1), o comunismo primitivo é o estágio original universal da humanidade. Caracteriza-se pela ausência de propriedade privada e conflito de classes. Há pelo menos quatro rotas possíveis para sair do comunismo primitivo, o asiático, o antigo, o germânico e o eslavo. Em cada um deles veem-se as sementes dos antagonismos de classe. Eles parecem ser mais óbvios no antigo do que os outros três, no entanto. A propriedade privada, a produção de commodities e, portanto, os antagonismos de classe são mais desenvolvidos no modo feudal do que no antigo e atingem seu ápice no modo capitalista, onde até a "força de trabalho" se torna commodity. O socialismo e o comunismo são modos de produção caracterizados pela ausência de produção de commodities, propriedade privada e, portanto, antagonismos de classe.

A questão é que Marx foi principalmente um teórico organizacional (Roberts e Stephenson, 1973). Como tal, preocupava-se em distinguir e catalogar diferentes sistemas ou organizações socioeconômicas. Segundo Marx, isso não poderia ser feito apoiando-se em alguma "fórmula abstrata" ou "o passaporte universal de uma teoria histórico-filosófica geral" (Selsam, 1970, p. 71), mas apenas mergulhando nos detalhes da história. A questão é se a organização econômica de uma dada sociedade é suficientemente distinta para caracterizá-la como um sistema socioeconômico separado. Assim, as várias formações econômicas são um produto não tanto de qualquer teoria abstrata elaborada, mas de investigação, análise e comparação históricas. Suas conclusões nessa área foram sempre abertas, provisórias e passíveis de modificação, adição e subtração, à luz de novas evidências históricas. Como V. G. Kiernan expressou (p. 458), Marx

“buscava identificar todos os tipos possíveis de sistemas produtivos, em vez de organizá-los em ordem, ou explicar como um havia sido complementado por outro.”
[grifo nosso]

Figura 1

Taxonomia de Marx



*Área sombreada = antagonismos de classe

Teorias da História de Marx

Karl Marx tinha três teorias da história inter-relacionadas, mas distinguíveis: a teoria do materialismo histórico, o que chamarei de teoria da progressividade histórica e a teoria da inevitabilidade histórica. Cada uma será tratada sucessivamente.

A teoria do materialismo histórico

A teoria do materialismo histórico postula duas coisas: (1) que a superestrutura ideológica é determinada pela base econômica e (2) que dentro da base econômica as relações de produção são determinadas pelo nível das forças ou meios de produção. Assim, qualquer mudança no nível das forças de produção criará tensão ou conflito entre as forças e as relações de produção. O resultado será "uma era de revolução social" que levará à "transformação de toda a imensa superestrutura", isto é, à emergência de um novo modo de produção (ver Marx, 1970, pp. 20-21; Marx, 1906, p. 96 n). Deve ficar claro que a teoria geral do materialismo histórico não é de forma alguma afetada pelas revisões de Marx de sua taxonomia socioeconômica. O número de sistemas socioeconômicos é irrelevante para o processo pelo qual ocorrem as mudanças no modo de produção.

Há, no entanto, muita controvérsia sobre o status exato da teoria do materialismo histórico. Alguns argumentaram que é uma teoria empírica que pode ser verificada pelo recurso a dados históricos, enquanto outros negaram que a teoria faz afirmações sobre eventos históricos específicos e, portanto, não pode ser confirmada ou falsificada pelo uso dos dados históricos. E é preciso reconhecer que os escritos de Marx e Engels parecem deixar espaço para qualquer uma dessas interpretações.

Tomando esta última posição, Hobsbawm argumenta que a teoria "requer apenas que haja uma sucessão de modos de produção, embora não necessariamente quaisquer modos particulares, e talvez não em qualquer ordem particular predeterminada". Marx pensava, prossegue, "que podia distinguir um certo número de formações socioeconômicas e uma certa sucessão. Mas se ele tivesse se equivocado em suas observações, ou se estas tivessem sido baseadas em informações parciais e, portanto, enganosas, a teoria geral do materialismo histórico permaneceria inalterada" (pp. 19-20. Ver também Dunn 1982, p. 5; Sowell, 1985, pp. 56-58; e Shaw 1983, pp. 206-10, esp., pp. 209-10). Ou seja, a teoria está tentando explicar a causa básica ou essencial da "sucessão de modos de produção". Como tal, é na verdade *a-histórica*, pois postula uma relação entre as forças e relações de produção, em

particular, e a base e a superestrutura, em geral, mas não necessita de nenhuma ordem particular na sucessão de períodos ou modos de produção. Deve-se distinguir, portanto, entre a teoria, de um lado, e os dados históricos, de outro. Tanto Marx quanto Engels tinham plena consciência da complexidade da história. A história, dizem-nos, raramente se repete e "quando ocorrem repetições nunca surgem exatamente nas mesmas circunstâncias" (Engels 1972a, p. 99). A história não contém "verdades eternas", "finais e últimas" e "qualquer um que se ponha neste campo para caçar (...) verdades puras ou absolutamente imutáveis, trarão pouco para casa, além de platitudes e lugares-comuns da mais bela espécie" (Engels 1972a, p. 100). A concepção materialista da história "é antes de tudo um guia para o estudo", disse Engels, "não uma alavanca para a construção" (Selsam, 1970, p. 71). Em uma carta de 1877, Marx se opôs a interpretar sua obra como "uma teoria histórico-filosófica do caminho geral imposto pelo destino a todos os povos, independentemente de suas circunstâncias históricas" (Bober 1948, p. 41). E em sua carta de 1890 a Joseph Bloch (Selsam, 1970, pp. 76-79), Engels, em particular, advertiu contra a visão do "elemento econômico como o *único* determinante". Isso, segundo ele, é "sem sentido, abstrato e absurdo". "Há", continua ele, "inúmeras forças que se cruzam, uma série infinita de paralelogramas de forças que dão origem a um resultado – o evento histórico". "A situação econômica é a base", escreve,

“mas os vários elementos da superestrutura – formas políticas da luta de classes e suas consequências, constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após uma batalha bem-sucedida etc. – formas de direito – e até mesmo os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos combatentes: teorias políticas, jurídicas, filosóficas, ideias religiosas e seu posterior desenvolvimento em sistemas de dogma – também exercem sua influência sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua *forma*. Há uma interação de todos esses elementos em que, em meio a toda a infinidade de *multidões* de acidentes (isto é, de coisas e

eventos, cuja conexão interior é tão remota ou tão impossível de provar que a consideramos ausente e podemos negligenciá-la), o movimento econômico finalmente se afirma como necessário.”

Dado que qualquer evento histórico é o produto de um número "infinito" de forças conflitantes, incluindo coisas como guerras e acidentes da natureza, como terremotos, secas e até pragas, todos os quais podem afetar seriamente o nível dos meios de produção, e uma vez que também é possível que a superestrutura não apenas interaja com ela, mas realmente domine, pelo menos por um tempo, a base econômica, segue-se que (1) não se deve esperar encontrar uma sucessão "mecanicista" ou unilinear de épocas históricas caracterizadas por coisas como o aumento da complexidade e produtividade e o potencial para cada vez maior liberdade genuína e individualização e (2) a validade da teoria geral do materialismo histórico não pode ser confirmada nem falsificada pelo recurso aos dados históricos.

Por outro lado, a partir de *A ideologia alemã* em 1846, tanto Marx quanto Engels enfatizaram repetidamente que a teoria do materialismo histórico era uma "teoria empírica". "As premissas a partir das quais partimos não são arbitrárias, não são dogmas, mas premissas reais... Essas premissas podem, assim, ser verificadas de forma puramente empírica" (1947, p. 6). Marx e Engels não negam que o homem pensa e age. Na verdade, eles acreditavam que as ideias podem ter consequências tremendas. Seu argumento é que a fonte de todo pensamento e ação está na base material e, em particular, na relação de cada indivíduo com os meios de produção. "A produção de ideias, de concepções, de consciência", escrevem (1947, pp. 13-16)

“está, a princípio, diretamente entrelaçada com a atividade material e a relação material dos homens, a linguagem da vida real. A concepção, o pensamento, a relação mental dos homens, aparecem nessa fase como o efluxo direto de seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção mental expressa na linguagem da

política, das leis, da moral, da religião, da metafísica de um povo. Os homens são produtores de suas concepções, ideias, etc. – homens reais, ativos, pois são condicionados por um desenvolvimento definido de suas forças produtivas e da relação correspondente a estas, até suas formas mais distantes. Ou seja, não partimos do que os homens dizem, imaginam, concebem, nem dos homens como narrados, pensados, imaginados, concebidos, para chegar aos homens na carne. Partimos de homens reais e ativos e, com base em seu processo de vida real, demonstramos o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos desse processo de vida. Os fantasmas formados no cérebro humano são também, necessariamente, sublimados de seu processo de vida material, que é empiricamente verificável e ligado a premissas materiais. A moral, a religião, a metafísica, todo o resto da ideologia e suas correspondentes formas de consciência, portanto, não conservam mais a aparência de independência.”

A contradição entre a afirmação de que o materialismo histórico é uma teoria empiricamente verificável ou, pelo menos, testável, por um lado, e a negação de que ele pode ser confirmado ou falsificado por dados históricos, por outro, é, acredito, apenas aparente, e decorre de uma confusão entre dois aspectos relacionados, mas distintos da teoria: o processo pelo qual as ideias emergem, por um lado, e a sucessão particular dos modos de produção, por outro. Marx e Engels acreditavam não apenas que o primeiro era empiricamente verificável, mas que eles tinham, de fato, verificado. Às vezes, é concedido em sua escrita o status de uma "lei". Mas eles parecem considerar esta última – a sucessão dos modos de produção – tão complicada por outros fatores acidentais, que impede a estabilidade empírica.

Enquanto às ideias é concedida uma certa independência, o marxismo sustenta que "em última análise", ou na análise "final", elas são rastreáveis até a base material. Assim, o pensamento *Y* pode ocorrer ao indivíduo *A* por causa de sua relação com os meios de produção. Mas o pensamento *Y* pode, por sua vez,

fazer com que o indivíduo *B* pense o pensamento *Z*, que, por sua vez, pode "reagir" à base econômica. Assim, a base material é, "em última análise", a *única* fonte de todas as ideias. Conclui-se que, com uma análise histórica detalhada, deve-se ser capaz de traçar a história de qualquer ideia até a base material. Consequentemente, deve-se também encontrar uma correspondência definida entre o pensamento e a ação que ocorrem em um determinado período histórico e seu modo de produção. Marx e Engels, como já observado, afirmavam que essa "lei do desenvolvimento humano" havia sido verificada empiricamente (Selsam, 1970, p. 30). Da mesma forma, o argumento de que as relações de produção são "em última instância" determinadas pelo nível dos meios de produção, embora muito mais complexo, é também, pelo menos em princípio, "empiricamente testável".

É essa derivação geral das ideias e a correspondência "última" dos meios às relações de produção que, acredito, Marx e Engels geralmente queriam dizer ao se referir ao materialismo histórico. E se esse é o caso, então eles consideraram a teoria do materialismo histórico como uma teoria empiricamente testável.

A teoria da progressividade histórica

É verdade, é claro, que Marx via sua teoria geral como tendo um papel de vital importância para que ele pudesse entender e prever o curso geral da história. Mas esse "determinismo histórico" não deve ser confundido com a teoria do materialismo histórico. Ou seja, mesmo que a base econômica "determine" ideias, não se segue que o curso da história seja igualmente determinado. O determinismo histórico não faz parte da teoria do materialismo histórico em si, mas é derivável da teoria quando uma premissa adicional – que, ao longo do tempo, novas máquinas e métodos de produção serão introduzidos – é incluída. Uma vez que estes não seriam empregados a menos que expandissem a produção, segue-se que, *permanecendo outras coisas iguais*, a produtividade dos meios de produção deve aumentar continuamente ao longo do

tempo. Assim, cada modo de produção sucessivo deve ser mais produtivo do que seu antecessor. E isso significa que a evolução histórica deve ser a história do crescente controle do homem sobre a natureza e, portanto, o potencial crescente de liberdade e individualização genuínas. O resultado é uma visão unilinear ou "mecanicista" da história, e há passagens nos escritos de Marx e Engels que dão suporte a essa interpretação. Por exemplo, em *Miséria da Filosofia*, Marx escreve (Sowell, 1985, p. 56) que "o moinho de mão lhe dá a sociedade com os senhores feudais, o moinho a vapor, o capitalista industrial".

Essa citação, e outras semelhantes, são resultado da propensão de Marx em resumir análises longas e complexas com o que Sowell (1985, p. 56) chama de "expressões epigramáticas". Como é impossível condensar análises tão complexas em frases únicas, esses epigramas muitas vezes distorcem em vez de retratar com precisão as posições de Marx. Embora as afirmações de Engels fossem menos "epigramáticas" do que as de Marx, há passagens que, quando retiradas do contexto, podem ser bastante enganosas. Por exemplo, em seu "Posfácio" para *Soziales aus Russland*, ele escreve (Marx, Engels and Lenin 1967, pp. 217-19) que "É historicamente impossível para um estágio inferior de desenvolvimento econômico resolver os enigmas e conflitos que surgiram, em um estágio muito mais alto". Por si só, isso dá a impressão de que a visão de Engels sobre a história era mecanicista. No entanto, duas páginas antes disso, ele se refere à possibilidade de alguns países "pularem todo o período capitalista" e, na página seguinte à citação, afirma que é possível que alguns países "empreendam um processo de desenvolvimento encurtado". Em outros lugares, Marx e Engels reconhecem a possibilidade de retrocessões, pelo menos temporárias, de algumas sociedades, bem como de estagnação mais ou menos permanente de outras.

Mas, por mais que se explique suas afirmações mais "mecanicistas", é claro que nem Marx, nem Engels subscreveram uma visão unilinear ou "mecanicista" da história. Por exemplo, em 1853, Marx escreveu (Selsam, 1970, pp. 138-43) que a sociedade

indiana estagnou por séculos. Foi, segundo ele, "baseada em uma espécie de equilíbrio". A verdadeira questão não era "se os ingleses tinham o direito de conquistar a Índia", mas qual país a conquistaria. Marx claramente preferia os ingleses. A Inglaterra "tem que cumprir uma dupla missão na Índia: uma destrutiva e outra regenerativa – a aniquilação da velha sociedade asiática e o estabelecimento das bases materiais da sociedade ocidental na Ásia". Ao quebrar a "*inércia* autossuficiente das aldeias" e ligá-las por meio de transporte e comércio, a burguesia inglesa, segundo Marx, permitirá que a Índia passe diretamente de uma sociedade asiática para uma sociedade capitalista.

E Marx escreve que, por causa da "condição permanente" da guerra na Espanha, as "cidades perderam seu poder medieval sem ganhar importância moderna". Elas "vegetaram em um estado de decomposição contínua". O resultado é que a Espanha regrediu de uma forma feudal para uma "forma asiática de governo". Além disso, Marx parece sugerir que é possível que uma nova revolução impulsione a Espanha diretamente para o socialismo (Selsam, 1970, pp. 146-48).

Embora originalmente acreditassem que era feudal, já em 1853 Marx e Engels começaram a descrever a Rússia como "asiática", "semi-asiática" ou "oriental". E em uma carta a Vera Zasluch em 1885 (Selsam 1970, pp. 175-76) Engels descreve a Rússia como uma sociedade "onde todos os estágios de desenvolvimento social são representados, desde a comuna primitiva até a moderna indústria de grande escala e alta finança (...)". Karl Wittfogel (p. 492) resume a posição de Marx da seguinte forma:

“A conquista mongol destruiu a sociedade protofeudal da Rússia, obrigando os czares moscovitas a "*tartarizar*" a Moscóvia. Os cães tártaros e seus agentes russos combinaram a expansão implacável do poder despótico com um sistema interno de "escravização". De acordo com essa interpretação, os mongóis introduziram a política em duas frentes; os primeiros czares a implementaram na Moscóvia; Pedro, o Grande, "generalizou". E no tempo de

Marx a atitude política da Rússia era, em substância, a que tinha sido no final do período mongol.”

Em suma, a conquista mongol forçou a Rússia a regredir de um status feudal para um status asiático ou semi-asiático. Vale ressaltar que, apesar de seu status asiático, tanto Marx quanto Engels acreditavam que a Rússia do final do século XIX estava à beira de uma revolução socialista. Em 1877, Marx escreveu que a Rússia está "no limiar de uma reviravolta", e em 1875 Engels escreveu que "Não há dúvida de que a Rússia está às vésperas de uma revolução". Também não há dúvida de que a revolução a que se referiam era a revolução socialista (ver, por exemplo, Bober 1948, pp. 41-43).

A teoria da progressividade histórica claramente não é uma teoria empírica. É o que se pode chamar de "teoria pura" ou "axiomática", ou seja, uma teoria do que aconteceria se outras coisas permanecessem iguais. Mas, como Marx e Engels deixam bem claro, outras coisas raramente, ou nunca, permanecem iguais. Há simplesmente muitos outros fatores – "acidentes" – que podem afetar os meios de produção para que quaisquer previsões empíricas sejam derivadas da teoria. Assim, embora a teoria possa indicar uma *tendência* ao progresso, ela claramente não exclui períodos de estagnação ou regressões reais. Também não exige que qualquer sociedade passe por todas as várias etapas socioeconômicas ou que as passe por qualquer ordem específica.

A teoria da inevitabilidade histórica

Finalmente, há o que se pode chamar de teoria da inevitabilidade histórica. Embora nem Marx, nem Engels pareçam ter aderido a uma visão mecanicista e unilinear do curso da história, é bastante claro que ambos pensavam que a história tinha um objetivo predeterminado. Embora não se pudesse prever a hora ou o local exato de sua chegada, o triunfo do socialismo era "inevitável". Em *O Capital* (1906, p. 897) Marx diz que o socialismo deve vir "com a inexorabilidade de uma lei da natureza". E no *manifesto comunista* (1969, p. 79) Marx e Engels escrevem que

"Sua queda [da burguesia] e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis". E seus escritos contêm muitas outras declarações semelhantes sobre o triunfo inevitável do socialismo (ver, por exemplo, Engels 1972a, pp. 311-25; e 1972b, pp. 54-75).

Embora essas afirmações possam muito bem representar o triunfo do desejo sobre o senso comum, há uma certa lógica nelas. O capitalismo, que era o modo de produção dominante na Europa, tinha uma tendência inata para se tornar universal. E como o capitalismo estava assolado por contradições internas insolúveis, seu fim, inclusive o da classe burguesa dominante, era inevitável. Como a única classe remanescente seria o proletariado, que Marx supunha estar naturalmente predisposto ao socialismo, segue-se que o triunfo do socialismo era "inevitável". Essa conclusão, vale notar, não foi derivada nem da teoria do materialismo histórico, nem da teoria da progressividade histórica, mas foi, ao contrário, uma dedução questionável da análise *econômica* detalhada de Marx sobre o modo de produção capitalista.

É importante ressaltar que não pode haver retrocesso histórico em relação ao socialismo, uma vez que, (1) o socialismo é um modo de produção harmonioso e, portanto, eliminaria os incentivos para a guerra e (2) a produtividade sob esse modo de produção seria tão vasta que seria capaz de resistir a qualquer catástrofe natural. Assim, o triunfo do socialismo não é apenas inevitável, é também irreversível.

Conclusões

A perspectiva histórica de Marx foi apresentada com algum detalhe. É complexa e sofisticada. Primeiro, Marx pretendia apresentar uma taxonomia que incluísse "todos os sistemas socioeconômicos possíveis". Sua lista no "Prefácio" é melhor interpretada não como uma lista de etapas cronológicas necessárias, mas como parte de seu trabalho em andamento sobre essa taxonomia. Em segundo lugar, a obra histórica de Marx pode ser dividida em três teorias distintas. A teoria do materialismo histórico, que afirma (1) que todas as ideias são derivadas, pelo menos "em última

instância", da base econômica, e (2) que as relações de produção são determinadas pelo nível dos meios de produção, é uma teoria empírica. A teoria da progressividade histórica, que afirma que o que se pode chamar de "curso natural da história" é que cada modo de produção sucessivo é mais produtivo do que seu antecessor, é um exemplo de uma teoria "pura" ou "axiomática" que não pode ser confirmada nem falsificada pelos dados históricos, uma vez que há muitos fatores "acidentais" que não podem ser levados em conta e podem, pelo menos temporariamente, anular o curso natural dos acontecimentos. E, finalmente, há a teoria da inevitabilidade histórica que afirma que o capitalismo deve, "com a inexorabilidade de uma lei da natureza", entrar em colapso e que o socialismo é seu sucessor inevitável.

Parte II

Análise

A segunda parte deste artigo analisará tanto a taxonomia de Marx quanto seu método de análise da história. Este último será tratado primeiro.

Método de análise histórica

Teoria Empírica

Marx afirma que sua teoria do materialismo histórico é uma teoria empírica. "Os fantasmas do cérebro humano", diz ele em seus *Manuscritos econômicos-filosóficos* (Bottomore e Rubel, 1961, p. 75), "são sublimadores necessários do processo de vida material dos homens, que pode ser estabelecido empiricamente e que está vinculado a pré-condições materiais". "A produção de ideias, concepções e consciência", diz ele, "é uma emanção direta de seu comportamento material [dos homens]". E em seu "Prefácio"

(1970, pp. 20-21) ele diz que as "relações de produção correspondem a um estágio definido de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais"; que "formas definidas de consciência social", isto é, a superestrutura, "correspondem" à "estrutura econômica da sociedade": que "com a mudança na base econômica toda a imensa superestrutura se transforma mais ou menos rapidamente". E em *A ideologia alemã* (1947, p. 6) Marx e Engels escrevem que o que os indivíduos são "coincidentes com sua produção (...) A natureza dos indivíduos depende, portanto, das condições materiais que determinam sua produção".

Essa teoria, afirmam, foi empiricamente confirmada. Marx, diz Engels, "provou-a" e chama-lhe "lei do desenvolvimento humano" (Selsam, 1970, p. 30). Lênin refere-se a ela como uma lei que é "sem exceção" e afirma que "as últimas descobertas da ciência natural (...) foram uma confirmação notável" disso. As inúmeras tentativas de seus "inimigos" de "refutá-la", diz ele, invariavelmente fracassaram (Lênin, 1967, vol 1., pp. 13, 41-42).

a. *O Problema da Definição.* Termos como "corresponder" e "coincidência" implicam uma relação precisa, talvez até quantificável, entre a base e a superestrutura. Isso, por sua vez, exige uma compreensão precisa dos elementos ou componentes aos quais a relação corresponde. Afinal, é impossível determinar a validade empírica de uma relação se não se tem certeza de coisas como o significado e o alcance dos principais fatores que constituem essa relação. Mas Marx, como até mesmo seus mais fervorosos defensores reconhecem, nunca forneceu uma definição de termos como "econômica", "forças produtivas materiais", "base econômica", "superestrutura", "classe" etc. Como observa o escritor marxista McMurtry (p. 72),

“Embora essa categoria de relações de produção/estrutura econômica pareça, portanto, o eixo teórico de toda a análise de Marx, seu significado preciso tem sido motivo de controvérsia não resolvida há mais de um século. O próprio Marx, como todas as categorias básicas de sua *Weltanschauung*, nunca oferece uma definição.”

Curiosamente, McMurtry defende essa imprecisão sob o argumento de que o "uso de Marx é tão rico e elíptico" (p. 72). Além disso, ele argumenta que isso não prejudica sua reivindicação de status científico. Por exemplo, o argumento de Marx de que a superestrutura deve corresponder à base econômica significa que aqueles fenômenos superestruturais ou ideológicos que não são "aptos", ou seja, não correspondem à base, serão, à moda darwiniana, eliminados. Isso significa que, para Marx, assim como para Darwin, "a investigação empírica sobre as circunstâncias concretas relevantes é necessária para gerar um julgamento do que de fato será selecionado, ou eliminado, na 'luta pela vida'" (pp. 163-64). Se a "teoria da seleção social" de Marx é ou não "homóloga" à "teoria da seleção natural" de Darwin é discutível. Também é irrelevante. Pois mesmo que os conceitos de Darwin sejam tão imprecisos quanto os de Marx, isso não torna as teorias de Marx científicas. Apenas põe em causa o estatuto científico da teoria de Darwin.¹

Na verdade, McMurtry confunde leis universais com condições específicas. Uma explicação causal ou previsão do tipo que Marx faz a respeito de coisas como a relação entre a base e a superestrutura, requer duas premissas: (1) uma lei universal e (2) uma declaração de condições específicas. A lei universal deve ser claramente formulada e a formulação deve incluir as condições sob as quais a lei se sustentaria. Assim, a "indagação empírica sobre as circunstâncias concretas" não pode ser utilizada para estabelecer o alcance da lei. Pelo contrário, é a lei que determina quais são as "circunstâncias concretas relevantes". Se não se conhece o alcance da lei, não há como averiguar quais são as "circunstâncias concretas relevantes". O problema aqui tem menos a ver com a teoria da seleção natural de Darwin do que com a teoria de Toynbee do ciclo de vida das civilizações. Como aponta Popper (1956, p. 27n), "de quase todas as teorias pode-se dizer que ela concorda com muitos fatos". Em "As investigações supostamente empíricas do professor Toynbee sobre o que ele chama de

¹ Uma interpretação muito diferente da *Teoria da Seleção Natural* de Darwin pode ser encontrada em Hayek, pp. 31-33.

'civilização das espécies'... ele parece ignorar o fato de que ele classifica como civilizações apenas as entidades que se conformam à sua crença *a priori* nos ciclos de vida." Ele então descobre que forneceu confirmação empírica para sua teoria de que todas as sociedades seguem um "ciclo de vida" particular. Ou seja, em vez de testar a teoria por referência aos fatos, os fatos são "selecionados à luz das próprias teorias que devem testar". É semelhante para Marx. Uma vez que não se conhece o escopo ou o domínio de nenhum de seus conceitos relevantes, a afirmação de McMurtry de que "previsões ou explicações confiáveis podem ser deduzidas" da "investigação empírica sobre as circunstâncias concretas relevantes" só pode significar que os elementos superestruturais que "sobrevivem" devem corresponder ao nível atual da base; os que são eliminados, segue-se, não correspondem. A falta de rigor conceitual torna a teoria não-falseável e, portanto, empiricamente não-científica. Isso é demonstrado pelo próprio exemplo de McMurtry.

O que dizer, pergunta ele (p. 172), daquelas sociedades como a União Soviética "onde as revoluções lideradas pelos marxistas aparentemente quebraram a forma econômica capitalista", mas não resultaram sequer em "um fim próximo à dominação do homem sobre o homem"? McMurtry dá várias explicações destinadas a conciliar isso com os princípios marxistas. Primeiro, a revolução socialista deveria ocorrer em sociedades "historicamente avançadas". Como países como a União Soviética e a República Popular da China não são avançados, "eles simplesmente ficam fora do alcance referencial da reivindicação de Marx". Além disso, "o que se passou nessas sociedades antes de sua qualificação material como sociedades historicamente avançadas – por exemplo, 'coletivização forçada' e 'privação de consumo' – pode "parecer envolver dominação humana", mas, na verdade, "não é realmente dominação humana, mas dominação por *necessidades* materiais". E, finalmente, mesmo que os titulares de cargos partidários e estatais dominem, de fato, e explorem os cidadãos em tais sociedades, isso não é, como pode parecer na superfície, um exemplo de "uma proeminente superestrutura de classe dominante suspensa, por assim dizer, no ar, sem nenhuma infraestrutura econômica de classe dominante subjacente como seu

'fundamento"' (p. 176). Pelo contrário, trata-se de um caso de "propriedade de escritório". O lucro ou mais-valia "pertence a um escritório como sujeito-proprietário; mas como [o cargo] deve ser ocupado por uma pessoa, é essa pessoa ocupante que, *qua* ocupante, recebe os benefícios não merecidos" (pp. 178-79). Assim, o que parece ser um caso de superestrutura dominando a base e, portanto, uma refutação da teoria de Marx, é, de acordo com McMurtry, após um exame mais detalhado uma confirmação da teoria de que a base determina a superestrutura.

Certamente este não é apenas um caso clássico de selecionar fatos à luz da teoria que eles devem testar, mas de pegar conceitos imprecisos e esticá-los para que eles "se encaixem nos fatos" e, assim, "confirmem" a teoria. O resultado é literalmente tornar o que se supõe ser uma "teoria empírica" imune a qualquer teste empírico. Outros exemplos de "não falseabilidade" são encontrados nos escritos de Marx. Por exemplo, as revoluções serão bem-sucedidas, diz ele, quando as "condições materiais objetivas estiverem corretas". Mas como as "condições materiais objetivas", corretas ou não, nunca são especificadas, só sabemos se elas estão corretas ou não, observando se a revolução foi ou não bem-sucedida.

É claro que, se a afirmação de Marx de que a teoria do materialismo histórico é uma teoria empírica deve ser levada a sério, os conceitos devem ser definidos com muito mais rigor.

b. *O significado de "econômico"*. Sidney Hook (p. 20) observa que o termo "econômico" é usado por Marx em pelo menos quatro sentidos diferentes: (1) "às vezes é usado para caracterizar motivos, como um desejo de riqueza ou dinheiro"; (2) "às vezes refere-se à presença ou ausência de terras e matérias-primas (...) necessárias para a produção;" (3) "mais frequentemente significa as técnicas, forças e poderes de produção, incluindo não apenas ferramentas e instrumentos, mas habilidades e know-how" e (4) "o que Marx chama de *modo* de produção econômica ou "relações sociais de produção".

c. *A Fonte das Ideias*. Para examinar a afirmação de Marx de que a teoria do materialismo histórico é empiricamente verificável, é preciso saber o que Marx quis dizer com o termo "econômico". Uma vez que as ideias são "produzidas" pela base, ou "refletem e ecoam" a base, e como a própria natureza humana é, segundo Marx, "condicionada" pela base, é claro que, ao dizer que a base econômica determina a superestrutura, Marx não pode ter em mente a categoria (1). Isso porque os motivos fazem parte da superestrutura e, portanto, derivam da base. É claro que, ao dizer que a base se refere à "totalidade" de todas as relações econômicas, Marx está usando o termo "econômico" em seu sentido mais amplo. Isso incluiria tanto as forças quanto as relações de produção ou categorias (2), (3) e (4). Os meios de produção "determinam" as "relações de produção". E a "totalidade" ou "soma total dessas relações de produção... constituem a estrutura econômica da sociedade sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política" (1970, p. 21).

Há aqui um problema óbvio. Marx diz que a "totalidade" das "relações sociais de produção constitui a estrutura econômica da sociedade", e que as relações de produção incluem relações de propriedade que, segundo ele, são uma relação "jurídica". Isso parece tornar o direito parte da base econômica. No entanto, ele também afirma que da base econômica "surge uma superestrutura jurídica e política", fazendo com que o direito e a política não façam parte da base, mas façam parte da superestrutura. Da mesma forma, Marx diz que ideias e conhecimentos são reflexos ou ecos da base. No entanto, ele também afirma não apenas que a superestrutura ideológica reage ou tem impacto sobre a base, mas que as ideias fazem *parte da* base, que são, na verdade, uma "força produtiva material". Nos *Grundrisse* (Bottomore e Rubel 1961, p. 91), por exemplo, Marx escreve que:

“A natureza não constrói máquinas, nem locomotivas, ferrovias, telégrafos elétricos, mulas que trabalhem por si sós, etc. São produto da indústria humana, materiais naturais transformados em instrumentos de dominação humana da Natureza, ou de sua atividade na

Natureza. São instrumentos do cérebro humano criados pela mão humana; são o poder materializado do conhecimento. O desenvolvimento do capital fixo indica até que ponto o *conhecimento social geral se tornou uma força direta de produção* e, portanto, até que ponto as condições do processo de vida social foram colocadas sob controle do intelecto geral e reconstruídas de acordo com ele.”
[grifo nosso]

Eu simplesmente não conheço outra maneira de ler essa afirmação a não ser a de que as ideias e o conhecimento são uma força produtiva material e, portanto, parte da base econômica. Para Marx, as relações jurídicas e políticas são vistas como parte da base; outras vezes são vistas como parte da superestrutura. Às vezes, as ideias são referidas como reflexos e ecoam as "forças produtivas materiais"; outras vezes são vistas como parte essencial das "forças produtivas materiais". Em suma, as categorias marxistas de base e superestrutura simplesmente não atendem aos critérios científicos básicos de serem exaustivas e mutuamente exclusivas. Se não há praticamente nada que não seja, ou não possa às vezes ser, uma força produtiva material, se a "base econômica" é tão ampla e fluida a ponto de incluir praticamente qualquer coisa, então a afirmação de que a base determina a superestrutura torna-se uma tautologia vazia: tudo o que influencia a "superestrutura" é, *ipso facto*, parte da "base econômica". Mais uma vez, uma teoria que se pretende empírica é construída de modo a torná-la imune aos resultados de qualquer teste empírico.

Finalmente, deve-se notar de passagem que, se as ideias são o produto da base material e como a base muda as ideias também devem mudar, isso significa que qualquer teoria pode "ocupar apenas um lugar transitório no fluxo eterno de fatos e ideias". Mas isso significaria que as ideias de Marx também não são mais do que um produto da base material em um dado ponto no tempo e, portanto, estão destinadas a serem substituídas por outras teorias à medida que a base material muda. Assim, "a teoria da relatividade de Marx devora suas próprias teorias, inclusive a teoria da relatividade" (Bober 1948, p. 381).

d. *As Forças e Relações de Produção*. Um segundo aspecto da teoria do materialismo histórico é que as relações de produção, categoria (4) em Hook, são "determinadas" pelas forças de produção, categorias (2) e (3) em Hook. Esses termos, embora não sejam rigorosamente definidos, são muito mais claros do que o termo geral "econômico". Uma vez que as forças de produção são essencialmente as ferramentas que o homem usa, McMurtry está correto ao se referir a Marx como um "determinista tecnológico" (pp. 188-239). É claro que Marx considera as forças de produção como o eixo de todo o seu sistema. Mudanças nas forças de produção produzem mudanças "correspondentes" em "toda a imensa superestrutura", embora possa haver um tempo de defasagem entre a mudança na primeira e a mudança na segunda. As mudanças nas forças de produção, diz Marx, "podem ser determinadas com a precisão da ciência natural" (1970, p. 21). Esta e outras afirmações semelhantes, implicam claramente que as mudanças nas forças de produção podem ser medidas. Assim, deve-se poder dizer que uma mudança de 10% nas forças de produção resultará, pelo menos "em última instância", em uma mudança "correspondente" nos meios de produção. McMurtry (pp. 191-92) assume precisamente essa posição. "As relações de produção/estrutura econômica correspondem a um estágio definido de desenvolvimento das forças de produção", escreve ele, "na medida em que as *unidades de propriedade efetiva* envolvidas na primeira correspondem em escala às *unidades de integração tecnológica* envolvidas na segunda" [grifos no original].

A pergunta óbvia é como determinar o que, digamos, é uma "unidade de propriedade efetiva"? Verificamos o número de proprietários de fábricas na sociedade e dividimos isso por, digamos, a raiz quadrada do número de prisões feitas por violação das leis que protegem a propriedade privada? E como determinar o que é uma "unidade de integração tecnológica"? Calculamos o número médio de proletários empregados por fábrica e subtraímos desse número a média de metros cúbicos de espaço fabril? E uma única "unidade das forças de produção" "corresponderia" a uma única "unidade das relações de produção"? Ou seriam duas unidades, ou até dez unidades? E como poderíamos saber? E o que significa dizer que as relações de produção "em última instância"

"corresponderão" às forças de produção? "Em última análise" significa duas semanas, seis meses ou várias décadas? Isso nada mais é do que um jargão "científico" sem sentido.

e. *O Modo de Produção*. Marx acreditava que havia vários modos distintos de produção ou sistemas socioeconômicos e que cada um deles tinha "leis de movimento" específicas pelas quais seus "movimentos" eram governados. Marx ridicularizou os "economistas burgueses vulgares" por acreditarem que as leis do sistema capitalista eram "eternas" e escreve (1970, pp. 188-90) que economistas como Smith e Ricardo cometeram o erro de lidar com "o homem como postulado pela natureza", ou seja, uma constante, quando, na verdade, estavam lidando com "o indivíduo... como resultado histórico", como evoluiu. Assim, diz ele, "quando falamos de produção, sempre temos em mente a produção em um estágio definido de desenvolvimento". E Leontyev escreve (p. 233) que "com a transição do capitalismo para o socialismo as leis econômicas do socialismo substituem as leis econômicas do capitalismo". Mas Marx não nega que há regularidades que transcendem sistemas particulares (1970, p. 190):

"Poder-se-ia pensar, portanto, que, para falar de produção, é preciso (...) declaramos desde o início que estamos examinando *um* período histórico particular, como, por exemplo, a produção burguesa moderna. Todos os períodos de produção, no entanto, têm certas características em comum: eles têm certas categorias comuns. Alguns elementos são encontrados em todas as épocas, outros são comuns a algumas épocas. O período mais moderno e o período mais antigo terão certas categorias em comum. A produção sem eles é inconcebível. Mas... é necessário distinguir as definições que se aplicam à produção em geral, para não ignorar as diferenças essenciais existentes, apesar da unidade que decorre do próprio fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são a mesma coisa. Por exemplo, da não percepção desse fato depende toda a sabedoria dos economistas modernos

que provam a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes.”

Ora, é óbvio que, devido à variabilidade das condições sociais, dos costumes, das culturas, etc., os resultados que poderíamos esperar, que foram formados com base na experiência em nossa própria cultura ou período histórico, não coincidiriam com os resultados que obteríamos em outra cultura ou período histórico. Mas isso não significa que as "leis" tenham mudado. Significa apenas que as condições em que a lei se aplica não estão presentes ou que o âmbito de aplicação da lei não é tão amplo como se pensava inicialmente, pelo que se deve rever a lei, restringindo as condições em que se aplica. Assim, a lei continuaria a ser universal, ou seja, válida sempre que estivessem presentes as condições a que se aplica. Por exemplo, embora essas leis relativas a coisas como a divisão do trabalho, a renda e a troca de mercado possam ser universalmente válidas, elas seriam irrelevantes para Robinson Crusoe, uma vez que as condições sob as quais elas se mantêm simplesmente não existem em tal situação.

Marx não nega isso. No entanto, uma vez que ele está interessado principalmente nas leis peculiares aos vários modos de produção e como ele regularmente ridiculariza os economistas burgueses por acreditarem que as "leis do sistema capitalista" são universais, temos o direito de saber quais "leis" têm status universal e quais estão confinadas ao modo particular de produção. Isso não pode ser feito *a priori*. Implicaria tomar cada "lei" e examinar se as condições específicas sob as quais uma lei se sustenta estão presentes em cada modo de produção. Poder-se-ia concluir que as "leis" de um modo de produção só não são relevantes para outro modo se as condições específicas sob as quais a lei se aplicaria estiverem completamente ausentes neste último. Marx nunca tentou tal feito. Ele simplesmente concluiu que as leis do sistema capitalista, ou seja, as leis do mercado, eram específicas desse modo de produção.

A base para essa conclusão parece vir da visão de Marx sobre a natureza humana. Marx sustenta que (1) o homem tem

uma natureza, mas que (2) ela é modificada pelo modo particular de produção (McMurtry 1978, p. 20). Segundo Marx, o homem é, por sua natureza, laborioso e criativo. Quando a forma burguesa de produção é "descascada", diz Marx (1964, pp. 84-45; ver também Marx, 1973a, p.112-14), vê-se que é da natureza do homem produzir e produzir criativamente. Como diz McMurtry (p. 26), "Para Marx, então, o Homem Produtor é, no final, o Homem Artista". Mas a natureza do homem é modificada pela história. Todos os modos de produção estimularão o desenvolvimento de alguns aspectos da natureza do homem, bloqueando o desenvolvimento de outros. Mas o capitalismo distorce seriamente a natureza humana. "A economia política começa com o fato da propriedade privada", diz Marx (1973a, p. 107), e assim "põe em movimento" "a ganância e a guerra *entre os gananciosos – a competição*" [grifos no original]. Assim, a ganância e a competição não são naturais ao homem; são, antes, um produto de modos de produção baseados na propriedade privada, em particular, no capitalismo.

O interessante dessa análise é como Marx sabe o que realmente é a natureza humana? Ele ridiculariza os economistas burgueses por postularem a existência do "indivíduo", um Robinson Crusoe. "Produção por um indivíduo solitário fora da sociedade (...) é um absurdo." O homem, "no sentido mais literal", diz, é um "animal social". Mas se a natureza humana é modificada pela sociedade em que vive, e se a noção de um homem imaculado vivendo "fora da sociedade" é "absurda", como Marx pode saber o que realmente é a "natureza humana em geral", isto é, a natureza humana não modificada pela sociedade? Como Marx não fornece resposta a essa pergunta, sua crença de que o homem é, por natureza, produtivo e criativo não passa de uma afirmação.

Mas é certamente conveniente. Pois a afirmação de que a natureza humana muda à medida que os meios de produção mudam, permite concluir, *a priori*, que "as leis do modo de produção capitalista" não são relevantes para outros modos de produção, uma vez que as condições sob as quais elas se aplicariam, ou seja, uma natureza humana na qual a ganância e a competição dominam, não estão presentes. Mas isso deve ser fácil de testar. Uma

das leis do sistema capitalista é que a falta de boa vontade, sendo outras coisas iguais, faz com que seu preço aumente. Um corolário disso é que, se o preço de um bem for mantido abaixo do preço de mercado, resultará uma escassez. As evidências históricas mostram claramente que foi exatamente isso que aconteceu na China e Roma antigas, na França feudal e até mesmo na Rússia socialista após a revolução de 1917. Da mesma forma, a "economia burguesa" sustenta que desvalorizar a moeda ou aumentar a oferta de moeda fará com que os preços aumentem. Mais uma vez, as evidências empíricas mostram que foi exatamente isso que aconteceu na Roma antiga, na França feudal, nos Estados Unidos capitalistas e, novamente, na Rússia socialista.² Finalmente, pode-se notar que, ao contrário da afirmação de Marx, estudos recentes sobre a vida de aldeia não capitalista sugerem fortemente que a natureza humana, para todos os fins práticos, é constante (ver, por exemplo, Popkin 1979; Mosher, 1983).

f. *Conclusão.* Joseph Schumpeter (p. 10) chamou a teoria da história de Marx de "uma das maiores conquistas individuais da sociologia até hoje". Se isso é um exagero, não é muito. A teoria é de tirar o fôlego em sua tentativa de integrar economia, sociologia, política, ciências naturais e até mesmo artes em um único quadro conceitual abrangente. Não é, no entanto, uma teoria "científica", muito menos uma "lei do desenvolvimento histórico". É um terreno fértil para pesquisas empíricas. Mas muito depende da capacidade de reformular os conceitos de Marx em termos empiricamente falsificáveis sem fazer injustiça com a riqueza de suas ideias. Neste contexto, é digno de nota que as enormes quantidades de tecnologia importadas para muitos países do Terceiro Mundo desde a Segunda Guerra Mundial pouco ou nada fizeram para estimular o desenvolvimento econômico. Uma vez que isso sugere que o desenvolvimento econômico é mais um produto da cultura, do modo como as pessoas pensam, do que vice-

² Sobre a China ver Lacy 1922, sobre Roma ver Mises 1966, pp. 767-69, sobre a França ver White 1969, sobre a Rússia ver Farbman 1937 e Dobb 1948.

versa, está em contradição direta com o que, pelo menos, *parece* ser a posição marxista (Sowell, 1885, p. 208).

Além disso, a insatisfação de Marx com o idealismo de Hegel e a noção de "geração espontânea" de ideias é, creio, bem fundamentada. A noção de que tudo pode ocorrer sem uma causa é, afinal, inconcebível para a mente humana (Mises 1969c, pp. 76-78). Mas a tentativa de Marx de remontar todas as ideias às "forças produtivas materiais" deve ser declarada um fracasso. É claro que o homem é influenciado por seu ambiente material, mas não há razão para que o ambiente material deva ser a única, ou mesmo a fonte "suprema", de todas as ideias.

Teoria axiomática

A teoria da progressividade histórica de Marx foi classificada como uma teoria axiomática ou "pura". Partindo de certos pressupostos, Marx tentou deduzir logicamente o curso "natural" da história usando o qualificativo *ceteris paribus*, ou outras coisas permanecendo iguais. A variável independente é o estado da tecnologia que, supõe Marx, melhoraria constantemente. Disso decorre logicamente, acredita, que o avanço tecnológico revolucionaria continuamente as relações de produção, movendo a sociedade "inexoravelmente" pelo caminho da história do antigo ao feudal, passando pelo capitalista e, finalmente, pelos modos de produção socialistas/comunistas.

a. *O dispositivo "Ceteribus paribus"*. O uso do dispositivo *ceteribus paribus* por Marx tem uma longa tradição nas ciências sociais em geral e na economia em particular. É, naturalmente, o principal meio de aproximação dos métodos das ciências naturais. Nas ciências naturais, dados estranhos podem ser artificialmente excluídos, isolando assim os fatores a serem examinados. Isso geralmente não é possível nas ciências sociais. O dispositivo *ceteribus paribus* é um método de isolar mentalmente os fatores relevantes, permitindo assim que o cientista social use o "laboratório da mente" para conduzir experimentos mentais, imaginando como uma mudança em um fator afetaria um segundo

fator. Assim, o dispositivo *ceteribus paribus* permite ao cientista social aproximar os experimentos laboratoriais nas ciências naturais pelo uso do laboratório da mente.

O procedimento é que se estipula certas suposições a partir das quais certos teoremas são então deduzidos. Se as suposições estão corretas e as deduções estão corretamente desenhadas, então a teoria deve estar correta. A teoria permite simplificar a realidade, separando assim "aparências" de "essências". À medida que a teoria é mais refinada, mais e mais pressupostos restritivos são levantados, aproximando o modelo da "realidade". É importante notar que uma teoria axiomática não pode ser falsificada por dados empíricos. Se os pressupostos estiverem corretos, a única questão é se as condições históricas correspondem ou não às condições para as quais a teoria se aplicaria (ver, por exemplo, Marx 1970, pp. 205-14; Mises, 1962, pp. 1-9, 44).

Este é o procedimento usado, às vezes, por Marx e é notavelmente semelhante, pelo menos na intenção, à "teoria pura" de Carl Menger (ver, Hutchison, pp. 15-37) e, especialmente, ao método praxeológico de Ludwig von Mises (ver, por exemplo, Mises 1966, pp. 1-142. Ver também Rothbard 1970a, pp. 1-66; 1973, pp. 311-42; e Lachman 1951, pp. 412-27). A principal diferença é que, enquanto os pressupostos de Mises, como o axioma da ação, são *a priori*, os de Marx não são. Uma suposição *a priori* é uma "proposição autoevidente" (Mises 1962, p. 4; Rothbard, 1957, p. 315) e, portanto, "não empiricamente falsificável". Pressupostos *a priori* não são categorias que são testadas pelo recurso à ação humana. Pelo contrário, tais categorias são logicamente anteriores e, portanto, nos permitem compreender e explicar a ação humana.

Marx, no entanto, acreditava que seus pressupostos eram, de fato, *a priori*, ou pelo menos muito próximos disso. "As premissas a partir das quais partimos", escrevem Marx e Engels, "não são arbitrárias (...) mas premissas reais a partir das quais a abstração só pode ser feita na imaginação... A primeira premissa de toda a história humana é, naturalmente, a existência de condições humanas vivas." Disso decorre que "os homens podem ser

distinguidos dos animais... assim que começam a *produzir* seus meios de subsistência". "O modo como os homens produzem seus meios de subsistência depende, antes de tudo, da natureza dos meios reais que eles encontram na existência e têm que se reproduzir." Concluem que "a natureza dos indivíduos depende, portanto, das condições materiais que determinam sua produção" (1946, p. 6). Como disse Engels (Selsam, 1970, p. 35), "os homens devem, antes de tudo, comer, beber, ter roupas e abrigo, portanto, devem *trabalhar*, antes de poderem lutar pela dominação, seguir a política, a religião, a filosofia, etc." Assim, o conteúdo do segundo é um produto do processo do primeiro.

É indiscutível que não poderia haver história humana na ausência de seres humanos. Essa proposição teria, portanto, o caráter de uma suposição *a priori*. Mas é difícil ver que conclusões devem *necessariamente* fluir dela. Por exemplo, de modo algum parece ser uma *dedução logicamente necessária* disso que a natureza do homem "depende das condições materiais que determinam sua produção". Pode ser o caso, mas não é um pressuposto *a priori*, mas empírico. Não é um pressuposto cuja verdade é autoevidente, mas, ao contrário, que deve ser estabelecido, empírica ou logicamente. Tratá-lo como axiomático e, assim, assumir sua validade, como faz Marx, é simplesmente assumir a coisa que mais precisa de demonstração.

O segundo grande pressuposto de Marx é o da inevitabilidade do progresso tecnológico. Ora, Marx não argumenta que o progresso tecnológico é inevitável. Pelo contrário, *para efeitos de análise*, estão *temporariamente* excluídos fatores complicadores como a guerra e as catástrofes naturais, que podem perturbar este processo. Mas a questão é: a exclusão desses fatores torna inevitável o avanço tecnológico? Acho que a resposta tem que ser não. Primeiro, Marx não explica adequadamente o processo pelo qual as invenções tecnológicas são feitas. Seu argumento é que, quando as condições históricas exigem uma nova ferramenta ou máquina, essa necessidade levará os indivíduos a dedicar suas energias a essa tarefa. Que as invenções serão feitas é, para Marx, inevitável. Como ele coloca no "Prefácio" (1970, p. 21), "Assim, a

humanidade estabelece inevitavelmente para si apenas as tarefas que é capaz de resolver, uma vez que um exame mais atento sempre mostrará que o problema em si só surge quando as condições materiais para sua solução já estão presentes". Mas mesmo que se admita que esse é o caso (o que eu, de forma alguma, admito), a verdadeira questão é: como os esforços dos indivíduos relevantes, por exemplo, os cientistas e inventores, são direcionados para as áreas onde as novas máquinas ou ferramentas são necessárias? Os "economistas burgueses" lidam com esse problema recorrendo ao empresário. Mas, como aponta Schumpeter (p. 32), Marx, não tem lugar para o empresário em sua visão mecanicista do modo de produção capitalista, onde as mesmas coisas são simplesmente produzidas em quantidades cada vez maiores. Assim, Marx não tem como vincular os avanços científicos e tecnológicos às necessidades econômicas. Avanços científicos e tecnológicos podem ocorrer, mas, sob a visão de Marx sobre o capitalismo, é puramente uma forte coincidência se eles coincidem com as necessidades econômicas. A única coisa que Marx pode dizer é que a humanidade precisa deles e, portanto, a humanidade os inventa.

Em segundo lugar, e relacionado com o primeiro, está a questão do esgotamento de recursos. Os recursos se esgotam no curso do desenvolvimento econômico. Em vez do inevitável progresso econômico, não seria mais plausível supor que o progresso econômico continuaria até o ponto em que os recursos se esgotassem, após o que se seguiria um período de deterioração econômica? Curiosamente, essa é a posição assumida por Ricardo, de quem Marx adquiriu muito, senão a maior parte de sua economia (Schumpeter, 1975, pp. 35-37). Ricardo acreditava que a crescente escassez de recursos faria com que os preços subissem continuamente. Mas, para Marx, o problema essencial para o capitalismo é que, justamente por ser tão produtivo, a quantidade de bens produzidos excede a quantidade demandada. Assim, os capitalistas devem continuamente baixar seus preços, expulsando uns aos outros do negócio. A possibilidade de esgotamento de recursos parece nunca ocorrer a Marx. Presume-se que os avanços tecnológicos e, correspondentemente, econômicos, perdurem indefinidamente. Isso não quer dizer que o esgotamento de recursos

seja inevitável, apenas que é uma consequência inevitável da posição marxista. Por exemplo, se um recurso é definido como algo que é encontrado na natureza que sabemos usar, segue-se que o conhecimento é pelo menos tão importante quanto a própria substância. E se a visão do processo econômico deixa espaço para que o empreendedor canalize as energias de cientistas e técnicos para as áreas onde os recursos estão se tornando escassos, então o homem tem a capacidade não apenas de encontrar recursos adicionais, mas de realmente *criar* recursos conforme precisamos deles, ou seja, encontrar usos para substâncias anteriormente inúteis. Assim, não há então nenhuma razão inerente para acreditar que os recursos se tornarão escassos ao longo do tempo (Simon 1981; Simon e Kahn 1984; e Osterfeld, 1985). Mas, ao excluir o empresário, Marx é incapaz de oferecer qualquer razão para que o esgotamento de recursos não ocorra.

Finalmente, Marx não trata do efeito das medidas políticas e das atitudes sociais. O avanço científico, e o desenvolvimento do conhecimento em geral, é um empreendimento social. Como diz Popper (1957, pp. 154-64), "A ciência, e mais especialmente o progresso científico, não são resultados de esforços isolados, mas da *livre concorrência do pensamento*. Pois a ciência precisa de cada vez mais competição entre hipóteses e testes cada vez mais rigorosos. Em última análise, o progresso depende muito de fatores políticos: de instituições políticas que salvaguardem a liberdade de pensamento." Curiosamente, a classe dominante em qualquer período em particular está tenazmente tentando manter sua posição. O principal meio pelo qual o faz é usar o Estado para esmagar a resistência e impedir o surgimento de ideias perigosas. No entanto, Marx não leva em consideração que um ambiente tão hostil ao livre pensamento impediria o desenvolvimento da ciência e retardaria, ou mesmo reverteria, os avanços tecnológicos. Para Marx, a marcha da ciência assume o caráter de inevitabilidade.

Em resumo, embora Marx acredite que seus pressupostos sejam *a priori*, eles são de fato empíricos, e pressupostos empíricos de validade muito questionável.

A pergunta seguinte é: mesmo admitindo seus pressupostos, a teoria da progressividade histórica é logicamente deduzida dessas premissas? Mais uma vez, a resposta é claramente não. Marx argumenta que, permanecendo iguais, o avanço tecnológico produzirá uma sucessão de modos de produção e que cada modo sucessivo será mais produtivo do que seu antecessor. Assim, o período antigo flui logicamente do asiático, o feudal do antigo, etc. Mas nem Marx, nem Engels deduzem a transição do comunismo primitivo para o período antigo de quaisquer mudanças nas forças produtivas materiais naquele período. Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels explica o fim do comunismo primitivo por fatores como o surgimento da propriedade privada e o declínio da importância da família. Embora se refira à descoberta do ferro nesse período e ao expressivo número de conquistas industriais, ele não vincula diretamente essa mudança na base tecnológica às mudanças nas relações de produção. Ele apenas diz (1942, p. 146) que, à medida que "os rebanhos começaram a passar para a propriedade privada, a troca entre indivíduos tornou-se mais comum". Quanto à questão de como e por que surgiu a propriedade individual dos rebanhos, Engels simplesmente diz que "nada sabemos" (p. 167). O problema aqui é que parece haver uma mudança nas relações de produção que independe de qualquer mudança nas forças de produção. E embora ele se refira ao surgimento da escravidão durante esse período, não está nada claro por que isso decorre necessária ou logicamente do comunismo primitivo. Ele se limita a dizer que, à medida que o trabalho a ser feito aumentava, "novas forças de trabalho eram necessárias". Portanto, "prisioneiros de guerra foram transformados em escravos" (p. 147). O motivo de não terem sido incentivados ou mesmo pago salários não é explicado.

Também não parece haver qualquer razão logicamente necessária para que a escravidão antiga dê lugar ao feudalismo medieval. O feudalismo, segundo quase todos os relatos, não era consequência de antagonismos de classe entre proprietários e escravos, mas produto de um conjunto de eventos historicamente únicos. Em particular, foi resultado das invasões bárbaras que espalharam a população da Europa por todo o continente. E a insegurança causada pelas guerras obrigou os agricultores

independentes e os artesãos refugiados das cidades atacadas a buscar proteção em troca de trabalho. O resultado foi o surgimento de propriedades em grande parte autossuficientes e a distinção entre senhores e servos. Esse tipo de sistema socioeconômico, como o próprio Marx observou, não ocorreu em nenhum outro lugar do mundo. Não há, observa Bober (p. 54), razão para um "modo de produção escravo [para] inevitavelmente produzir circunstâncias que devem resultar no feudalismo".

A transição do feudalismo para o capitalismo é igualmente problemática para Marx. Por um lado, o colapso do feudalismo foi essencialmente concluído durante o século XV, o que significa que ocorreu pelo menos um "século antes dos primórdios do capitalismo" (Rosenberg e Birdzell, 1986, p. 103). Não se pode usar dados históricos para refutar uma teoria axiomática. Mas levanta um problema analítico significativo. Marx estava ciente do "hiato de 100 anos" entre a queda do feudalismo e a ascensão do capitalismo. Ele tentou explicar esse hiato pela manobra tática do que chamou de "simples produção de commodities", um sistema em que os produtos são produzidos para troca, mas é troca por subsistência e não por lucro, e há pouca acumulação de capital. O problema dessa explicação é que Marx deixa bem claro que os meios de produção ainda não mudaram (Bober 1948, p. 60). A revolução tecnológica ficou um século ou mais no futuro. Mas isso significa que, como na transição do comunismo primitivo, a mudança nas relações de produção é autônoma. Não é causada por uma mudança anterior nos meios de produção. De fato, é razoável acreditar que, quando muito, a mudança nos meios de produção é, ela mesma, resultado da mudança anterior nas relações de produção. Assim, em sua tentativa de se desvencilhar do problema do "hiato de 100 anos", Marx inverte a relação causal estipulada por sua própria teoria.

A tentativa de Marx de derivar logicamente a emergência do socialismo da queda do capitalismo não é mais bem-sucedida. Primeiro, não há razão para que o proletariado seja a única classe que disputa o poder com a burguesia. O que dizer, por exemplo, da chamada "classe gerencial" que, para usar a terminologia

marxista, "cresceu no ventre" do sistema capitalista? Pode haver outras possibilidades.³ A questão é que, mesmo por razões estritamente marxistas, não há razão para que haja apenas duas classes, a burguesia e o proletariado. E se for esse o caso, não há razão para que o proletariado deva aceder ao poder com o colapso da burguesia.

Mas há um problema muito mais sério com a análise de Marx. Mesmo que se conceda o argumento econômico de Marx de que o capitalismo deve entrar em colapso, e mesmo que também se conceda seu argumento, derivado da teoria do valor-trabalho, de que o proletariado se sairia muito melhor sob o socialismo do que sob o capitalismo, é simplesmente um *non sequitur* concluir que o proletariado lutaria, portanto, pelo socialismo. O capitalismo, segundo Marx, faz com que os aspectos gananciosos, competitivos e interesseiros da natureza do homem dominem. A questão é: mesmo que os proletários se beneficiassem de um sistema socialista, por que lutariam por ele? Supondo que existam milhares ou mesmo milhões de proletários, seria razoável que o proletário individual raciocinasse que sua contribuição individual não afetaria o resultado da revolução. Ele maximizaria, portanto, sua própria utilidade ao não participar da revolução, pois evitaria qualquer possibilidade de ferimento ou mesmo morte, mas, como era proletário, ainda receberia todos os benefícios de uma revolução proletária bem-sucedida. Mas se todos os proletários pensassem assim, e não há razão para que não o fizessem, a revolução proletária nunca ocorreria (Olson, 1977, pp. 98-110). O problema do estabelecimento de um sistema socialista é idêntico. Por que os vencedores da revolução querem estabelecer uma sociedade sem classes baseada na cooperação e não na competição e na exploração? Afinal, nasceram e foram criados em uma sociedade que moldou sua natureza para ser gananciosa, competitiva e interesseira. O único caminho de Marx para sair desse dilema é assumir que os proletários individuais colocarão o interesse de sua classe

³ Karl Popper argumenta que, segundo pressupostos estritamente marxistas, poderia haver não apenas duas, mas até sete classes distintas durante o período capitalista. Ver Popper (1966, p. 148).

como um todo acima de seus próprios interesses, ou seja, tornar-se-ão uma "classe para si", o que significa que ele deve assumir uma mudança na natureza humana *antes* da revolução e do estabelecimento do modo de produção socialista. Mas a mudança na natureza humana, de acordo com sua própria teoria, deve ser resultado e, portanto, *seguir* a mudança no modo de produção, não precedê-la. Em resumo, a tentativa de Marx de mostrar, por motivos estritamente lógicos, que o socialismo deve seguir o capitalismo simplesmente não tem sucesso.

Em um nível mais geral, é interessante notar que, à medida que Marx retira os pressupostos *ceteris paribus*, aproximando-o da "realidade", sua teoria se torna cada vez menos determinista. E, no final, ele se refere às sociedades que alcançaram um equilíbrio dentro de um determinado modo de produção, ou seja, deixaram de progredir, e a outras sociedades que, por uma razão ou outra, realmente regrediram a um modo mais primitivo.

A teoria da progressividade histórica de Marx faz uso extensivo do dispositivo *ceteris paribus* para isolar mentalmente os fatores examinados. Pretende basear-se em certas premissas autoevidentes e proceder por deduções estritamente lógicas à conclusão de que cada modo de produção sucessivo deve ser mais produtivo do que seu antecessor. Mas mostrou-se que suas premissas não eram nem *a priori*, nem autoevidentes, nem eram verificadas empiricamente. Também foi demonstrado que os passos da teoria não eram deduções logicamente necessárias das premissas e, em alguns casos, eram realmente inconsistentes com essas premissas. Marx pode, portanto, ser considerado um quase-praxeólogo ou, talvez mais precisamente, um praticante malsucedido do método praxeológico.

Inevitabilidade

A última das teorias históricas de Marx é sua teoria da inevitabilidade histórica, que afirma que o triunfo do socialismo é inevitável. As falhas estritamente lógicas no argumento de Marx de que o socialismo deve suceder ao capitalismo foram tratadas

acima. Mas há razões adicionais pelas quais Marx não pode afirmar que o socialismo é inevitável. A primeira é a questão do conhecimento. Marx acredita que o avanço tecnológico é inevitável. Mas como o avanço tecnológico pressupõe um avanço prévio do conhecimento científico, Marx também deve assumir que o avanço do conhecimento é inevitável. Mas, como observa Popper (1957, pp. ix-xi), é logicamente impossível prever quais invenções ou descobertas serão feitas no futuro, uma vez que para isso seria necessário que já se possuía esse conhecimento. Como diz Popper, "se há algo como o crescimento do conhecimento humano, então não podemos antecipar hoje o que só saberemos amanhã". Isso significa que Marx não pode prever cientificamente que o socialismo deve vir ou que o capitalismo deve cair, já que isso exclui a possibilidade de alguma descoberta ou invenção que, por exemplo, evitaria a suposta Lei da Tendência para a Taxa de Lucro Cair. O capitalismo, segundo Marx, resolveu o problema da produção, mas não o problema da distribuição. Mas por que não é possível, mesmo em bases marxistas, que alguém descubra uma solução para o problema da distribuição, mantendo as relações capitalistas de produção essencialmente intactas? Certamente isso não é uma impossibilidade lógica. A "participação nos lucros" é apenas uma possibilidade que vem à mente. Sem dúvida, há outras. A questão não é que a "participação nos lucros" seja a solução ou que uma solução seja necessariamente encontrada. É simplesmente que Marx não foi capaz de mostrar que uma solução é logicamente inconcebível e, portanto, não pode eliminar a possibilidade de que uma solução seja encontrada.

O segundo problema é que Marx não pode afirmar que o socialismo é inevitável porque reconhece especificamente que acidentes como guerras e desastres naturais podem causar, e de fato causaram, tantos danos aos meios de produção a ponto de impedir o avanço para um modo de produção mais elevado ou mesmo causar regressão a um modo mais primitivo. Não é possível, portanto, por razões estritamente marxistas, que a revolução proletária cause tantos danos aos meios de produção que não apenas impossibilite a transição para o socialismo, mas na verdade, faça com que a sociedade volte a um modo de produção mais primitivo.

Mas se não se pode descartar essa possibilidade, então não se pode sustentar que o triunfo do socialismo é "inexorável".

Finalmente, deve-se ressaltar que a visão não teleológica do processo histórico de Marx é incompatível com sua crença teleológica no destino final da história.

Parte III

Taxonomia de Marx

Capitalismo

Voltando à taxonomia de Marx, será lembrado que seu objetivo era apresentar "todos os modos de produção possíveis", embora suas revisões contínuas sugiram que ele não estava plenamente certo de ter alcançado esse objetivo. Mas o que é bastante curioso é que, embora ele faça inúmeras distinções entre os vários modos de produção não-commodity, há, para Marx, apenas um único modo commodity: o capitalismo. A produção de commodities foi definida por Marx como a produção separada do consumo por uma troca interveniente. E o capitalismo era um sistema, na verdade, o único, em que a produção de commodities era o modo dominante. Como a troca pressupunha a propriedade privada e o objetivo da troca era o lucro, o capitalismo foi visto por Marx como um sistema socioeconômico baseado na propriedade privada e na troca livre ou irrestrita de bens e serviços, incluindo o trabalho, com o objetivo de obter lucro. Marx diz, por exemplo (1969, p. 84), que por capitalismo, ou "as condições burguesas de produção" se entende "livre comércio, livre venda e compra".

Mercantilismo

Essa definição de capitalismo em termos de mercado livre ou desobstruído é inquestionável. Mas certamente não é a única forma de produção de commodities. Certamente é possível conceber uma sociedade em que as relações se organizam em torno do mercado, em que a compra e a venda permeiam a sociedade, mas em que essa compra e venda é restringida, ou dificultada, por regras e regulamentos governamentais. Não se trata apenas de uma possibilidade lógica. É uma realidade histórica. Nos séculos XVII e XVIII, a Inglaterra, e especialmente a França, eram notórias pela extensão de seus regulamentos. O governo da Inglaterra, como é natural, estabeleceu inúmeros monopólios legais, como a Companhia das Índias Orientais. A concorrência com essas empresas era estritamente proibida. Os colonos americanos, por exemplo, foram proibidos de entrar em inúmeras ocupações que eram reservadas aos habitantes da pátria-mãe. O comércio com países "de fora", como a França, também foi proibido. Na França, um decreto governamental em 1666 determinou que

“Doravante, os tecidos de Dijon e Selangey deverão conter 1.408 fios, nem mais, nem menos. Em Auxerre, Avallon e outras duas cidades fabris, os fios devem chegar a 1.376; em Chatillon, 1.216. Qualquer pano considerado censurável deve ser pilhado. Se for considerado três vezes inadequado, o comerciante deve ser pilhado.”
(Heilbroner, 1972, p. 21)

Mesmo nos Estados Unidos supostamente *laissez faire* do início do século XIX, as regulamentações governamentais, incluindo a concessão de monopólios, eram muito mais extensas do que se pensa. "Não podemos ultrapassar os limites da cidade", reclamou o líder locofoco nova-iorquino William Leggett.

“sem tributar o monopólio, o nosso pão, a nossa carne, os nossos legumes, o nosso combustível, todos pagam tributos aos monopolistas. Nem uma estrada pode ser aberta, nem uma ponte pode ser construída, nem um canal pode ser escavado, mas uma carta de privilégios exclusivos deve ser concedida para o fim. A barganha e o

afastamento de privilégios constituídos é assunto dos legisladores.”

O tipo de sistema econômico caracterizado por um intervencionismo governamental tão extenso é geralmente chamado de mercantilismo. Jacob Viner (p. 439), por exemplo, define o mercantilismo como "uma doutrina de regulação estatal extensiva da atividade econômica no interesse da economia nacional". Estava, continua, "em nítido contraste com a doutrina posterior do *laissez faire*". Heilbroner (p. 37) diz que o mercantilismo é a doutrina que, ao vincular o poder nacional à riqueza nacional, concluiu que o foco da política governamental era "como criar cada vez mais riqueza, auxiliando a classe mercantil em ascensão no avanço de suas tarefas". E como "era geralmente admitido que, a menos que os pobres fossem pobres, não se podia contar com eles para fazer uma labuta honesta sem pedir salários exorbitantes", o problema relacionado à política governamental, diz Heilbroner, tornou-se "como manter pobres os pobres". E Rothbard (1964, p. 146) define mercantilismo como "o uso da regulação econômica e da intervenção do Estado para criar privilégios especiais para os grupos favorecidos de comerciantes e empresários".

Em resumo, o capitalismo é geralmente definido em termos de livre comércio e ausência de intervenção governamental. O mercantilismo é definido em termos de comércio altamente restrito e extensa regulação governamental da atividade econômica. A questão é: essa diferença é suficiente para justificar a visão do mercantilismo como um modo de produção distinto? Marx certamente estava ciente do mercantilismo e é claro que ele não pensava assim. Ele descreve o mercantilismo (1964, p. 130) como uma fase estritamente transitória no caminho para o capitalismo. Talvez não seja surpreendente, portanto, que o mercantilismo nunca seja sequer mencionado no massivo *Dicionário do Pensamento Marxista* (Bottomore 1983) ou no quase igualmente maciço *Dicionário Enciclopédico do Marxismo, Socialismo e Comunismo* (Wilczynski 1981). O que precisa ser feito é contrastar as operações do capitalismo com as do mercantilismo para ver se há diferenças significativas.

Capitalismo e mercantilismo comparados

a. *Troca: Livre versus Restrita.* Como os valores são subjetivos, qualquer troca voluntária ou livre ocorrerá apenas quando cada participante espera se beneficiar, "O próprio fato de que uma troca ocorre", escreve o professor Rothbard, "demonstra que ambas as partes se beneficiam (ou mais estritamente esperam se beneficiar) da troca". E, uma vez que o livre mercado nada mais é do que "o conjunto de todas as trocas voluntárias que ocorrem no mundo", e uma vez que "toda troca demonstra uma unanimidade de benefícios para ambas as partes envolvidas, devemos concluir que", desde que todas as principais externalidades tenham sido internalizadas, como seriam em um mundo de propriedade privada universal, "O livre mercado beneficia todos os seus participantes" (1956, p. 250. Ver também Mises 1966, p. 744).

É verdade, é claro, que as empresas vão à falência, os lucros esperados dos investimentos nem sempre se materializam e as trocas oferecidas às vezes são rejeitadas. Mas a alegação é que a livre troca permite que os indivíduos maximizem sua utilidade *ex ante*. Isso certamente é consistente com falência, investimentos não rentáveis, compra de bilhetes de loteria perdedores, etc. Isso pode ser facilmente demonstrado. Suponha que alguém tenha 0,5% de chance de ter um investimento rendendo lucro e 0,5% de chance de sofrer uma perda. Se o indivíduo acreditasse que o lucro aumentaria sua utilidade *futura* mais do que uma perda diminuiria, o valor *presente* descontado desse investimento seria positivo. Isso significa que, *independentemente do resultado real*, a decisão de investir aumentaria a utilidade *ex ante*, mesmo que se mostrasse uma escolha equivocada e a reduzisse *ex post*.

A situação é semelhante para ofertas rejeitadas. Se a oferta de troca for rejeitada, seu plano de utilidade *real* ou *concreta* permanece inalterado. O que aconteceu é que seu esperado aumento de utilidade não se concretizou; isto é, seu *plano utilitário real* é menor do que seu *plano utilitário esperado* ou desejado. É claro que sempre deve haver uma discrepância entre a utilidade real e a desejada. Se assim não fosse, se os desejos de todos fossem

completamente satisfeitos, toda ação cessaria, pois qualquer ação, por definição, implicaria então uma redução da utilidade (Mises, 1966, pp, 13-14).

Dito de outra forma, o livre mercado opera para aumentar o *plano de utilidade real* de cada indivíduo. Queixar-se de uma discrepância entre utilidade real e desejada é simplesmente reclamar que seus desejos não foram plenamente satisfeitos. Mas essa queixa se reduz à observação bastante mundana de que mais é melhor do que menos, de que a abundância é melhor do que a escassez. Mas a escassez, como a incerteza, é um elemento indissociável da natureza que independe de qualquer sistema econômico particular.

Mas se o mercado maximiza a utilidade individual e, por extensão, social, se todas as partes de uma troca livre devem se beneficiar, segue-se que as restrições governamentais e proibições de certos tipos de troca devem reduzir pelo menos a utilidade de uma e talvez de todas as partes para abaixo do que teria sido no mercado livre. Isso não quer dizer que ninguém possa se beneficiar. Obviamente, a restrição beneficiará alguns indivíduos, pelo menos no curto prazo, enquanto prejudicará outros. Assim, ao contrário do capitalismo, em que qualquer troca implica uma mutualidade de benefícios, o mercantilismo é um sistema de troca em que uma parte se beneficia *em detrimento* da outra parte. Dito de outra forma, uma vez que comparações interpessoais de utilidade não podem ser feitas, só se pode discutir utilidade em um sentido cardinal. Isso significa que, uma vez que a troca sob o capitalismo é voluntária e, portanto, ambas as partes devem se beneficiar, a troca capitalista pode ser descrita como soma positiva. Em contraste, uma vez que, sob o mercantilismo, pelo menos uma parte da troca deve ser coagida, a troca mercantilista pode ser descrita como soma zero. De fato, quando se inclui também as trocas que *teriam sido feitas* na ausência de restrições mercantilistas, é bem possível que o resultado seja realmente a soma negativa, ou seja, que mais indivíduos sejam prejudicados pelas restrições à troca do que sejam beneficiados por ela (Osterfeld 1988, pp. 79-92. Ver também Rothbard, 1970b, p. 194).

Em resumo, a troca sob o mercantilismo difere significativamente da troca sob o capitalismo.

b. *Lucro: econômico versus político.* Como os lucros são um subconjunto da troca, não há diferença fundamental entre os dois. O mercado livre *não* é um sistema de lucros, mas um sistema de lucros e *perdas*. Os lucros são obtidos por aqueles que são capazes de satisfazer os desejos dos consumidores melhor e mais barato do que os outros; os prejuízos são sofridos por quem deixa de atender os consumidores. Isso significa que, longe de os lucros serem obtidos *às custas* dos consumidores, o inverso é verdadeiro: quanto mais se serve aos consumidores, mais lucro ele ganhará.

Os lucros, como observou Mises (1969b, p. 119), nunca são normais. São um indício de desajustamento, de uma diferença entre a alocação efetiva dos recursos e a alocação que prevaleceria se os desejos dos consumidores fossem satisfeitos na medida do possível. Os empresários que são os primeiros a identificar e agir sobre o desajuste são os que obtêm lucro. E eles ganham lucro porque suas ações servem para remover o desajuste. Quem não consegue identificar o desajuste sofre prejuízos. E se continuarem a sofrer prejuízos, irão à falência e o seu capital será transferido para outros mais hábeis em perceber desajustamentos. Isso pode ser facilmente demonstrado. Suponha que o mercado esteja em equilíbrio. Suponha também que um novo avanço tecnológico possibilitou a produção de uma nova commodity altamente valorizada pelos consumidores. A produção da commodity, no entanto, requer o uso do fator *A*. Os empresários que perceberem essa nova oportunidade de lucro começarão a licitar o fator. O aumento da concorrência pela oferta disponível de *A* fará com que seu preço aumente, forçando alguns dos usuários de *A* a reduzir suas compras. Mas quem serão os obrigados a reduzir suas compras? Claramente, serão os empregadores de *A* que estão recebendo dos consumidores a menor remuneração por seu produto, ou seja, aqueles que estão empregando *A* em sua área menos produtiva. Desta forma, as unidades do fator *A* são canalizadas a partir de usos que os consumidores valorizam menos para usos que eles valorizam mais. Mas, além disso, o aumento do preço e, portanto,

das margens de lucro de *A* incentivará outros empresários, também ansiosos por obter lucros, a expandir a oferta de *A*.

Em suma, "o único meio de adquirir riqueza e preservá-la, em uma economia não adulterada por privilégios e restrições governamentais", observou Mises (1969a, p. 535), "é servir os consumidores da melhor e mais barata maneira". Assim que os empresários não o fizerem, os consumidores levarão o seu dinheiro para outro lado. É justamente a ameaça constante de perda que garante que os empreendedores permaneçam atentos às necessidades dos consumidores.

É muito diferente sob um sistema mercantilista caracterizado por extensas regulamentações e restrições governamentais, incluindo tarifas, subsídios, restrições de licenciamento e monopólios legais. Ao conceder tais privilégios aos grupos favorecidos pelo governo, outros são forçados a se envolver em atividades que consideram menos desejáveis do que aquelas que teriam empreendido. Além disso, livres da concorrência e, portanto, da necessidade de atender aos consumidores, os grupos politicamente favorecidos são capazes de produzir commodities de má qualidade a preços elevados. Assim, os grupos privilegiados podem se beneficiar às *custas* do restante da sociedade. Finalmente, como a interferência do governo distorce as operações do mercado, ele deve necessariamente alocar mal os recursos. Como isso diminuirá a produção, o efeito de longo prazo é prejudicar a todos, até, em muitos casos, os beneficiários iniciais dos privilégios, reduzindo seus padrões de vida para abaixo do que seriam no livre mercado.

Mas não é possível que um monopólio surja no livre mercado e depois use sua posição para explorar os consumidores? É pelo menos concebível que surja um monopólio no mercado sem entraves. Mas a única maneira de isso acontecer é que uma empresa tenha continuamente atendido os consumidores muito melhor do que qualquer um de seus concorrentes. Se, então, ela decidisse tirar partido da sua nova posição monopolista, aumentando os preços e reduzindo a qualidade, atrairia imediatamente concorrentes ansiosos por tirar partido das novas oportunidades

de lucro, forçando assim o pretense monopólio a reduzir os seus preços. O caso do petróleo é apenas um exemplo. Além da tentativa frustrada da Standard Oil de monopolizar o mercado no final do século XIX, houve inúmeras tentativas no início do século XX de cartelizar o mercado interno de petróleo. Mas esses acordos *voluntários*, sem exceção, fracassaram. De fato, em 1933, o preço do petróleo bruto caiu para US\$ 0,25 o barril. Foi somente quando o governo nacional, com a aprovação da Lei de Recuperação Nacional em 1933 e da Lei de Transporte de Produtos Petrolíferos em 1935, estabeleceu um Código Nacional de Petróleo cujo braço de execução eram agências estaduais como a Comissão Ferroviária do Texas e a Comissão de Corporações de Oklahoma, que a cartelização da indústria do petróleo se tornou efetiva. Uma vez que a eficácia do cartel dependia diretamente da intervenção do governo, o cartel deixou de ser voluntário e passou a ser coercivo (ver Osterfeld, 1987). O importante é que isso não é exclusivo da indústria do petróleo. Pelo contrário, tem sido a história monótona de todas as tentativas de obter "lucros monopolistas" no mercado livre (ver Armantano 1972; Kolko, 1967; Osterfeld, 1976).

Por se tratar de um sistema de lucros e prejuízos, os lucros, no capitalismo, estão diretamente correlacionados com o serviço prestado aos consumidores. Em contraste, devido à rede de restrições e regulamentações que reduz ou mesmo elimina a concorrência, o mercantilismo é essencialmente um sistema de lucro, *apenas*. A possibilidade de prejuízo é substancialmente reduzida. Mas o preço dessa redução é que as empresas não precisam mais se preocupar em satisfazer os consumidores. Assim, ao contrário do capitalismo que correlaciona lucros com satisfação dos consumidores, os lucros sob o mercantilismo são *às custas* dos consumidores. Dito de outra forma, a fonte de lucros no capitalismo é o mercado; a fonte de lucros sob o mercantilismo é o governo.

c. *Salários: Livre versus Restrito*. Uma vez que os salários, como os lucros, são um tipo particular de troca, os princípios gerais que regem a troca também se aplicam aqui. As taxas salariais no mercado livre não dependem da "produtividade" individual do trabalhador, mas da produtividade marginal do trabalho.

E a produtividade marginal do trabalho é um produto da poupança, por um lado, que cria capital adicional e, por outro, da atividade empresarial que direciona esse capital adicional para a produção daqueles bens e serviços mais urgentemente desejados pelos consumidores (Mises 1969b, p. 125). Os salários aumentam porque, para aproveitar as novas oportunidades de lucro proporcionadas pelo capital adicional, os empresários devem afastar os trabalhadores de suas posições atuais. Como observou Mises (1956, pp. 88-89), há muitos empregos em que a "produtividade" do trabalhador permaneceu inalterada por séculos. Os do barbeiro, do mordomo e de certos tipos de trabalho agrícola são exemplos disso. No entanto, observa,

“os salários auferidos por todos esses trabalhadores são hoje muito mais altos do que eram no passado. Eles são maiores porque são determinados pela produtividade marginal do trabalho. O empregador de um mordomo retém esse homem do emprego em uma fábrica e, portanto, deve pagar o equivalente ao aumento da produção que o emprego adicional de um homem em uma fábrica traria. Não é nenhum mérito por parte do mordomo que provoca esse aumento de seus salários, mas o fato de que o aumento do capital investido supera o aumento do número de mãos.”

Longe de os lucros do empresário ou do capitalista serem obtidos às custas do trabalhador, o contrário é verdadeiro. Os salários aumentam porque, para capitalizar as oportunidades de lucro, os empresários têm de concorrer uns contra os outros para adquirir e manter os trabalhadores de que necessitam. A ironia é que, enquanto os lucros desaparecem assim que o desajuste é corrigido, o aumento dos salários tende a ser permanente.

Mas em um sistema intervencionista como o mercantilismo a política governamental, como observado, é projetada para manter os salários baixos, para manter pobres os pobres e ricos os ricos. Controles salariais, restrições de licenciamento, monopólios legais e afins, restringem as oportunidades abertas aos

trabalhadores, reduzindo assim a demanda por mão de obra. A demanda reduzida, por sua vez, reduz os salários que os trabalhadores podem comandar. Além disso, as distorções induzidas pela intervenção do governo impedem a capacidade dos empresários de direcionar o capital para seus usos mais produtivos. Uma vez que esta ineficiência restringe a produtividade global da economia, prejudica assim praticamente todos os membros da sociedade, em particular os trabalhadores. Assim, enquanto os salários sob o capitalismo estão intimamente correlacionados com os lucros, os lucros sob o mercantilismo são obtidos em grande parte *às custas* não apenas dos consumidores, mas também dos trabalhadores.

d. *Relações de Classe: Harmonia Versus Conflito*. Deve ser feita uma distinção entre classe e casta. Uma classe é caracterizada pelo movimento entre grupos econômicos e sociais; uma casta é caracterizada pela ausência de tal movimento. Um nascido em uma casta está destinado a permanecer nessa casta por toda a vida.

É claro que o capitalismo é um sistema de classes. Os nascidos em uma determinada classe nem sempre permanecem nessa classe. No livre mercado, "os ricos tornam-se pobres e os pobres ricos" (Mises, 1969c, p. 114). Mas a única maneira de se tornar e permanecer rico sob o capitalismo é servir aos outros. A genialidade do mercado é justamente que ele é capaz de correlacionar serviço com riqueza. Quanto mais valioso o serviço, mais rico ele se torna. O empreendedor deve oferecer bens e serviços que os consumidores queiram comprar a preços que estejam dispostos a pagar. Se isso não for feito, haverá perda de clientes e, em última instância, falência. Mas ele também deve oferecer salários altos o suficiente para atrair e manter os trabalhadores de que precisa para produzir esses bens e serviços. Não o fazer significará a eventual perda de trabalhadores para outros empresários e, portanto, uma redução na quantidade ou qualidade de seus bens e serviços. Mais uma vez, o resultado final é a falência. Da mesma forma, o mercado também pode enriquecer as pessoas pobres. Nada impede que qualquer indivíduo poupe ou mesmo tome

emprestado o suficiente para investir em um negócio existente ou abrir um negócio próprio. Isso não quer dizer que o sucesso seja fácil ou garantido. A maioria das empresas falha, pelo menos a longo prazo. Mas enquanto alguém for capaz de fornecer produtos que os consumidores desejam comprar, o negócio prosperará e crescerá. Indivíduos como Carnegie, Rockefeller e Ford, para citar apenas alguns, todos vieram de origens humildes. Na verdade, a grande maioria dos imigrantes para os Estados Unidos relativamente capitalistas estava sem dinheiro em sua chegada. Esta foi uma fase estritamente temporária. Depois de se adaptarem à vida americana, o que geralmente significava adaptar-se ao choque de passar de um ambiente rural para um urbano, esses indivíduos, e até mesmo grupos étnicos e raciais inteiros, como os judeus, os chineses, os italianos e os negros das Índias Ocidentais, para citar apenas alguns, começaram a subir na escada econômica, com seus lugares na base sendo ocupados por gerações sucessivas de imigrantes. Assim, enquanto há um permanente "20% inferior", os ocupantes individuais dessa categoria estão em constante mudança (Sowell, 1981).

Sob o capitalismo, os empresários competem entre si para ver quem melhor pode servir os consumidores. O efeito dessa concorrência é reduzir os preços dos bens e serviços finais. Da mesma forma, competem entre si para obter os serviços de mão de obra de que necessitam. Esta competição obriga a subir os salários. Da mesma forma, os consumidores competem entre si, elevando os preços dos bens e serviços, e os trabalhadores competem entre si pelos empregos disponíveis, reduzindo assim a remuneração do trabalho. É claro que, embora haja competição *dentro* das classes econômicas, há harmonia *entre* elas.

Finalmente, deve-se notar que, embora haja movimento entre classes, a alocação eficiente de recursos assegura uma melhoria econômica que beneficia todas as classes econômicas.

Em suma, longe de uma sociedade socialmente estratificada, o capitalismo caracteriza-se pelo constante movimento entre

classes, pela ascensão geral da posição absoluta de todas as classes e pela harmonia de classes.

Em contraste, uma vez que, sob o mercantilismo, a classe favorecida pelo governo está livre da concorrência e da ameaça de perda econômica, ela não apenas é capaz de garantir privilégios governamentais que tornam sua posição socioeconômica virtualmente inatacável, mas, no processo, se beneficia *às custas* do resto da sociedade. Ela é capaz de manter a sua posição no topo da escada econômica, obtendo privilégios políticos ou governamentais que têm o efeito de assegurar que aqueles que estão na base da escada permaneçam lá. O conflito entre grupos econômicos é o resultado inevitável. Como disse Mises (1978, pp. 3-4),

“No mercado livre, os fabricantes de calçados são simplesmente concorrentes. Eles só podem ser unidos em um grupo com solidariedade de interesses quando o privilégio prevalece, por exemplo, uma tarifa sobre sapatos ou uma lei discriminando-os em benefício de outras pessoas. Nossa época é repleta de sérios conflitos de interesses econômicos. Mas esses conflitos não são inerentes ao funcionamento da economia capitalista desimpedida. Eles são o resultado necessário de políticas governamentais que interferem no funcionamento do mercado. Eles são provocados pelo fato de que a humanidade voltou aos privilégios de grupo e, portanto, a um novo sistema de castas.”

Enquanto o livre mercado é caracterizado pela harmonia de longo prazo dos interesses de todos os cidadãos, o mercantilismo é um sistema caracterizado por conflitos de castas e antagonismos de grupo. Como bem disse Mises (1979, p. 7), "A crença de que prevalece um conflito irreconciliável de interesses de grupo é antiga. Era a proposição essencial, da doutrina mercantilista... o mercantilismo era a filosofia da guerra."

d. *Conclusão.* Marx não distinguia entre mercantilismo e capitalismo. Mas se o precedente está correto, então as

diferenças entre capitalismo e mercantilismo são muito maiores do que aquelas entre muitos dos modos de produção não-commodity de Marx. É justo dizer, portanto, que a taxonomia de Marx deveria ter incluído o mercantilismo como um modo de produção distinto. E essa inclusão, como se verá, tem sérias ramificações para toda a análise sociopolítica de Marx.

Capitalismo, Mercantilismo e Marxismo

a. *As definições econômicas e sociológicas.* A definição de Marx de capitalismo em termos de "produção de commodities", ou a produção de bens e serviços, incluindo trabalho, para venda no mercado pode ser chamada de sua definição explícita ou formal. Mas Marx também tinha uma definição implícita de capitalismo. De acordo com essa definição, o capitalismo é um sistema socioeconômico caracterizado pelo conflito entre a burguesia, os proprietários dos meios de produção, e o proletariado, os não-proprietários, e no qual a burguesia constitui a classe dirigente, ou dominante. A definição formal e explícita pode ser chamada de definição *econômica*, enquanto a última definição implícita pode ser chamada de sua definição *sociológica*.

Que Marx subscreveu a definição sociológica é inquestionável. Por exemplo, Marx e Engels escrevem (1969, pp. 57-59) que

“A história de toda a sociedade até então existente é a história das lutas de classes. Homens livres e escravos, patrícios e plebeus, barão e servo, mestres e companheiros, numa palavra, opressores e oprimidos, sempre estiveram em constante oposição uns aos outros. Nossa época, a época da burguesia simplificou os antagonismos de classe. A sociedade como um todo está cada vez mais se dividindo em duas grandes classes que se enfrentam diretamente: *burguesia e proletariado.*”

A burguesia é invariavelmente referida como "a classe dominante" (p. 74) e como tendo "levado a melhor" (p. 61).

Embora não esteja claro se Marx percebeu que tinha duas definições distintas de capitalismo, o que fica claro é que, se o fez, não viu nenhuma incompatibilidade entre elas, pois desliza entre as duas sem aviso. As referências ao "livre comércio" e à liberdade de compra e venda são intercaladas entre referências a tarifas, controles de preços e salários e outras formas de intervenções governamentais. Marx chega a se referir em determinado momento (1906, p. 809) às políticas governamentais que "obrigavam" os trabalhadores relutantes a "vender" sua "força de trabalho" "voluntariamente". Ele não via incompatibilidade entre escravidão e capitalismo (1972b), e isso apesar de reconhecer claramente que, para o processo de mercado funcionar, o trabalho deve ser móvel ou "livre", como ele frequentemente, mas sarcasticamente, se refere a ele. Marx também reconheceu que o capitalismo não é possível na ausência de propriedade privada (ver, por exemplo, Marx 1969, pp. 81-82). No entanto, ele não via incompatibilidade entre a propriedade privada, de um lado, e a censura do governo, de outro (Marx, 1974b).

Mas as duas definições não são de todo compatíveis. Pela lógica da definição econômica, quanto mais as coisas são tratadas no mercado, quanto menos a troca está sujeita a restrições, mais capitalista é a sociedade. A definição econômica, portanto, não apenas proíbe a interferência do governo em benefício do proletariado, mas também a interferência do governo em benefício da burguesia. Assim, a definição econômica de Marx torna o capitalismo incompatível com o Estado intervencionista. Por outro lado, a definição sociológica de Marx, a manutenção da burguesia no poder, não só é compatível com o Estado intervencionista, como a exige. Pois Marx argumentava que o processo de mercado, a livre concorrência entre os capitalistas, reduziria e, em última análise, eliminaria a "taxa de lucro".⁴ E isso, por sua vez, significa que a

⁴ Marx negou que sua "lei da tendência da queda da taxa de lucro" implicasse logicamente a eliminação do lucro. Ele argumentou que a queda no lucro por unidade seria compensada pela expansão econômica. Assim, uma queda na taxa de lucro não é logicamente incompatível com um aumento na "massa absoluta" do lucro. (Ver Marx 1974a, p. 216.)

Não estou particularmente impressionado com esta linha de argumentação. Marx acreditava que a concorrência forçaria a redução dos preços ao seu custo de produção, eliminando assim o lucro. É claro que, uma vez que (1) os custos devem eventualmente chegar a um ponto abaixo do qual não podem cair – teoricamente, o ponto final seria zero, e (2) Marx não pode dar nenhuma razão para que os preços não caiam a esse nível, não há razão, por motivos marxistas, para acreditar que o "lucro absoluto" aumentará mesmo quando a "taxa de lucro" diminuir.

É verdade que se pode construir um cronograma matemático em que a queda dos preços se aproxime do custo de produção apenas de forma assintótica, e de tal forma que a queda na taxa de lucro seja mais do que compensada por aumentos no volume vendido, de modo que o lucro absoluto aumente simultaneamente com a queda da taxa de lucro. É o que Marx tinha em mente, como pode ser visto citando seu próprio exemplo no volume III de *O Capital* (1974, p. 217):

Período	Investimento de Capital	Lucro	Taxa de Lucro
T-1	6	2	33,3%
T-2	18	3	16,7%

Esses números dão ao argumento de Marx uma aparente plausibilidade, mas apenas porque ele termina sua ilustração neste ponto. Seu absurdo fica imediatamente evidente assim que se projeta esse processo para o futuro:

T-3	50	4°	8,0%
T-4	125	5°	4,0%
T-5	300	6°	2,3%
T-6	700	7°	1,0%
T-7	1.600	8°	.5%
.			
.			
t-n	1.777.000	17	1/1000%

Claramente, qualquer tentativa de salvar a tentativa de Marx de conciliar a queda da taxa de lucro com o aumento do lucro absoluto se desfaz, pois não apenas exige uma taxa de crescimento econômico destoante da realidade, mas um grau de irracionalidade econômica por parte

"classe dominante" capitalista só poderia manter sua posição na hierarquia socioeconômica adquirindo o controle do Estado, pois teria que usar o Estado para controlar o mercado, a fim de preservar, tanto quanto possível e pelo maior tempo possível, a "taxa de lucro". Em suma, Marx tinha duas definições de capitalismo: uma definição econômica que é *incompatível* com o Estado intervencionista e uma definição *sociológica* que exige tal Estado. A questão-chave é: de qual das duas definições derivam as principais conclusões de Marx, como a inevitabilidade de uma classe dominante, o conflito de classes, a fonte de lucros e a impossibilidade de os salários subirem acima do nível de subsistência?

b. *A visão de Marx sobre o processo capitalista.* O relato de Marx sobre a origem e o desenvolvimento inicial do capitalismo lança muita luz sobre essa questão.

Para Marx, um acontecimento marcante foi o movimento de cercamentos dos séculos XV e XVI. O aumento do preço da lã deu o impulso para a "transformação de terras aráveis em pastos de ovelhas" (1906, pp. 789-90). Os latifundiários capitalistas sedentos de lucro queriam expandir suas terras para pastagem. O governo, agora nas mãos da burguesia, aprovou uma legislação permitindo que os membros favorecidos da nova classe dominante pressionassem os "proprietários camponeses livres" a saírem de suas terras sem indenização, ou seja, aqueles que possuíam pequenos lotes. Desta forma, o campo foi despovoado para o bem da indústria da lã. Aqueles que se recusavam a deixar suas terras "eram sistematicamente caçados e extirpados. Suas aldeias", diz Marx, "foram destruídas e queimadas, e todos os seus campos se transformaram em pastagem. Os soldados britânicos forçaram esse despejo" (p. 802). Além disso, para manter os salários baixos, os despossuídos "foram proibidos de emigrar do país". Eles foram

dos capitalistas que beira o absurdo. Por exemplo, para aumentar seus lucros em apenas 15 unidades, eles devem aumentar seu investimento em cerca de 1.777.000 unidades.

levados "à força para Glasgow e outras cidades industriais" (p. 801).

Nas cidades foram aprovadas leis estipulando que "se alguém se recusar a trabalhar, será condenado como escravo à pessoa que o denunciou como ocioso. O senhor alimentará seu escravo com pão e água, caldo fraco e carnes descartadas que achar conveniente. Ele tem o direito de forçá-lo a fazer qualquer trabalho, por mais nojento que seja, com chicote e correntes" (p. 806). Mas como "a demanda por trabalho assalariado cresceu rapidamente", diz Marx, os salários começaram a subir. Para impedir isto, legislações trabalhistas foram aprovadas obrigando "o prolongamento obrigatório da jornada de trabalho". Outra legislação estabelecia salários máximos. "Um máximo de salários é ditado pelo Estado", diz Marx, "mas em nenhum caso um mínimo". Os empregadores que pagassem acima do máximo recebiam 10 dias de prisão, enquanto os que os aceitavam eram condenados a 21 dias (pp. 810-11). Leis contra "coalizões de trabalhadores" foram impostas, assim como leis que permitiam "cortar a orelha e marcar 'aqueles que ninguém estava disposto a levar para o serviço'". Assim, resume Marx, "foram os camponeses primeiro expropriados à força do solo, expulsos de suas casas, transformados em vagabundos e, em seguida, chicoteados, marcados, torturados por leis grotescamente terríveis, na disciplina necessária para o sistema salarial" (p. 809). Foi, conclui (p. 814) "a ação vergonhosa do Estado que empregou a polícia para acelerar a acumulação de capital para aumentar o grau de exploração do trabalho".

"O Estado", escreve Marx em *Contribuição à crítica da economia política* (1970, p. 214), "é o epítome da sociedade burguesa". No *O manifesto comunista*, Marx e Engels referem-se (1969, p. 61) ao Estado como nada mais do que "um comitê para tratar dos assuntos de toda a burguesia". O Estado, segundo *O Capital* (1906, pp. 838-48) é usado pelo capitalista como um aríete para derrubar obstáculos aos mercados estrangeiros, bem como uma porta de ferro para impedir que capitalistas estrangeiros entrem nos mercados domésticos. Em resumo, o Estado, segundo Marx, é usado pela burguesia para "regular os salários, impor deveres

de proteção, forçar a venda de força de trabalho, financiar empreendimentos capitalistas, travar guerras imperialistas e processar dissidentes". Simplificando, ela "ajusta o que requer ajuste para perpetuar o monopólio da classe dominante de propriedade e extração de mais-valia" (McMurtry 1978, p. 105).

Não estou preocupado se o relato de Marx é historicamente preciso, mas com a natureza do processo como ele o descreve. É muito claro que essa descrição tem muito pouco a ver com "livre comércio, livre compra e venda". Tem pouco a ver com o mercado. É um relato de como a burguesia, pelo uso do Estado, conseguiu se firmar no poder e institucionalizar sua posição econômica e política recorrendo à força nua e crua. É um relato de como a burguesia dependia não do mercado, mas do Estado para se manter rica, mantendo pobres os pobres. O que Marx está usando aqui não é sua definição econômica formal, mas sua definição sociológica implícita.

c. *Salários, Lucros e Conflito de Classes*. Marx, como aponta Schumpeter (p. 18), olha para as classes como separadas por um abismo intransponível. Ele assume uma "divisão estanque entre pessoas que (junto com seus descendentes) devem ser capitalistas de uma vez por todas e outras que (junto com seus descendentes) devem ser proletárias de uma vez por todas". Isso é, como observa Schumpeter, "totalmente irrealista" no fato histórico, porque o "ponto saliente sobre as classes sociais é a ascensão e queda incessante de famílias individuais dentro e fora dos estratos superiores". Mas também não é derivável da própria definição formal e econômica de Marx do capitalismo.

Marx reconheceu que "se o capital está crescendo rapidamente, os salários podem aumentar" (Arnhart, 1987, p. 320). Ele também reconheceu (1972b, p. 23) que os salários eram altos nos Estados Unidos capitalistas, mesmo apesar da "onda de imigração da Europa [que] joga os homens no mercado de trabalho lá mais rapidamente do que a onda de imigração para o oeste pode lavá-los". E, de acordo com o relato do próprio Marx sobre a origem do capitalismo, os salários estavam começando a aumentar na

Europa por causa da competição entre os capitalistas pelo trabalho disponível. Esse processo foi revertido pela intervenção do Estado. Mas o importante é que Marx não pode dar nenhuma razão convincente para que, *no livre mercado*, os salários não possam subir acima do nível de subsistência. E se for esse o caso, ele não pode fornecer nenhuma razão para que não possa haver movimento não apenas para baixo, mas também para cima na escada econômica. Se o mercado é livre e os salários começam a subir acima do nível de subsistência, por que não é possível que alguns trabalhadores poupem parte de sua renda e, individualmente ou em combinação com outros, invistam suas economias ou as usem para abrir um pequeno negócio? E se esse é o caso, por que não é possível que essa pequena empresa cresça e se torne uma grande empresa? Marx nunca considera isso uma possibilidade. Mas isso só pode ser considerado impossível se se partir do pressuposto de que, para evitar o aumento da concorrência que forçaria os preços para baixo, comprometendo assim as posições econômicas e políticas da classe dominante, a burguesia recorreria ao seu "comitê executivo", o Estado, para impor todas as medidas necessárias para anular a contestação à sua posição. De acordo com o relato de Marx sobre os primórdios do capitalismo, foi exatamente isso que a burguesia fez. Assim, Marx é forçado a abandonar sua definição explícita, econômica, e confiar em sua definição implícita, sociológica, para obter a conclusão que deseja.

O que é significativo nisso é que significa que, *mesmo nos pressupostos marxistas*, a fonte do conflito de classes não é o mercado, mas o Estado. Na ocasião, Marx se refere, como já observado, à escassez de trabalhadores e ao consequente aumento dos salários. Essa é uma relação de mercado. Os empregadores só pagariam salários mais altos porque eles, como os trabalhadores que aceitam o salário mais alto, ganham com a troca. É uma troca voluntária para o benefício mútuo de ambas as partes. Mas o aumento, diz Marx, é impedido e os salários são forçados a recuar não pelo processo do mercado, mas pela intervenção do Estado. No *O manifesto comunista*, Marx e Engels observam (1969, p. 73) que a "organização dos proletários em uma classe (...) está continuamente sendo perturbada pela competição entre os próprios trabalhadores". E em *O Capital* Marx diz que a competição entre

capitalistas os obriga a baixar os preços, expulsando uns aos outros do negócio. "Um capitalista sempre mata muitos" (1906, p. 836). Assim, ainda segundo Marx, é a competição entre trabalhadores no mercado que reduz os salários, beneficiando os capitalistas. Mas é a competição entre capitalistas no mercado que não só reduz os preços em benefício dos consumidores, mas aumenta os salários em benefício dos trabalhadores. Claramente, se há conflito não é conflito *entre* classes, mas sim *dentro* de classes. Há cooperação, ou harmonia, *entre* as classes. E, mesmo em bases marxistas, essa competição intraclasse só se transforma em conflito *entre* classes por meio da intervenção do Estado. Mais uma vez, Marx pode chegar à sua desejada conclusão de que o conflito de classes é endêmico no capitalismo apenas recorrendo à sua definição implícita.

Finalmente, deve-se notar que Marx sustenta que uma classe só é "realmente" uma classe quando está consciente de sua existência, ou seja, "quando trava uma batalha comum contra outra classe" (Ossowski 1973b, p. 84 n). Talvez a suprema ironia seja que, uma vez que, segundo a análise do próprio Marx, não há meios no livre mercado para impedir a circulação entre classes, e como, novamente usando a lógica da própria análise de Marx, o livre mercado é caracterizado pela harmonia *entre* classes, isso significa que, de acordo com os comentários do próprio Marx sobre a natureza das classes, o capitalismo de livre mercado teria que ser classificado como uma "sociedade sem classes".

Em resumo, não só Marx é incapaz de derivar qualquer uma de suas principais conclusões – salários de subsistência, lucros, classes permanentes (ou, mais precisamente, castas), conflito de classes, ou mesmo, dada sua crença de que a livre concorrência força a taxa de lucro a cair – de sua definição econômica formal, sua definição econômica leva às conclusões opostas: aumento dos salários, movimento entre classes, harmonia de classes e troca mutuamente benéfica. Assim, embora Marx defina formalmente o capitalismo em termos do livre mercado, que proíbe a intervenção do governo, ele de fato se baseia para sua análise quase inteiramente em sua definição implícita, sociológica, que

requer intervenção maciça do Estado. É precisamente essa intervenção que é a fonte, mesmo em bases marxistas, para suas principais conclusões sobre a natureza do sistema capitalista.

Conclusão

A ciência, segundo Marx, é a ferramenta que permite distinguir a aparência da realidade, o superficial da essência. Marx orgulhava-se de sua capacidade de distinguir as aparências superficiais de suas essências subjacentes. No entanto, em nenhum lugar mais do que em sua análise do capitalismo é mais evidente o fracasso de Marx em seguir sua própria visão da ciência. Para Marx, o mercantilismo, assim como o capitalismo, baseava-se nas relações de troca, na compra e venda. Por causa de sua incapacidade de penetrar sob essas aparências superficiais, ele foi incapaz de perceber que havia uma diferença fundamental entre troca livre e restrita; ele foi incapaz de distinguir entre os efeitos do próprio processo de mercado e os efeitos das restrições impostas pelo governo a esse processo. O resultado desse fracasso é nada menos que surpreendente. Suas lendárias "contradições do capitalismo" não são contradições, mas, em sua maioria, confusões decorrentes de suas próprias definições incompatíveis de capitalismo. Mas, mais importante, a definição sociológica de Marx é idêntica ao que normalmente se entende por mercantilismo. Isso significa que a crítica de Marx ao capitalismo não é uma crítica ao capitalismo. É uma crítica ao mercantilismo. Na verdade, Marx dedicou toda a sua vida a criticar sob o nome de capitalismo precisamente o que Adam Smith e outros liberais clássicos ingleses e franceses criticaram sob o nome de mercantilismo quase um século antes.

Referências

Armantano, D. T. *The Myths of Antitrust*. New Rochelle, New York: Arlington House, 1972.

Arnhart, Larry. *Political Questions: Political Philosophy from Plato to Rawls*. New York: Macmillan, 1987.

Bober, M. M. *Karl Marx's Interpretation of History*. New York: Norton, 1948.

Bottomore, Tom. "Introduction," 1973a. In *Karl Marx*. Tom Bottomore, ed. New York: Spectrum, 1973, pp. 1—42.

———. Ed. *Karl Marx*. New York: Spectrum, 1973b.

———. Ed. *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Bottomore, Tom and Maximillien Rubel, eds. *Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. London: Watts, 1961.

Dobb, Maurice. *Soviet Economic Development Since 1917*. New York: International Publishers, 1948.

Dunn, Stephen. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: International Publishers, 1942.

———. *Anti-Dühring*. New York: International Publishers, 1972a.

———. *Socialism: Utopian and Scientific*. New York: International Publishers, 1972b.

Farbman, Michael. *Bolshevism in Retreat*. London: Collin's, 1937.

Hayek, F. A. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. New York: Simon and Schuster, 1969.

Heilbroner, Robert. *The Worldly Philosophers*. New York: Simon and Schuster, 1972.

Himmelwait, Susan. "Mode of Production." In *A Dictionary of Marxist Thought*. Tom Bottomore, ed. Cambridge: Harvard University Press, 1983 pp. 335–37.

Hobsbawm, E. J. "Introduction." In *Pre-Capitalist Economic Foundations*. Karl Marx. New York: Publishers, 1964, pp. 9–65.

Hofstadter, Richard. *The American Political Tradition*. New York: Vintage, 1948.

Hook, Sidney. *Marx and the Marxists*. New York: Van Nostrand, 1955.

Hutchison, T. W. "Some Themes from Investigations into Method." In *Carl Menger and the Austrian School of Economics*. J. R. Hicks and W. Weber, eds. London: Oxford University Press, 1973, pp. 15–37.

Kiernan, V. G. "Stages of Development." In *A Dictionary of Marxist Thought*. Tom Bottomore, ed. Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 458–60.

Kolko, Gabriel. *The Triumph of Conservatism*. Chicago: Quadrangle, 1967.

RÉQUIEM PARA MARX

Lachmann, Ludwig. "The Science of Human Action." *Economica*. (November, 1951): 412–27.

Lacy, Mary. "Food Control During Forty-Six Centuries." Address Before the Agricultural History Society. Washington, D. C, March 16, 1922.

Lenin, V. I. *Selected Works*, 3 vol. New York: International Publishers, 1967.

Leontyev, L. *A Short Course of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers, 1968.

Lichtheim, George. "Marx and the Asiatic Mode of Production," In *Karl Marx*. Tom Bottomore, ed. Cambridge: Harvard University Press, 1973, pp. 151–71.

Lowenthal, Richard. "Karl Marx: Scholar, Prophet, Politician." *En-counter* (1984): 31–38.

Mandel, Ernest. *The Foundation of the Economic Thought of Karl Marx*. New York: Monthly Review Press, 1971.

Marx, Karl. *Capital*, Vol. 1. New York: Modern Library, 1906.

———. *Pre-Capitalist Economic Formations*. New York: International Publishers, 1964.

———. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers, 1970.

———. *The Grundrisse*. New York: Harper and Row, 1971.

———. *Critique of the Gotha Programme*. Peking: Foreign Language Press, 1972a.

———. *On America and the Civil War*. New York: McGraw-Hill, 1972b.

———. *The Economic and Philosophic Manuscripts*. New York: International Publishers, 1973a.

———. *Wages, Price and Profit*. Peking: Foreign Language Press, 1973b.

———. *Capital*, Vol. III. New York: International Publishers, 1974a.

———. *On Freedom of the Press and Censorship*. New York: McGraw-Hill, 1974b.

Marx, Karl and Frederick Engels. *The German Ideology*. New York: International Publishers, 1947.

. *The Communist Manifesto*. New York: Washington Square Press, 1969.

Marx, Engels and Lenin on Scientific Communism. Moscow: Progress Publishers, 1967.

McMurtry, John. *The Structure of Marx's World-View*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Mises, Ludwig von. *The Anti-Capitalistic Mentality*. New York: Van Nostrand, 1956.

———. *The Ultimate Foundation of Economic Science*. New York: Van Nostrand, 1962.

.*Human Action*. Chicago: Henry Regnery, 1966.

———. *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*. London: Jonathan Cape, 1969a.

———. *Planning For Freedom*. South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1969b.

———. *Theory and History*. New Rochelle: Arlington House, 1969c.

———. *The Clash of Group Interests and Other Essays*. New York: Center for Libertarian Studies, 1978.

Mosher, Stephen. *Broken Earth*. New York: Free Press, 1983.

Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Ossowski, Stanislaw. "The Marxian Synthesis." In *Karl Marx*. Tom Bottomore, ed. New York: Spectrum, 1973, pp. 79–92.

Osterfeld, David. "The Free Market and the 'Tyranny of Wealth'." *The Freeman*. December 1976, pp. 749–56.

———. "Resources, People and the NeoMalthusian Fallacy." *Cato Journal*. (Spring/Summer 1985): 967–102.

———. "Voluntary and Coercive Cartels: The Case of Oil." *The Freeman*. November 1987, pp. 415–25.

———. "'Social Utility' and Government Transfers of Wealth: An Austrian Perspective." *Review of Austrian Economics*. Vol. 2 (1988): 78–96.

Popkin, Samuel. *The Rational Peasant*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

. *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 2. *Hegel and Marx*. Princeton University Press, 1966.

Rosenberg, Nathan and Birdzell, L. E. *How the West Grew Rich*. New York: Basic Books, 1986.

Roberts, Paul and Stephenson, Matthew. *Marx's Theory of Exchange Alienation and Crisis*. Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1973.

Rothbard, Murray N. "Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics." In *On Freedom and Free Enterprise*. Mary Sennholz, ed. Princeton: Van Nostrand, 1956, pp. 224–49.

———. "In Defense of 'Extreme Apriorism'." *Southern Economic Review* (January 1957): 314–20.

———. "Money, the State, and Modern Mercantilism. In *Central Planning and Neomercantilism*. Helmut Schoeck and James Wiggins, eds. New York: Van Nostrand, 1964, pp. 138–54.

———. *Man, Economy, and State*. Los Angeles: Nash, 1970a.

———. *Power and Market*. Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970b.

———. "Praxeology and the Method of Economics." In *Phenomenology and the Social Sciences*. Maurice Natanson, ed. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, Vol. II, pp. 311–42.

Selsam, Howard, Goldway, David, and Maltel, Harry, eds. *Dynamics of Social Change, A Reader in Marxist Social Science*. New York: International Publishers, 1970.

RÉQUIEM PARA MARX

Shaw, William. "Mode of Production," In *A Dictionary of Marxist Thought*. Tom Bottomore, ed. Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp.335–37.

Schumpeter, Joseph. *Capitalism Socialism and Democracy*. New York: Harper and Row, 1975.

Simon, Julian. *The Ultimate Resource*. Princeton: University of Princeton Press, 1981.

Simon, Julian and Kahn, Herman, eds. *The Resourceful Earth*. New York: Basil Blackwell, 1984.

Sowell, Thomas. *Ethnic America*. New York: Basic, 1981.

———. *Marxism: Philosophy and Economics*. New York: William Morrow, 1985.

Turner, Ryan. "Asiatic Society." In *A Dictionary of Marxist Thought*. Tom Bottomore, ed. Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 32–36

Viner, Jacob. "Mercantilist Thought." *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1968, Vol. 4, pp. 435–43.

White, A. D. *Fiat Money Inflation in France*. Caldwell, Idaho: Caxton, 1969.

Wilczynski, Joseph. *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism and Communism*. London: Macmillan, 1981.

Wittfogel, Karl. "The Marxist View of Russian Society and Revolution." *World Politics* (July 1960): 487–508.

~ 5 ~

Raízes liberais clássicas da doutrina marxista das classes

Ralph Raico

Poucas ideias estão tão associadas ao marxismo quanto os conceitos de conflito de classes e de classe. É, por exemplo, impossível imaginar o que seria uma filosofia marxista da história ou uma teoria revolucionária marxista sem elas. No entanto, como acontece com muitas outras coisas no marxismo, esses conceitos permanecem ambíguos e contraditórios.¹ Por exemplo, enquanto a doutrina marxista supostamente fundamenta as classes no processo de produção, o *Manifesto Comunista* afirma em suas famosas linhas iniciais:

¹ "O conceito de classe tem uma importância central na teoria marxista, embora nem Marx, nem Engels o tenham exposto de forma sistemática." Tom Bottomore, "Class", em idem, ed., *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 74; cf. outro teórico marxista contemporâneo, Charles Bettelheim, "Reflections on Concepts of Class and Class Struggle em Marx's Work," trans. Carole Biewener, em Stephen Resnick e Richard Wolff, eds., *Rethinking Marxism: Struggles in Marxist Theory. Ensaios para Harry Magdoff e Paul Sweezy* (Brooklyn, N.Y.: Autonomedia, 1985), p. 22: Marx "não chegou a uma concepção única e coerente de classes e de lutas de classes".

“A história de todas as sociedades é a história das lutas de classes.

Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e aprendiz; em resumo, opressores e oprimidos, estiveram em constante antagonismo entre si...”²

Examinando-se, esses pares opostos se revelam total ou parcialmente, categorias não econômicas, mas jurídicas.³

Nem Marx, nem Engels resolveram as contradições e ambiguidades de sua teoria nessa área. O último capítulo do terceiro e último volume de *O Capital*, publicado postumamente em 1894, intitula-se "Classes".⁴ Aqui Marx afirma: "A primeira pergunta a ser respondida é esta: O que constitui uma classe?" "À primeira vista", parece ser "a identidade das receitas e das fontes de receita". Que, no entanto, Marx considera inadequado, uma vez que "desse ponto de vista, médicos e funcionários, por exemplo, também constituiriam duas classes..." "Classes distintas também seriam geradas pela

“fragmentação infinita de interesses [sic] e hierarquia em que a divisão do trabalho social divide trabalhadores, capitalistas e latifundiários – estes últimos, por exemplo, em proprietários de vinhedos, proprietários de fazendas, proprietários de florestas, proprietários de minas e proprietários de pesca.”

² Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras selecionadas em três volumes* (Moscou: Progress Publishers, 1983), I, pp. 108-9.

³ Cf. Ludwig von Mises, *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution* (New Haven: Yale University Press, 1957), p. 113: "Marx ofuscou o problema confundindo as noções de casta e classe".

⁴ Karl Marx, *O capital: uma crítica da economia política*, III, *O processo de produção capitalista como um todo*, Friedrich Engels, ed. (Nova York: International Publishers, 1967), pp. 885-86.

Neste ponto, há uma nota de Engels: "Aqui o manuscrito se rompe". Isso não foi por conta da morte repentina de Marx, no entanto. O capítulo data de um primeiro rascunho composto por Marx entre 1863 e 1867, ou seja, dezesseis a vinte anos antes de sua morte.⁵ A explicação de Engels é que "Marx costumava deixar tais resumos conclusivos até a edição final, pouco antes de ir para a impressão, quando os últimos desenvolvimentos históricos lhe forneceriam uma regularidade infalível com provas da mais louvável atualidade de suas proposições teóricas".⁶ Essa explicação seria mais convincente se, nos anos seguintes antes de sua morte, Marx tivesse fornecido em outro lugar uma definição clara de classes consistente com as outras partes de sua teoria.

Mas, quaisquer que sejam os defeitos do conceito marxista de classes e de conflitos entre elas, permanece o caso de que o marxismo está tão intimamente identificado com essas ideias que um fato importante é muitas vezes perdido de vista: não apenas a noção de conflito de classes era um lugar-comum por décadas antes de Marx começar a escrever, mas uma teoria bem diferente do conflito de classes havia sido elaborada e que desempenhou um papel na genealogia das ideias de Marx.

O marxismo e a doutrina liberal clássica

Adolphe Blanqui foi protegido de Jean-Baptiste Say e sucedeu-lhe na cadeira de economia política no Conservatoire des Arts et Métiers. Naquela que é provavelmente a primeira história do pensamento econômico, publicada em 1837, Blanqui escreveu:

“Em todas as revoluções, sempre houve apenas dois partidos se opondo: o do povo que deseja viver do seu próprio trabalho e o daqueles que viveriam do trabalho dos outros. *Patrícios e plebeus, escravos e libertos, guelfos e gibelinos, rosas vermelhas e rosas brancas, cavaliers e*

⁵ Ibidem, Friedrich Engels, "Prefácio", p. 3.

⁶ Ibidem, p. 7.

cabeças redondas, liberais e servis, são apenas variedades da mesma espécie.”⁷

Blanqui rapidamente deixa claro o que entende ter estado em causa nestas lutas sociais:

“Assim, em um país, é por meio de impostos que o fruto da labuta do trabalhador lhe é arrancado, sob pretexto do bem do Estado, em outro, é por privilégios, declarando o trabalho uma concessão real, e fazendo com que se pague caro pelo direito de se dedicar a ele. O mesmo abuso se reproduz sob formas mais indiretas, mas não menos opressoras, quando, por meio de taxas alfandegárias, o Estado compartilha com as indústrias privilegiadas os benefícios dos impostos a todos os que não são privilegiados.”⁸

Blanqui não foi, de forma alguma, o criador dessa análise liberal do conflito de classes, mas se baseou em uma perspectiva que foi difundida nos círculos liberais nas primeiras décadas do século XIX. Marx e Engels estavam cientes da existência de, pelo menos, algumas formas dessa noção anterior. Em carta escrita em 1852 a seu seguidor, Joseph Weydemeyer, primeiro expoente do marxismo nos Estados Unidos,⁹ Marx afirma:

⁷ Jérôme-Adolphe Blanqui, *Histoire de l'Economie Politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours* (Paris: Guillaumin, 1837), p. x. (grifo do original.) Ernst Nolte, *Marxismus und Industrielle Revolution* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), p. 599, 79n, observa que Engels atacou a "miserável história da economia" de Blanqui em um artigo de jornal pouco antes de compor os Princípios do Comunismo, que Marx se baseou na composição do Manifesto. Os Princípios, no entanto, não contém nada semelhante às linhas iniciais da primeira seção do Manifesto; Cf. *O Manifesto Comunista de Karl Marx e Friedrich Engels*, D. Ryazanoff, ed. (1930; repr., Nova York: Russell e Russell, 1963), pp. 319-40.

⁸ Blanqui, *Histoire*, pp. x-xi.

⁹ Marx para J. Weydemeyer, 5 de março de 1852, Karl Marx e Friedrich Engels, *Selected Correspondence* (Moscou: Progress Publishers, 1965), pp. 67-70.

“Nenhum crédito me é devido por descobrir a existência de classes na sociedade moderna ou a luta entre elas. Muito antes de mim, os historiadores burgueses descreveram o desenvolvimento histórico dessa luta de classes e os economistas burgueses a anatomia econômica das classes.”¹⁰

Os dois mais proeminentes "historiadores burgueses" que ele nomeia são os franceses, François Guizot e Augustin Thierry¹¹ e, dois anos depois, Marx se referiu a Thierry como "o pai da 'luta de classes' na historiografia francesa."¹²

Essa linhagem "burguesa" da teoria marxista foi livremente admitida pelos seguidores imediatos de Marx. No final de sua vida, Engels sugeriu que tão pouco os indivíduos contavam na história, em comparação com as grandes forças sociais subjacentes, que mesmo na ausência do próprio Marx, "a concepção materialista da história" teria sido descoberta por outros; sua evidência é que "Thierry, Mignet, Guizot e todos os historiadores ingleses até

¹⁰ Ibidem, p. 69. Marx afirma aqui que suas próprias contribuições se limitam a ter mostrado que as classes não são uma característica permanente da sociedade humana, e que a luta de classes levará à ditadura do proletariado e, conseqüentemente, a uma sociedade sem classes. Charles Bettelheim, "Reflexões sobre conceitos de classe", p. 16, concorda com Marx nesse ponto: "Na falta desses elementos ["polarização, tendência histórica, resultado final"] estamos diante de uma concepção já há muito defendida por inúmeros historiadores que reconhecem a existência das lutas de classes e sua ação sobre o curso da história".

¹¹ O terceiro é o escritor inglês muito menos significativo, John Wade. Mais adiante na carta, Marx se refere aos economistas Richardo, Maithus, Mill, Say, et al., que revelaram como as "bases econômicas das diferentes classes estão fadadas a dar origem a um antagonismo necessário e sempre crescente entre elas". Marx e Engels, *Correspondência Seleccionada*, p. 69. Vale notar que, na mesma carta, Marx ridiculariza a visão do "fatuoso [Karl] Heinzen", de que "a existência de classes [está ligada à] existência de privilégios políticos e monopólios (...)" Ibid., grifos no original.

¹² Marx a Engels, 27 de julho de 1854, *Correspondência seleccionada*, p. 87.

1850" estavam se esforçando para isso.¹³ Franz Mehring, Plekhanov e outros estudiosos do marxismo no período da Segunda Internacional enfatizaram as raízes da doutrina marxista do conflito de classes na historiografia liberal da Restauração Francesa.¹⁴ Lênin também creditou à "burguesia", e não a Marx, a origem da teoria da luta de classes.¹⁵

Fontes do *Industrialisme*

Dos historiadores franceses mencionados, apenas Augustin Thierry se aprofundou no assunto e, de fato, participou da formação de uma análise coerente e radical-liberal das classes e dos conflitos de classes. O objetivo deste artigo é esboçar os antecedentes e o conteúdo desta análise original e discutir vários pontos que surgem em conexão com ela. A possibilidade de que ele possa se mostrar superior ao marxismo como instrumento de interpretação da história social e política também será abordada.

¹³ Engels para H. Starkenburg, 25 de janeiro de 1894, *Correspondência Seleccionada*, p. 468.

¹⁴ Em sua biografia clássica de Marx, Franz Mehring traça essa concepção ao período de Marx em Paris, em 1843-44: "O estudo da Revolução Francesa levou-o à literatura histórica do 'Terceiro Estado', uma literatura que se originou sob a restauração dos Bourbon e foi desenvolvida por homens de grande talento histórico que acompanharam a existência histórica de sua classe no século XI e apresentaram o francês a história como uma série ininterrupta de lutas de classes. Marx devia seu conhecimento da natureza histórica das classes e suas lutas a esses historiadores... Marx sempre negou ter originado a teoria da luta de classes." Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life*, (1918) Edward Fitzgerald, trad. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), p. 75. David McLellan retoma o processo descrito por Mehring quando afirma, em *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Harper and Row, 1973), p. 95: "Foi a sua leitura [de Marx] da história da Revolução Francesa no verão de 1843 que lhe mostrou o papel da luta de classes no desenvolvimento social". Nem Guizot nem Thierry se concentraram na Revolução em suas obras; em qualquer caso, é sua ênfase na luta de classes como uma constante que atravessa séculos de história medieval e moderna que se reflete no relato marxista.

¹⁵ V.I. Lenin, *Estado e Revolução* (1917) (New York: International Publishers, 1943), p. 30: "A teoria da luta de classes não foi criada por Marx, mas pela burguesia antes de Marx e é, de modo geral, aceitável para a burguesia". (grifo no original.) A última parte da declaração de Lênin, no entanto, é problemática.

A teoria liberal do conflito de classes surgiu de forma polida na França, no período da Restauração Bourbon, após a derrota final e o exílio de Napoleão. De 1817 a 1819, dois jovens intelectuais liberais, Charles Comte e Charles Dunoyer, editaram a revista *Le Censeur Européen*, e a partir do segundo volume (edição), Augustin Thierry colaborou intimamente com eles. O *Censeur Européen* desenvolveu e difundiu uma versão radical do liberalismo, que continuou a influenciar o pensamento liberal até a época de Herbert Spencer e além. Ele pode ser visto como um constituinte central – e, portanto, um dos elementos historicamente definidores – do liberalismo autêntico.¹⁶ Nesse sentido, uma consideração da visão de mundo do *Censeur Européen* é de grande importância para ajudar a dar forma e conteúdo ao conceito multifacetado, "liberalismo". Além disso, por Henri de Saint-Simon e seus seguidores e por meio de outros canais, teve um impacto no pensamento socialista também. Comte e Dunoyer chamaram sua doutrina *Industrialisme*, Industrialismo.¹⁷

Havia várias fontes importantes do industrialismo. Uma delas foi Antoine Destutt de Tracy, o último e mais famoso da escola Idéologue dos liberais franceses, cujo amigo, Thomas Jefferson,

¹⁶ Ver Ralph Raico, "Review Essay: *The Rise and Decline of Western Liberalism*", *Reason Papers* 14 (primavera de 1989): 163–64.

¹⁷ Leonard P. Liggio teve o mérito de reconhecer a importância dos escritores industrialistas e ser pioneiro no estudo de seu pensamento nos últimos anos, ver seu importantíssimo artigo, "Charles Dunoyer and French Classical Liberalism", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 3 (1977): 153-78 (cujo escopo é consideravelmente mais amplo do que o sugerido pelo título) e as obras relevantes citadas nas notas finais, bem como, idem, "The Concept of Liberty in 18th and 19th Century France", *Journal des Économistes et des Études Humaines* 1, no. 1 (primavera, 1990), e idem, *Charles Dunoyer and the Censeur: A Study in French Liberalism* (em breve); também, Charles Dunoyer, "Notice Historique sur l'Industrialisme", *Oeuvres de Charles Dunoyer* 3, *Notices de l'Economie Sociale* (Paris: Guillaumin, 1880), pp. 173-199; Ephraïm Harpaz, "'Le Censeur Européen': Histoire d'un Journal Industrialiste", *Revue d'Histoire Economique et Sociale* 37, n° 2 (1959): 185-218, e 37, n° 3 (1959): 328-357; Élie Halévy "A Doutrina Econômica de Saint-Simon", (1907), em *The Era of Tyrannies: Essays on Socialism and War*, R. K. Webb, trad. (Garden City, N.Y.: Anchor/Doubleday, 1965), pp. 21-60; Edgard Allix, "J.-B. Say et les origines d'industrialisme", *Revue d'Economie Politique* 24 (1910): 304-13, 341-62.

providenciou a tradução e publicação de seu *Tratado de Economia Política* nos Estados Unidos antes de aparecer na França.¹⁸ A definição de sociedade de Tracy foi crucial:

“A sociedade é pura e exclusivamente uma série contínua de trocas. Nunca é outra coisa, em qualquer época de sua duração, desde seu início o mais informe, até sua maior perfeição. E este é o maior elogio que podemos lhe fazer, pois a troca é uma transação admirável, na qual as duas partes contratantes sempre ganham; conseqüentemente, a sociedade é uma sucessão ininterrupta de vantagens, incessantemente renovadas para todos os seus membros.”¹⁹

A posição de Tracy era que "o comércio é a própria sociedade (...) É um atributo do homem... É a fonte de todo o bem humano..."²⁰ Para Tracy, nas palavras de um estudioso de seu pensamento, o comércio era uma "panaceia", "a força civilizadora, racionalizadora e pacificadora do mundo".²¹

Comte, Dunoyer e Augustin Thierry e seu irmão Amédée eram convidados frequentes no salão de Tracy na rue d'Anjou, um centro da vida social liberal em Paris. Aqui os jovens intelectuais

¹⁸ O que atraiu Jefferson foi a condenação de Tracy do desperdício de riqueza social pelo governo por meio de dívida pública, impostos, monopólios bancários e gastos, o que fazia paralelo com suas próprias visões antihamiltonianas. Emmet Kennedy, *A Philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, (Filadélfia: American Philosophical Society, 1978), p. 228.

¹⁹ Antoine Destutt de Tracy, *Um Tratado de Economia Política*, Thomas Jefferson, ed. (1817; Nova Iorque: Augustus M. Kelley, 1970), p. 6.

²⁰ Emmet Kennedy, *Um filósofo na era da revolução*, p. 180. Isso leva Kennedy a se referir erroneamente à posição de Tracy como uma forma de "determinismo econômico".

²¹ *Ibidem*, p. 183.

liberais se misturaram com Stendhal, Benjamin Constant, Lafayette e outros.²²

A obra de Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, que apareceu em 1813, é outra fonte importante do pensamento Industrialista. Dunoyer credita a Constant ter sido o primeiro a distinguir nitidamente entre civilização moderna e antiga, abrindo assim a questão do objetivo distintivo da civilização moderna e da forma de organização apropriada a esse objetivo.²³ Do autor reacionário Montlosier derivou a visão da importância da conquista na predominância social da nobreza sobre os plebeus. A reação liberal contra o militarismo e o despotismo do período napoleônico também teve um papel.²⁴

O papel de Jean-Baptiste Say

Há poucas dúvidas, no entanto, de que a principal influência sobre o industrialismo foi o *Traité de l'économie politique* de Jean-Baptiste Say, cuja segunda edição apareceu em 1814 e a terceira em 1817.²⁵ Comte e Dunoyer provavelmente conheceram pessoalmente Say durante os Cem Dias, na primavera de 1815.

²² Ibidem, pp. 270-72. Em um ponto posterior, Kennedy se refere a Augustin Thierry e Dunoyer como entre os "velhos amigos" de Destutt de Tracy; ibidem, p. 290. Ver também Cheryl B. Welch, *Liberty and Utility: The French Ideologues and the Transformation of Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1984), pp. 157-158. Augustin Thierry, em sua resenha do *Commentaire sur L'Esprit des Lois de Montesquieu*, de Tracy, afirma: "os princípios do Commentaire também são nossos". *Censeur Européen* 7 (1818): 220.

²³ Charles Dunoyer, "Notice Historique", pp. 175-76; Ephraim Harpaz, "Le Censeur Européen": 197.

²⁴ Allix, "J-B. Say et les origines de l'industrialisme": 305.

²⁵ Ibid Michael James, "Pierre-Louis Roederer, Jean-Baptiste Say, and the Concept of Industry", *History of Political Economy* 9, no. 4 (Winter 1977): 455-75, argumenta sobre a dívida de Say com o ideólogo Roederer por alguns conceitos importantes, mas admite que foi Say quem influenciou direta e poderosamente o grupo *Censeur Européen*.

Junto com Thierry, eles foram participantes do salão de Say.²⁶ (Comte mais tarde se tornou genro de Say.) A terceira edição de Say's *Traité* recebeu uma revisão em duas partes de mais de 120 páginas no *Censeur Européen*.²⁷

Digamos que a riqueza é composta pelo que tem valor, e o valor é baseado na utilidade.

“[As diferentes formas de produzir] consistem em pegar um produto em um estado e colocá-lo em outro em que ele tenha mais utilidade e valor... De uma forma ou de outra, a partir do momento em que se cria ou aumenta a utilidade das coisas, aumenta-se o seu valor, está-se a exercer uma indústria, a produzir-se riqueza.”²⁸

Todos aqueles membros da sociedade que contribuem para a criação de valores são considerados produtivos, mas Say concede orgulho ao empreendedor. Say foi um dos primeiros a perceber as possibilidades ilimitadas de uma economia livre, liderada por empreendedores criativos. Como resume um comentarista sua mensagem:

“O poder produtivo da indústria é limitado apenas pela ignorância e pela má administração dos Estados. Difundir esclarecimentos e melhorar os governos, ou melhor, impedi-los de fazer mal; não haverá limite que possa ser atribuído à multiplicação da riqueza.”²⁹

²⁶ Harpaz, "Le Censeur Européen": 204–05.

²⁷ *Censeur Européen* 1 (1817): 159-227; 2 (1817): 169-221.

²⁸ Jean-Baptiste Say, *Cathéchisme d'Économie Politique, ou Instruction Familière* (Paris: Crapelet, 1815), p. 14.

²⁹ Allix, "J.-B. Say et les origines de l'industrialisme": 309. Cf. Harpaz, "Le Censeur Européen": 356: "O imenso progresso da civilização material moderna é esboçado, ou pelo menos sugerido, nos doze volumes do *Censeur Européen*."

Existem, no entanto, categorias de pessoas que apenas consomem riqueza em vez de produzi-la. Essas classes improdutivas incluem o exército, o governo e o clero apoiado pelo Estado³⁰ – o que poderia ser chamado de classes "reacionárias", associadas em grande parte ao Antigo Regime.

No entanto, Say estava bastante ciente de que a atividade antiprodutiva e antissocial também era possível, na verdade, era completamente comum, quando elementos produtivos empregavam o poder estatal para capturar privilégios:

“Mas o interesse pessoal já não é um critério seguro, se os interesses individuais não forem deixados a contrapor-se e a controlarem-se mutuamente. Se um indivíduo, ou uma classe, pode recorrer ao auxílio da autoridade para afastar os efeitos da concorrência, adquire um privilégio e à custa de toda a comunidade; pode, então, assegurar os lucros não inteiramente devidos aos serviços produtivos prestados, mas compostos em parte de um imposto real sobre os consumidores para seu lucro privado; o qual tributo comumente compartilha com a autoridade que, assim, injustamente lhe dá apoio. O corpo legislativo tem grande dificuldade em resistir às demandas importunas por esse tipo de privilégios; os requerentes são os produtores que devem se beneficiar disso, que podem representar, com muita plausibilidade, que seus próprios ganhos são um ganho para as classes industriosas, e para a nação em geral, seus trabalhadores e eles mesmos sendo membros das classes industriosas, e da nação.”³¹

³⁰ Allix, "J-B. Say et les origines de l'industrialisme": 341-44.

³¹ Jean-Baptiste Say, *A Treatise on Political Economy, or the Production, Distribution, and Consumption of Wealth*, C. R. Prinsep, trad. da 4ª ed. (1880; Nova York: Augustus M. Kelley, 1964), pp. 146-47 (grifo nosso). Tem sido persuasivamente argumentado que Say foi uma fonte importante para a teoria moderna do "rent-seeking"; Patricia J. Euzent e Thomas L. Martin, "Classical Roots of the Emerging Theory of Rent Seeking: The Contribution of Jean-Baptiste Say", *History of Political Economy* 16, n. 2 (Verão de 1984): 255 — 62. Como

Assim, enquanto havia uma harmonia de interesses entre produtores (entre patrões e trabalhadores, por exemplo), um conflito natural de interesses obtido entre produtores e não produtores, bem como entre aqueles membros das classes produtoras quando optam por explorar outros por meio de privilégios concedidos pelo governo. Como disse um estudioso, o grito de Say – e de seus discípulos – poderia ser: "Produtores do mundo, uní-vos!"³²

Filosofia Social do *Censeur Européen*

A conquista essencial de Comte, Dunoyer e Thierry no *Censeur Européen* foi ter tomado as ideias de Say e de outros liberais anteriores e forjando-as em um credo de luta.³³

O industrialismo pretende ser uma teoria geral da sociedade. Tomando como ponto de partida o homem, que age para satisfazer suas necessidades e desejos, postula que a finalidade da sociedade é a criação de "utilidade" no sentido mais amplo: os bens e serviços úteis ao homem na satisfação de suas necessidades e desejos. Ao esforçar-se para satisfazer suas necessidades, o homem dispõe de três meios alternativos: pode aproveitar o que a natureza oferece espontaneamente (isso só é pertinente em circunstâncias bastante primitivas); pode saquear a riqueza que

Euzent e Martin apontam, Say estava familiarizado com o motivo pelo qual "aqueles envolvidos em qualquer ramo específico do comércio estão tão ansiosos para que eles mesmos tenham se tornado objeto de regulamentação... *Treatise*, pp. 176-77.

³² Allix, "J-B. Say et les origines de l'industrialisme": 312.

³³ Como disse Dunoyer, "Notice historique", p. 179: "Se é duvidoso que esses escritores tenham percebido as consequências políticas de suas observações em relação à indústria, essas observações lançam uma nova luz sobre a política que era singularmente favorável ao seu progresso. Seus escritos caíram nas mãos de vários homens que estavam fazendo dessa ciência seu estudo especial, e efetuaram uma revolução em suas ideias. Tal foi notavelmente o efeito que esses escritos produziram nos autores do *Censeur*."

outros produziram; ou ele mesmo pode trabalhar para produzir riqueza.³⁴

Em qualquer sociedade, pode-se estabelecer uma distinção nítida entre aqueles que vivem da pilhagem e aqueles que vivem da produção. Os primeiros são caracterizados de várias maneiras por Comte e Dunoyer; são "os ociosos", "os devoradores" e "os vespeiros". Os segundos são denominados, entre outras coisas, "os industriais" e "as abelhas".³⁵ A tentativa de viver sem produzir é viver "como selvagens". Os produtores são "os homens civilizados".³⁶

A evolução cultural tem sido tal que sociedades inteiras podem ser designadas como primariamente saqueadoras e ociosas, ou como produtivas e industriais. O industrialismo é, portanto, não apenas uma análise da dinâmica social, mas também uma teoria do desenvolvimento histórico. De fato, grande parte da teoria industrialista está embutida em seu relato da evolução histórica.

O "Manifesto Industrialista"

A história de toda a sociedade até então existente é a história das lutas entre as classes saqueadoras e produtoras. Seguindo Constant, a pilhagem através da guerra é dito ter sido o método favorecido pelos antigos gregos e romanos. Com o declínio do Império Romano no Ocidente, os bárbaros germânicos se estabeleceram, por meio da conquista, como senhores da terra: o feudalismo se desenvolveu — especialmente na França, após a invasão franca e na Inglaterra após a conquista normanda. Era

³⁴ Charles Comte, "Considérations sur l'état moral de la nation française, et sur les causes de l'instabilité de ses institutions," *Censeur Européen* 1:1-2, 9. A semelhança com a análise de Franz Oppenheimer é óbvia. Veja seu *The State*, John Gitterman, trad., e C. Hamilton, intro. (Nova York: Vida Livre, 1975).

³⁵ Charles Comte, "Considérations sur l'état moral," *Censeur Européen* 1:11.

³⁶ *Ibidem.*: 19.

essencialmente um sistema de espoliação de camponeses domésticos pela elite guerreira de "nobres".³⁷ Sob o feudalismo, havia

“uma espécie de subordinação que submetia os homens trabalhadores aos homens ociosos e devoradores, e que dava a estes últimos os meios de existir sem produzir nada, ou de viver nobremente.”³⁸

Ao longo da Idade Média, a nobreza explorou não apenas seus próprios camponeses, mas especialmente os comerciantes que passavam por seus territórios. Os castelos dos nobres não passavam de tocas de ladrões.³⁹ Com o surgimento das cidades no século XI, pode-se até falar de "duas nações" dividindo o solo da França: a elite feudal saqueadora e os plebeus produtivos das cidades.

A nobreza voraz acabou sendo sucedida pelos reis igualmente vorazes, cujos "roubos com violência, alterações da moeda, falências, confiscos, entraves à indústria" são coisas comuns da história da França.⁴⁰ "Quando os senhores eram os mais fortes, viam como pertencente a eles tudo o que podiam depor. Assim que os reis estavam no topo, pensavam e agiam da mesma maneira".⁴¹ Com o crescimento da riqueza produzida pelos plebeus, ou Terceiro Estado, riquezas adicionais tornaram-se disponíveis para expropriação pelas classes parasitas. Comte é particularmente severo na manipulação real do dinheiro e das leis de curso legal, e cita um escritor do século XVII sobre como "os descontos [les

³⁷ Ibidem, p. 9.

³⁸ Charles Comte, "De l'organisation sociale considérée dans ses rapports avec les moyens de subsistence des peuples," *Censeur Européen* 2 (1817): 22.

³⁹ Charles Comte, "Considerations sur l'état moral", *Censeur Européen* 1:14. O trabalho de Thierry sobre a conquista normanda já está previsto neste ensaio inicial de Comte, em seu ataque a Guilherme, o Conquistador. Idem: 19–20.

⁴⁰ Ibidem, pp. 20-21.

⁴¹ Ibidem, p. 21.

escomptes] enriqueceram os homens do dinheiro e das finanças às custas do público".⁴²

Nos tempos modernos, os principais tipos de classes ociosas foram os soldados profissionais, os monges, os nobres, os burgueses que foram enobrecidos e os governos.⁴³

"Paz e Liberdade"

Uma posição pró-paz era central para o ponto de vista industrialista – na verdade, o lema na página de rosto de cada número do *Censeur Européen* era: *paix et liberté* – "paz e liberdade".

O ataque industrialista ao militarismo e aos exércitos permanentes foi selvagem e implacável. Em uma passagem típica, por exemplo, Dunoyer afirma que a "produção" dos exércitos permanentes da Europa consistiu em

“massacres, estupros, pilhagens, conflagrações, vícios e crimes, depravação, ruína e escravização dos povos; eles foram a vergonha e o flagelo da civilização.”⁴⁴

Particularmente anatematizadas foram as guerras engendradas pelo mercantilismo, ou "o espírito do monopólio (...) a pretensão de cada um ser laborioso com exclusão de todos os outros, exclusivamente de prover os demais com os produtos de sua indústria".⁴⁵ No curso de uma lamentação contra a política externa imperialista dos ingleses, Dunoyer afirma, significativamente:

⁴² Ibidem.

⁴³ Charles Dunoyer, "Du système de l'équilibre des puissances européennes," *Censeur Européen* 1 (1817): 119–26.

⁴⁴ Ibidem, p. 120.

⁴⁵ Ibidem, p. 131.

“O resultado dessa pretensão foi que o espírito da indústria se tornou um princípio mais hostil, mais inimigo da civilização, do que o próprio espírito da rapina.”⁴⁶

O monasticismo, na visão industrialista, estimulava a ociosidade e a apatia.⁴⁷ No período moderno, os nobres, não podendo mais viver roubando diretamente os industriais, passaram a ocupar cargos no governo, e viveram de uma nova forma de tributo, "sob o nome de impostos".⁴⁸ Os membros da burguesia que alcançaram status nobre não cuidaram mais de seus próprios negócios e, no final, não tinham meios de subsistência senão o erário. Finalmente, os governos, embora onerassem os produtores com impostos, "muito raramente forneceram à sociedade o equivalente aos valores que dela receberam para governar".⁴⁹

Os escritores industrialistas previam que, com o maior aperfeiçoamento da sociedade, viria o triunfo final de sua causa. Comte ansiava pela "extinção da classe ociosa e devoradora" e pelo surgimento de uma ordem social na qual "a fortuna de cada um estaria quase em relação direta ao seu mérito, isto é, à sua utilidade, e quase sem exceção, ninguém seria destituído senão o vicioso e inútil".⁵⁰

⁴⁶ Ibidem, p. 132.

⁴⁷ Ibidem, p. 120.

⁴⁸ Charles Comte, "De l'organisation sociale," *Censeur Européen* 2: 33.

⁴⁹ Charles Dunoyer, "Du système de l'équilibre", *Censeur Européen* 1:124. Dunoyer prossegue afirmando (124): "Se, ao prestar precisamente esse serviço [proteção da liberdade e da propriedade] a eles [os membros da sociedade], isso os faz pagar mais do que vale, mais do que o preço pelo qual poderiam obtê-lo para si mesmos, então tudo o que é necessário além disso é algo verdadeiramente subtraído deles, e, a este respeito, age de acordo com o espírito da rapina". Note-se que Dunoyer está aqui confrontado com um problema, na medida em que concorda com o monopólio do governo com poderes de tributação. O mesmo se aplica à sua afirmação (125) de que o governo, ao prover segurança, "não deveria tê-los obrigado [os cidadãos] a pagar mais do que deveria custar naturalmente [ce qu'il devrait naturellement coûter]".

⁵⁰ "Considérations sur l'état moral," *Censeur Européen*, vol. 1: 88–89.

Funcionários do Estado como Exploradores

A classe de exploradores contemporâneos que os escritores industrialistas investigaram mais do que qualquer outra foram os burocratas do governo. Como disse Comte:

“O que nunca se deve perder de vista é que um funcionário público, na qualidade funcional, não produz absolutamente nada, que, ao contrário, só existe sobre os produtos da classe trabalhadora e que não pode consumir nada que não tenha sido tirado dos produtores.”⁵¹

A contribuição do industrialismo para a pré-história da teoria da Escolha Pública tem recebido pouca atenção.⁵² Fiel à concentração industrialista no "fator econômico", Dunoyer pesquisou "a influência exercida sobre o governo pelos salários ligados ao exercício de funções públicas".⁵³ Nos Estados Unidos — sempre o país industrialista modelo — os salários oficiais, mesmo para o presidente, são baixos. Normalmente, os funcionários públicos americanos recebem uma "indenização" por seu trabalho, mas nada que possa ser chamado de "salário".⁵⁴ Na França, por outro lado, a opinião pública fica chocada não pelo exercício do poder ser transformado em "uma profissão lucrativa", mas por ser monopolizado por uma única classe social.⁵⁵

Os gastos públicos, no entanto, têm uma relação quase inversa com o bom funcionamento do governo: nos Estados Unidos, por exemplo, onde o governo custa cerca de 40 milhões de francos por ano, a propriedade é mais segura do que na Inglaterra, onde

⁵¹ "De l'organisation sociale," *Censeur Européen*, vol. 2: 29–30.

⁵² V., no entanto, o artigo de Patricia J. Euzent e Thomas L. Martin, na nota 31 supra.

⁵³ "De l'influence qu'exercent sur le gouvernement les salaires attaches à l'exercice des fonctions publiques," *Censeur Européen*, vol. 11 (1819): 75 — 118.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 78.

custa mais de 3 bilhões.⁵⁶ As características do emprego público são inversas às das empresas privadas. Por exemplo:

“a ambição, tão fértil em resultados felizes no trabalho ordinário, é aqui um princípio de ruína, e quanto mais um funcionário público deseja progredir na profissão que assumiu, quanto mais tende, como é natural, a subir e aumentar seus lucros, mais se torna um fardo para a sociedade que o paga.”⁵⁷

À medida que um número crescente de indivíduos aspira a empregos públicos, duas tendências emergem: o poder do governo se expande e a carga de gastos e impostos do governo cresce. A fim de satisfazer as novas hordas de candidatos a cargos, o governo estende seu escopo em todas as direções; passa a preocupar-se com a educação, a saúde, a vida intelectual e a moral do povo, cuida da adequação da oferta de alimentos e regula a indústria, até que "em breve não haverá meios de escapar de sua ação para qualquer atividade, qualquer pensamento, qualquer porção" da existência do povo.⁵⁸

O funcionalismo tornara-se "uma classe inimiga do bem-estar de todos os outros".⁵⁹

Desde que o gozo de empregos públicos deixou de ser propriedade privada da aristocracia, tornou-se objeto de todos na sociedade.⁶⁰ Na França há talvez "dez vezes mais aspirantes ao poder do que a administração mais gigantesca poderia acomodar (...) Aqui facilmente se encontraria o pessoal para governar vinte reinos".⁶¹

⁵⁶ Ibidem, p. 80.

⁵⁷ Ibidem, pp. 8, 1-82.

⁵⁸ Ibidem, p. 86.

⁵⁹ Ibidem, p. 88.

⁶⁰ Ibidem, p. 89.

⁶¹ Ibidem, p. 103.

Semelhanças com o marxismo

A ênfase dos liberais do *Censeur Européen* na exploração voraz das classes produtivas pela crescente classe de funcionários públicos abre outro ponto de contato com o marxismo. Como foi por vezes observado,⁶² o marxismo contém duas visões bastante diferentes do Estado: mais visivelmente, ele vê o Estado como o instrumento de dominação através da exploração de classes que são definidas por sua posição dentro do processo de produção social, por exemplo, os capitalistas. Algumas vezes, no entanto, Marx caracterizou o próprio Estado como o agente explorador independente. Assim, Marx, em *O XVIII Brumário de Luís Bonaparte*, escreve, bem no espírito industrialista:

“Esse poder executivo, com sua enorme organização burocrática e militar, com sua engenhosa máquina estatal, abrangendo amplos estratos, com uma multidão de oficiais de meio milhão, além de um exército de mais meio milhão, com terrível corpo parasitário, que enreda o corpo da sociedade francesa como uma rede e sufoca todos os seus poros, surgiu nos dias da monarquia absoluta...”⁶³

Todos os regimes auxiliaram no crescimento desse parasita, segundo Marx. E ele acrescenta:

“Todo interesse comum era diretamente separado da sociedade, contraposto a ela como um interesse superior, *geral*, arrebatado da atividade dos próprios membros da sociedade e tornado objeto da atividade

⁶² Richard N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels: I Marxism and Totalitarian Democracy, 1818-1850* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1974), pp. 124-3 1; David Conway, *A Farewell to Marx: An Outline and Appraisal of his Theories* (Harmondsworth: Penguin, 1987), pp. 162 — 64; Ralph Raico, "Classical Liberal Exploitation Theory A Comment on Professor Liggio's Paper", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 3 (1977): 1793.

⁶³ Em Marx e Engels, *Obras Seleccionadas*, vol. 1, p. 477.

governamental, desde uma ponte, uma escola e a propriedade comunal de uma comunidade de aldeia, até as ferrovias, a riqueza nacional e a universidade nacional da França. Todas as revoluções aperfeiçoaram esta máquina em vez de esmagá-la. Os partidos que disputavam a dominação consideravam a posse desse enorme edifício estatal como o principal espólio do vencedor.”⁶⁴

Em uma obra posterior, *A Guerra Civil na França*, Marx escreve sobre "o parasita do Estado se alimentando e obstruindo a livre circulação da sociedade".⁶⁵

Assim, a concepção do "estado-parasita" é claramente enunciada por Marx. A essa altura, porém, já deve estar claro o quão incorreto é afirmar, como faz Richard N. Hunt, que Marx originou essa concepção.⁶⁶ Várias décadas antes de Marx escrever, o grupo *Censeur Européen* já havia apontado o estado parasitário como o principal exemplo na sociedade moderna do espírito saqueador e "devorador".

Curiosamente, outra semelhança entre o industrialismo e o marxismo está na noção de ideologia.⁶⁷ Segundo a visão industrialista, há ideias e valores que servem aos interesses das classes produtivas e exploradoras, respectivamente. Comte menciona, por exemplo, o julgamento tipicamente feudal, de que aqueles que suam por sua riqueza são ignóbeis, enquanto aqueles que "a ganham derramando o sangue de seus semelhantes" são gloriosos; tal ideia essencialmente bárbara, ele afirma, tinha que ser escondida e velada, colocando-a no contexto da antiguidade clássica.⁶⁸

Comte ainda indica a existência do que se poderia chamar de "falsa consciência", isto é, o acolhimento por membros de uma

⁶⁴ Ibidem. Ver também p. 432.

⁶⁵ Ibidem, vol. 2, p. 222.

⁶⁶ Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, p. 124.

⁶⁷ Estou usando o termo aqui no sentido marxista, não no Idéologue.

⁶⁸ "Considérations sur l'état moral," *Censeur Européen*, 1: 29–30.

classe de ideias contrárias aos seus próprios interesses e úteis aos interesses de uma classe oposta. Ele afirma:

“A guerra travada pelos escravos contra seus senhores tem algo de base aos nossos olhos. São homens que lutam para que o produto de sua indústria não seja o espólio daqueles que os escravizaram; é uma guerra ignóbil. A guerra travada por Pompeu contra César nos encanta; seu objetivo é descobrir quem será o partido que tiranizará o mundo; ocorre entre homens igualmente incapazes de subsistir por seus próprios esforços; é uma guerra nobre. Se rastrearmos nossas opiniões até sua fonte, descobriremos que a maioria foi produzida por nossos inimigos.”⁶⁹

O início do Thierry e o industrialismo⁷⁰

No período de sua associação com o *Censeur Européen*, Augustin Thierry compartilhou a filosofia industrialista de Comte e Dunoyer, com ênfases talvez ainda mais radicais. Seu ensaio de revisão sobre o *Commentaire sur l'Esprit des Lois de Montesquieu de Tracy* é particularmente importante neste contexto.⁷¹ Thierry segue a firme adesão de Tracy ao laissez-faire.

⁶⁹ Ibidem, pp. 36-37n.

⁷⁰ Sobre Thierry, ver A. Augustin-Thierry, Augustin Thierry (1795-1856), d'après sa correspondance et ses papiers de famille (Paris: Plon-Nourrit, 1922); Kieran Joseph Carroll, Alguns Aspectos do Pensamento Histórico de Augustin Thierry (1795 — 1856) (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1951); Rulon Néfi Smithson, *Augustin Thierry. Consciência Social e Política na Evolução do Método Histórico* (Genebra: Droz, 1973); e Lionel Grossman, *Augustin Thierry e Historiografia, Teoria e História Liberal*, Bethaft 15 (Wesleyan University Press, 1976).

⁷¹ *Censeur Européen*, 7: 191-260. Uma versão em inglês deste ensaio, um tanto reorganizada, foi traduzida por Mark Weinberg e publicada sob o título *Theory of Classical Liberal "Industrialisme"*, Prefácio de Leonard P. Liggio, pelo Center for Libertarian Studies (Nova York, 1978).

“O governo deve ser bom para a liberdade dos governados, e isto ocorre quando ele governa no menor grau possível. Deve ser bom para a riqueza da nação, e isto ocorre quando ele age o mínimo possível sobre o trabalho que a produz e quando consome o mínimo possível. Deve ser bom para a segurança pública, e isto ocorre quando ele protege o máximo possível, desde que a proteção não custe mais do que traz. É perdendo seus poderes de ação que os governos melhoram. Cada vez que os governados ganham espaço, há progresso.”⁷²

Contra Montesquieu, Thierry se coloca ao lado de Tracy: "o comércio consiste na troca, ele é a própria sociedade" e "a tributação é sempre um mal".⁷³

As funções do governo são garantir a segurança, "se há perigo de fora ou se os loucos e os ociosos ameaçam perturbar a ordem e a paz necessárias para o trabalho". Em um símile carregado de sentido na retórica do industrialismo, Thierry afirma que qualquer governo que exceda esses limites deixa de ser um governo propriamente dito:

“Sua ação pode ser classificada com a ação exercida sobre os habitantes de uma terra quando ela é invadida por soldados, degenera em dominação, e isso ocorre independentemente do número de homens envolvidos, do arranjo em que eles se ordenam, ou que títulos adotam...”⁷⁴

Compartilhando o horror do militarismo dos outros autores industrialistas, Thierry cita Tracy com aprovação sobre "as guerras absurdas e ruinosas que foram muitas vezes travadas para manter o império e o monopólio sobre algumas colônias

⁷² *Censeur Européen*, 7: 228 and 230.

⁷³ *Ibidem*: 206 e 205.

⁷⁴ *Ibidem*: 244.

distantes". Não se trata de comércio verdadeiro, declara, mas de "mania de dominação".⁷⁵

Thierry passa a esboçar um programa liberal-radical de alcance muito grande. Em primeiro lugar, é preciso reavivar o espírito das comunas livres da Idade Média, que lutaram contra a nobreza saqueadora; esse espírito inspirará os homens "a opor a Liga da Civilização à Liga dos Dominadores e dos Ociosos". O movimento intelectual será aliado a um grande movimento social:

“Um poder invisível e sempre ativo, o trabalho estimulado pela indústria, precipitará ao mesmo tempo toda a população da Europa neste movimento geral. A força produtiva das nações quebrará todos os seus grilhões... A indústria desarmará o poder, provocando a deserção de seus satélites, que encontrarão mais lucro no trabalho livre e honesto do que na profissão de escravos guardando escravos. A indústria privará o poder de seus pretextos e desculpas, lembrando aqueles que a polícia mantém sob controle para os gozos e virtudes do trabalho. *A indústria privará o poder de sua renda, oferecendo a um custo menor os serviços pelos quais o poder faz as pessoas pagarem [qu'il se fait payer].* Na medida em que o poder perderá sua força real e aparente utilidade, a liberdade ganhará e os homens livres se aproximarão.”⁷⁶

Apropriadamente, tendo em vista a notável frase da passagem acima para a qual a ênfase foi fornecida, Thierry enuncia inequivocamente o cosmopolitismo de um liberalismo tendente ao anarquismo puro. Os Estados são apenas "aglomerações incoerentes que dividem a população europeia (...) domínios formados e aumentados por conquistas ou por doações diplomáticas".

⁷⁵ Ibidem: 218.

⁷⁶ Ibidem• 256–57. O sublinhado é meu.

Eventualmente, os laços que ligam os homens aos Estados serão eliminados. Então

“a passagem de uma sociedade para outra dificilmente será sentida. Federações substituirão estados; as cadeias de interesse soltas, mas indissolúveis, substituirão o despotismo dos homens e das leis; a tendência para o governo, a primeira paixão da raça humana, cederá à comunidade livre. A era do império acabou, a era da associação começa.”⁷⁷

Thierry ressalta o papel da escrita histórica no auxílio à grande luta. "Somos os Filhos destes servos, destes afluentes, destes burgueses que os conquistadores devoraram à vontade, devemos-lhes tudo o que somos." A história, que nos deveria ter transmitido memórias desta tradição, "tem sido paga pelos inimigos dos nossos pais (...) Escravos emancipados ainda ontem, nossa memória há muito nos recorda apenas as famílias e os atos de nossos senhores".⁷⁸ Como que pressagiando seu próprio trabalho sobre as cidades constituídas da Idade Média, acrescenta:

“Se uma caneta hábil e liberal fosse finalmente empreender a nossa história, isto é, a história das cidades e das associações... todos nós veríamos nela o sentido de uma ordem social, o que a faz nascer e o que a destrói.”⁷⁹

Crítica ao Industrialismo

No que diz respeito à crítica ao ponto de vista industrialista, apenas três problemas podem ser apontados aqui, e uma discussão mais abrangente de suas deficiências deve ser adiada para outra ocasião.

⁷⁷ Ibidem: 257–58.

⁷⁸ Ibidem: 251–52.

⁷⁹ Ibidem: 255.

Em primeiro lugar, é provável que, ao contornar a questão dos direitos – a propriedade, afirma Comte, é melhor chamada de "um fato", ou mesmo uma "coisa", do que um direito⁸⁰ – os autores industrialistas prepararam o terreno para dificuldades surgidas mais tarde em sua teoria.

Em segundo lugar, ao se concentrarem na produção e não na troca de propriedade legítima, eles criam falsos alvos de ataque. Assim, "monges" – na verdade, querem dizer os religiosos – são considerados "ociosos", colocados na mesma categoria dos senhores feudais e bandidos, e, deliberadamente, nenhuma distinção é feita entre os indigentes entre aqueles que vivem da caridade voluntária e aqueles que vivem da ajuda estatal.⁸¹ (Parece que os industrialistas não compreenderam totalmente as implicações de postular a existência de valores "imateriais" e "materiais".)

Finalmente, em relação ao Estado: novamente, falando alegremente de produção em vez de troca voluntária, os industrialistas parecem tentar evitar a complicada questão da "produção" de um bem — a segurança — que é imposta ao "consumidor".⁸²

Guizot e Mignet

Embora François Guizot tenha sido frequentemente colocado na mesma categoria que Thierry como historiador do conflito de classes, especialmente pelos marxistas, suas visões eram substancialmente diferentes. Guizot não tinha nenhuma ligação com o grupo *Censeur Européen*, sendo ao invés disso um apoiador das opiniões justas do *juste milieu* doutrinário, Royer Collard. Como líder dos doutrinadores (dos quais se diz que nenhuma escola de pensamento merecia menos o nome), Guizot carecia de qualquer teoria orientadora, como o Industrialismo, para aplicar em suas obras históricas. Sempre eclético, escreveu por um tempo na

⁸⁰ "Consideratjons sur l'état moral," *Censeur Européen*, 1: 6.

⁸¹ Charles Comte, "De la multiplication des pauvres, des gens a places, et des gens a pensions," *Censeur Européen*, 7: 1n.

⁸² V., igualmente, nota 49, supra.

década de 1820 no idioma então popular do conflito de classes. Mas ele nunca defendeu que uma das classes concorrentes triunfaria ou deveria triunfar. Pelo contrário, a luta, segundo Guizot, já estava em sua época em uma grande síntese, pela qual a aristocracia e o Terceiro Estado se combinariam na "Nação Francesa".⁸³ Shirley M. Gruner resume bem o ponto de vista de Guizot:

"[Ele] gostava de ser popular e, portanto, gostava de ser considerado atualizado em suas ideias. Também não quer parecer "anticientífico". Portanto, ele nunca nega absolutamente nada, mas procura modificar um pouco aqui e ali para que, finalmente, nada reste dele. Não há oposição frontal... Este é, de fato, todo o problema de Guizot – sua decisão indecisa de modo que não só na história, mas na política, o conservador basicamente constitucional parece às vezes [sic] ansiar pelas armadilhas de um liberal radical. E também foi do interesse de certos grupos, por exemplo, os comunistas de 1848, sugerir que não havia muita diferença entre Guizot e os outros liberais 'burgueses'."⁸⁴

Como pensador (e, claro, em seu papel político), Guizot era essencialmente orientado para o Estado. Um dos principais objetivos de seu relato da história francesa era mostrar que "a burguesia e o poder da Coroa não eram apenas aliados, mas forças pressionando umas em relação às outras".⁸⁵ Ele endossou completamente a colaboração histórica da Coroa e do Terceiro Estado, que atingiu uma espécie de apoteose na Monarquia de Julho, particularmente sob o próprio ministério de Guizot. Ao longo dos anos, a influência de Guizot sobre Thierry cresceu, e tudo foi no sentido de enfatizar as contribuições históricas de *todas* as "classes" para a criação da *grande Nação*, especialmente a assistência

⁸³ Cf. Shirley M. Gruner, *Economic Materialism and Social Moralism* (The Hague/Paris: Mouton, 1973), pp. 108–10.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 110.

⁸⁵ Dietrich Gerhard, "Guizot, Augustin Thierry, and the Role of the Animal État in French History", *Historical Journal*, 190, n. 2 (1960): 305.

concedida ao Terceiro Estado pela Monarquia em sua ascensão ao reconhecimento e proeminência. Essa tendência na obra de Thierry culmina em seu *Essai sur l'Histoire de la Formation et des Progrès du Tiers État*, que apareceu como introdução a uma coleção de documentos cuja publicação foi inspirada em Guizot.⁸⁶

François Mignet, amigo de Thierry e colega historiador, é frequentemente mencionado como outro dos precursores liberais da teoria marxista do conflito de classes. Mas, embora Mignet tenha escrito, é claro, sobre as lutas da aristocracia e do Terceiro Estado durante a Revolução, um imenso abismo o separou da análise original do conflito de classes dos industrialistas. Uma espécie de *reductio ad absurdum* da glorificação da burguesia em si, independentemente de qualquer ligação com a produção, foi alcançada por Mignet quando, em 1836, ele escreveu sobre os exércitos revolucionários franceses:

“Todos os velhos exércitos aristocráticos da Europa haviam sucumbido a esses burgueses, a princípio desprezados e depois temidos, que, forçados a tomar a espada e tendo feito uso dela como antes da palavra, como antes do pensamento, tornaram-se soldados heroicos, grandes capitães, e acrescentaram ao formidável poder de suas ideias *o prestígio da glória militar e a autoridade de suas conquistas.*”⁸⁷

Mignet também repreendeu Charles Comte por sua depreciação dos "Grandes Homens" da história. As opiniões de Comte aqui faziam parte da "transvaloração de todos os valores" tentada pelos industrialistas, pela qual, por exemplo, um pequeno fabricante ou um pastor deveria ser mais valorizado do que conquistadores destrutivos como César ou Pompeu. Mas Mignet era de uma

⁸⁶ Ibidem: 307.

⁸⁷ François Mignet, "Le comte Sieyès: Notice", *Notices e tportraits historiques et littéraires*, vol. 1 (Paris: Charpentier, 1854), p. 88 (grifo nosso).

mentalidade mais hegeliana, para não dizer prosaica. Segundo ele, Comte

“esqueceu-se que os maiores avanços da humanidade tiveram como seus representantes e defensores os maiores capitães... que a espada de Napoleão levava, durante quinze anos, o princípio da igualdade moderna a penetrar em toda a Europa. Ele também contestou a difícil arte de governar os povos...”⁸⁸

Amigo e colaborador de Adolphe Thiers (praticamente a personificação do Estado burguês corrupto na França do século XIX), e, como Thiers, um glorificador de Napoleão, Mignet simplesmente habitou um mundo intelectual diferente de Say, Comte, Dunoyer e do jovem Thierry.

Deserção de Thierry

Este não é o lugar para tentar fazer um relato detalhado e uma explicação de como Thierry trocou sua relativamente sofisticada análise industrialista do conflito de classes por uma consideravelmente mais grosseira. Em algum momento, Thierry parece ter chegado a acreditar que uma interpretação industrialista rigorosa "falsificava" a história ao submetê-la a um esquema teórico muito rígido.⁸⁹ Depois de seus primeiros ensaios sobre a história inglesa, no *Censeur Européen*, ele começou a sentir, acrescentou, a necessidade de deixar para cada época sua originalidade:

⁸⁸ François Miget, "Charles Comte: Notice", *ibidem*, vol. 2, p. 102.

⁸⁹ "Depois de muito tempo e trabalho perdidos na obtenção de resultados artificiais, percebi que estava falsificando a história impondo fórmulas idênticas em períodos totalmente diferentes." Augustin Thierry, *Dix ans d'études historiques* (1834; Paris: Fume, 1851), p. 3. Sobre suas visões políticas liberais radicais anteriores, ele diz: "Eu aspirava entusiasticamente a um futuro do qual eu não tinha uma ideia muito clara (...) [vers un avenir, je ne savais trop le quel]." *Ibidem*, p. 7.

"Mudei de estilo e de modo, minha rigidez anterior tornou-se mais flexível...."⁹⁰

O tipo de considerações gerais e puramente políticas a que me tinha limitado até então pareceu-me, pela primeira vez, demasiado árido e limitado. Senti uma forte inclinação para descer do abstrato para o concreto, para conceber a vida nacional em todas as suas facetas e para tomar meu ponto de partida na solução do problema do antagonismo das diferentes classes de homens no seio de uma mesma sociedade o estudo das raças primitivas em sua diversidade original."⁹¹

O "tom da política foi apagado", explica Thierry, ao dedicar-se mais à "ciência".⁹² De fato, ele não deixou de escrever como historiador dos oprimidos e humilhados, como o cronista, primeiro, dos sofrimentos de "raças" derrotadas como os saxões na época da conquista normanda, depois, da ascensão ao poder e do orgulho do Terceiro Estado na França.

Mas o tratamento dado por Thierry ao conflito de classes em suas obras mais famosas é defeituoso e, em última análise, fatalmente falho: o aparato conceitual que ele emprega é um instrumento contundente demais para fins de dissecação social. Quando ele trata da história da França no período medieval e no início do período moderno, por exemplo, o elemento industrial e criativo da sociedade é identificado *tout court* com o "Terceiro Estado", os ociosos exploradores e parasitas apenas com a nobreza feudal e seus descendentes. Assim, distinções cruciais existentes *dentro* do Terceiro Estado, ou burguesia, do tipo que Say já havia exposto e chamado a atenção, são omitidas. Desaparece a linha divisória analítica anterior entre os que atuam no mercado, por meio da troca, e os que usam a força, sobretudo através do Estado. Assim, Thierry pecou contra seu próprio princípio

⁹⁰ Ibidem, pp. 6-7.

⁹¹ Ibidem, p. 8.

⁹² Ibidem, p. 12.

metodológico: "O grande preceito que deve ser dado aos historiadores é distinguir em vez de confundir".⁹³

A etapa final

Na última grande obra de Thierry, *Ensaio sobre a História da Formação e do Progresso do Terceiro Estado*, praticamente nada resta da doutrina industrialista original. Em vez disso, somos apresentados ao que equivale a um estudo de caso na historiografia whiggish complacente e presunçosa. Acontece que os acontecimentos e figuras de cerca de 700 anos de história francesa conspiraram para trazer o triunfo do que é hoje o ideal de Thierry, o Estado francês moderno e centralizado, baseado na igualdade perante a lei, é certo, mas rico em poder e glória histórica, também. Repetidas vezes, os reis franceses são elogiados por terem trabalhado para elevar o Terceiro Estado, em grande parte fornecendo empregos para seus membros, e, da maneira tradicional, por terem "criado" a França. Richelieu é elogiado tanto por sua política externa e interna, igualmente admirável, quanto por "multiplicar para os comuns, além dos cargos, lugares de honra no Estado".⁹⁴ Colbert, o arquiteto do mercantilismo francês, é glorificado como um plebeu que planejou "a regeneração industrial da França", e é aplaudido por sua distribuição de generosidade aos escritores, eruditos, e "todas as classes de homens".⁹⁵ Poderíamos continuar a lista.

Thierry havia experimentado a agitação socialista de 1848 e as Jornadas de Junho, o espectro da revolução social o assombrou até o fim de sua vida. Ele estava ansioso para que os encenqueiros socialistas não fossem capazes de tirar sustento de seu trabalho sobre o papel das classes na história francesa. No prefácio ao *Ensaio*, Thierry dá a entender que agora, em 1853, não há

⁹³ Citado em Peter Stadler, "Politics and Historiography in the French Restoration 1814 — 1830", *Historical Journal* 180, no. 2 (1955): 283.

⁹⁴ Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire de la Formation et des Progrès du Tiers Etat* (1853), nova edição (Paris: Calmann Lévy 1894), pp. 172-73.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 189 e 195.

mais necessidade do conceito de classes: "a massa nacional" é "hoje una e homogênea". Somente "os preconceitos difundidos por sistemas que tendem a dividir" a nação homogênea em "classes mutuamente hostis" poderiam sugerir o contrário.⁹⁶ O antagonismo atual entre burguesia e trabalhadores, que alguns desejam traçar há séculos, é "destrutivo de toda a ordem pública".⁹⁷ Assim, ironicamente, um dos pensadores que foi uma grande inspiração para a ideia socialista de conflito de classes terminou por negar categoricamente qualquer conflito de classes no mundo moderno, e o fez em parte por medo dos perigos que a ideia representava agora que havia sido reformulada pelos socialistas.⁹⁸

Os liberais e a monarquia de julho

A Monarquia de Julho de Luís Filipe, que chegou ao poder em 1830, era notória por sua corrupção em favor da burguesia, especialmente na forma de empregos maciços e descarados.⁹⁹ Este foi o regime do qual Tocqueville escreveu:

“[A classe média] entrincheirou-se em todos os cargos públicos vagos, aumentou prodigiosamente o número desses empregos e habituou-se a viver quase tanto do Tesouro quanto de sua própria indústria.”¹⁰⁰

⁹⁶ Ibidem, pp. 1-2.

⁹⁷ Ibidem, p. 2.

⁹⁸ Marx discute o de Thierry *Essai* na carta a Engels citada na nota 12, acima. Curiosamente, ele elogia Thierry por descrever "bem, se não como um todo conectado: (1) Como desde o primeiro, ou pelo menos após a ascensão das cidades, a burguesia francesa ganha muita influência constituindo-se o Parlamento, a burocracia etc., e não como na Inglaterra através do comércio e da indústria. Isso certamente ainda é característico mesmo da França atual." Marx e Engels, *Correspondência Seleccionada*, p. 88.

⁹⁹ Ver, por exemplo, o popular panfleto de "Timon" (Louis-Marie Cormenin de la Haye), *Ordre du Jour sur la Corruption Électorale*, 7^a ed.

¹⁰⁰ *Recollections*, trad. Alexander Teixeira de Mattos (Nova York: Meridian, 1959), pp. 2-3.

Muitos dos liberais foram os principais beneficiários do novo regime, recompensados pelo apoio que tinham dado, e continuaram a dar, a Luís Filipe. Dunoyer foi nomeado prefeito em Moulins, e Stendhal cônsul em Trieste, enquanto Daunou foi nomeado como diretor do Arquivo Nacional.¹⁰¹ Outros historiadores do partido liberal sob a Restauração também foram recompensados tão bem quanto, ou melhor. Guizot, claro, foi uma das principais figuras da nova ordem. Com Mignet, Thiers, Villemain, ele "dividiu os principais cargos do Estado, os mais brilhantes favores do regime".¹⁰² O próprio Thierry, no entanto, agora cego, teve que se contentar com subsídios ocasionais e foi reduzido a pleitear um emprego estável como historiador de pesquisa. A certa altura, um plano para eliminar as pensões literárias, que incluíam as suas, o angustiou ao extremo.¹⁰³ Assim, qualquer análise das razões por trás da deriva conservadora de muitos liberais franceses após 1830 — e de seu abandono da perigosa ideia do conflito de classes — teria que levar em conta não apenas a crescente ameaça do socialismo, mas também os novos vínculos com o poder e a riqueza que o regime "liberal" de Luís Filipe lhes proporcionou.

Em 1817, no auge do movimento industrialista, Dunoyer havia lamentado o fato de que "a classe ociosa e devoradora tem sido constantemente recrutada entre os homens industriais... " "O destino da civilização", ele declarou, "parece ter sido levantar os homens das classes trabalhadoras apenas para vê-los trair sua causa e passar para as fileiras de seus inimigos".¹⁰⁴ Há talvez um sentido em que essas palavras foram proféticas do destino de alguns dos liberais da Restauração, incluindo os próprios pensadores industrialistas.

Outras teorias liberais de conflito de classes

¹⁰¹ Allix, "J.-B. Say et les origines d'industrialisme" 318–19.

¹⁰² A. Augustin-Thierry, *Augustin Thierry*, p. 114.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁴ "Sur l'état present," *Censeur Européen*, 2:97.

A doutrina industrialista do conflito de classes não foi, de modo algum, o primeiro ou único tratamento dessa questão na história da teoria liberal.¹⁰⁵ Nos Estados Unidos, alguns jeffersonianos e jacksonianos também se debruçaram sobre a questão de classe, no sentido politicamente relevante, e chegaram a conclusões que lembram a escola industrialista. John Taylor da Carolina, William Leggett e John C. Calhoun eram observadores e críticos atentos dos grupos sociais que acreditavam estar utilizando o poder político para explorar o resto da sociedade, os produtores.

John Taylor ficou indignado com o que viu como a traição dos princípios da Revolução Americana por uma nova aristocracia baseada em "interesses jurídicos separados", os banqueiros privilegiados para emitir papel-moeda como moeda legal e os beneficiários de "melhorias públicas" e tarifas de proteção. A sociedade americana foi dividida em privilegiados e desprivilegiados por esse "renascimento substancial do sistema feudal".¹⁰⁶

Duas décadas depois, na década de 1830, o radical do norte, William Leggett, denunciou as mesmas classes exploradoras. Um jeffersoniano meticuloso e discípulo de Adam Smith e J.-B. Say, Leggett sustentava que os princípios da economia política são os mesmos da República Americana: Laissez-faire, Não governe demais. Esse sistema de igualdade de direitos estava sendo derrubado por uma nova aristocracia, entre a qual Leggett destacava atacar particularmente os banqueiros ligados ao Estado.

“Não temos, também, as nossas ordens privilegiadas, a nossa nobreza escrivã, aristocratas, revestidos de imunidades especiais, que controlam, indiretamente, mas seguramente, o poder do Estado, monopolizam a mais copiosa fonte de lucro pecuniário, e arrancam a própria crosta da mão do trabalho? Não temos, em suma,

¹⁰⁵ Ver Ralph Raico, "Classical Liberal Exploitation Theory": 179–83.

¹⁰⁶ Eugene Tenbroeck Mudge, *The Social Philosophy of John Taylor of Caroline: A Study in Jeffersonian Democracy* (1939; New York: AMS Press, 1968), pp. 151–204 and *passim*.

como os miseráveis servos da Europa, nosso senhor senhorial...? Se alguém duvida de como essas perguntas devem ser respondidas, deixe-o andar pela Wall-street.”¹⁰⁷

A aristocracia americana naturalmente favorecia um governo forte, incluindo o controle do sistema bancário. Leggett, ao contrário, exigia "a separação absoluta do governo do sistema bancário e de crédito".¹⁰⁸

John C. Calhoun, em seu *Disquisition on Government*, chamou a atenção para os poderes tributários do Estado, "o resultado necessário" o qual

“é dividir a comunidade em duas grandes classes: uma composta por aqueles que, na realidade, pagam os impostos e, claro, arcam exclusivamente com o ônus de sustentar o governo, e a outra, daqueles que são os destinatários de seus rendimentos por meio de desembolsos e que são, de fato, apoiados pelo governo; dividi-la em pagadores de impostos e consumidores de impostos. Mas o efeito disso é colocá-los em relações antagônicas em referência à ação fiscal do governo e todo o curso da política com ele conectado.”¹⁰⁹

A retórica liberal de conflito de classes foi frequentemente aplicada ao longo do século XIX; na Inglaterra, ela é um tema recorrente na agitação pela revogação das leis do milho, usada por Cobden, Bright e outros. Ela está por trás do ataque de William

¹⁰⁷ William Leggett, *Democratick Editorials: Essays in Jacksonian Political Economy*, Lawrence H. White, ed. (Indianápolis: Liberty Press, 1984), pp. 250-51. Ver também Lawrence H. White, "William Leggett: Jacksonian Editoralist as Classical Liberal Political Economist", *History of Political Economy* 18, no.2 (Verão de 1986): 307-24.

¹⁰⁸ William Leggett, *Democratick Editorials*, p. 142.

¹⁰⁹ John C. Calhoun, *A Disquisition on Government and Selections from the Discourse*, C. Gordon Post, ed. (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1953), pp. 17-18.

Graham Sumner aos "plutocratas", capitalistas que usam o Estado em vez do mercado para enriquecer.¹¹⁰

Trazendo o Estado de volta

Hoje parece estar em curso um renascimento do conceito de Estado como criador de classes e conflitos de classes. Por exemplo, um grupo de estudiosos, incluindo Theda Skocpol, produziu uma antologia com o título significativo, *Bringing the State Back In*.¹¹¹ Em um capítulo introdutório,¹¹² Skocpol fala de "uma mudança intelectual" em curso, pela qual as "maneiras centradas na sociedade de explicar a política e as atividades governamentais" populares nas décadas de 1950 e 60 estão sendo revertidas, e o próprio governo é visto como "um ator independente".

É preciso reconhecer, ela afirma, a capacidade do Estado de agir independentemente dos diversos agrupamentos da "sociedade civil" de forma mais sistemática do que é permitido pela noção marxista de "autonomia relativa". Em particular, no que diz respeito às relações com outros Estados, um Estado pode muitas vezes agir de maneiras que não podem ser explicadas por sua preocupação com interesses privados, até mesmo por interesses privados coletivos. Skocpol observa que, embora as ações estatais sejam muitas vezes justificadas por referência à sua adequação aos interesses de longo prazo da sociedade ou aos benefícios que delas advêm para vários grupos sociais (o que tenderia a deslocar o centro das atenções mais uma vez para a sociedade), "as ações estatais autônomas tomarão regularmente formas que tentam reforçar a autoridade, longevidade política e controle social das organizações estatais cujos incumbentes geraram as políticas ou ideias políticas relevantes". Citando Suzanne Berger, Skocpol

¹¹⁰ Ver, por exemplo, Harris E. Starr, *William Graham Sumner*, (Nova York: Henry Holt, 1925), pp. 241 e 458.

¹¹¹ Theda Skocpol, *Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1985). O título deriva de um ensaio anterior de Skocpol.

¹¹² *Ibidem*, pp. 3-37.

ênfatisa que a visão de que os "interesses" sociais determinam a política é unilateral e superficial, se não por outra razão porque

"o momento e as características da intervenção estatal" afetam "não apenas as táticas e estratégias organizacionais", mas "o conteúdo e a própria definição de interesse"... Alguns estudiosos têm enfatizado diretamente que as iniciativas estatais criam formas corporativistas... A formação, e muito menos as capacidades políticas, de fenômenos puramente socioeconômicos como grupos e classes de interesse depende em medida significativa das estruturas e atividades dos próprios Estados que os atores sociais, por sua vez, procuram influenciar.¹¹³

Conflito de classes em regimes marxistas

Do ponto de vista científico, a teoria liberal – que localiza a fonte do conflito de classes no exercício do poder estatal – parece ter pelo menos uma vantagem pronunciada sobre a análise marxista convencional: a teoria liberal é capaz de lançar luz sobre a estrutura e o funcionamento das próprias sociedades marxistas. "A teoria dos comunistas, Marx escreveu, "pode ser resumido na única frase: Abolição da propriedade privada".¹¹⁴ No entanto, as

¹¹³ Um estudioso que enfatizou o papel do Estado na criação de formas corporativistas e, portanto, do "interesse de classe" (embora preferisse o termo sociologicamente mais preciso "casta" a "classe") foi Ludwig von Mises; ver seu *Teoria e História*, pp. 113-15. Mises, que examinou esse tema há trinta anos, não é mencionado por Skocpol. Ver também Murray N. Rothbard, *Power and Market: Government and the Economy* (Menlo Park: Institute for Humane Studies, 1970): pp. 12-13, onde Rothbard afirma: "Tornou-se moda afirmar que 'conservadores' como John C. Calhoun 'anteciparam' a doutrina marxista da exploração de classe. Mas a doutrina marxista sustenta, erroneamente, que há 'classes' no livre mercado cujos interesses se chocam e se conflitam. A visão de Calhoun era praticamente o inverso. Calhoun viu que foi a intervenção do Estado que por si só criou as 'classes' e o conflito." Rothbard também prefere o termo "casta": "castas são grupos feitos pelo Estado, cada um com seu próprio conjunto de privilégios e tarefas estabelecidas". *Ibidem*, p. 198, 5n.

¹¹⁴ "Manifesto do Partido Comunista", em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras Seleccionadas*, I, p. 120.

sociedades comunistas, que essencialmente aboliram a propriedade privada, não parecem estar no caminho para a abolição das classes. Isso levou a uma profunda busca da alma e a análises confusas entre os teóricos marxistas e justificou queixas sobre a inadequação de uma análise puramente "econômica" do conflito de classes para dar conta da realidade empírica dos países socialistas.¹¹⁵ No entanto, a teoria liberal do conflito de classes é ideal para lidar com tais problemas em um contexto em que o acesso à riqueza, prestígio e influência é determinado pelo controle do aparato estatal.

¹¹⁵ George Konrad e Ivan Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Andrew Arato e Richard E. Allen, trad. (Nova York/Londres: Harcourt-Brace Jovanovich, 1979), pp. xiv-xvi, pp. 39-44. e passim.

5. Raízes liberais clássicas da doutrina marxista das classes

~ 6 ~

Karl Marx: profeta do fim dos tempos

Murray N. Rothbard

Marx, comunista milenarista

A chave para o enorme e intrincado sistema de pensamento criado por Karl Marx é, no fundo, simples: *Karl Marx era um comunista.*

Uma afirmação aparentemente banal e passageira, se comparada com a miríade de conceitos carregados de jargão do marxismo em assuntos relacionados a filosofia, economia e cultura; e, no entanto, a devoção de Marx ao comunismo era seu foco crucial, de longe mais importante que a luta de classes, a dialética, a teoria da mais-valia e todo o resto.

O comunismo era o grande objetivo, a visão, o desiderato, o objetivo final que faria valer a pena todo o sofrimento da humanidade através da História. A História era a história do sofrimento, da luta de classes, da exploração do homem pelo homem. Assim como o retorno do Messias, na teologia cristã, porá um fim à História e estabelecerá um novo paraíso e uma nova terra, da mesma forma o advento do comunismo poria um fim à História humana.

E assim como para os cristãos pós-milenistas os homens, liderado pelos profetas e santos de Deus, estabelecerão um Reino de Deus na Terra (para os pré-milenistas, Jesus terá muitos assistentes humanos na tarefa de realizar tal reino), de forma semelhante, para Marx e outras escolas de comunistas, a humanidade, liderada por uma vanguarda de santos seculares, estabelecerá um Reino de Deus secularizado na terra.

Em movimentos religiosos messiânicos, o milênio é invariavelmente estabelecido por uma perturbação violenta, um Armageddon, uma guerra apocalíptica entre o bem e o mal. Após esse conflito titânico, será instalado nesta Terra um milênio, uma nova era de paz e harmonia, do reino da justiça.

Marx enfaticamente rejeitou aqueles socialistas utópicos que pretendiam chegar ao comunismo através de um processo gradual e evolutivo, com um avanço persistente do bem. Pelo contrário, Marx se inspirava nos apocalípticos: nos Anabatistas alemães e holandeses, pós-milenistas coercitivos do século XVI; nas seitas milenistas da Guerra Civil Inglesa; e nos vários grupos de cristãos pós-milenistas que prediziam um Armageddon sangrento nos Últimos Dias, antes de o milênio ser estabelecido.

De fato, como os apocalípticos pós-milenistas se recusavam a esperar que a benevolência e santidade se apossassem gradualmente da humanidade, eles juntaram seu coro ao dos pré-milenistas na crença de que apenas uma luta final apocalíptica entre o bem e o mal, entre santos e pecadores, poderia trazer o milênio. A revolução sangrenta e mundial, que na versão de Marx seria levada a cabo pelo proletariado oprimido, seria o instrumento inevitável para o advento de seu milênio, o comunismo.

Na verdade, Marx, assim como os pré-milenistas (ou “milenaristas”), foi além e afirmou que o reino do mal na Terra atingiria um pico logo antes do apocalipse (a “escuridão antes da aurora”). Para Marx e para os milenaristas, escreve Ernest Tuveson,

“O mal no mundo deve alcançar sua maior altura antes de ser completamente varrido por uma enorme e súbita perturbação. (...)”

O pessimismo milenarista sobre a perfectibilidade do mundo atual é complementado por um supremo otimismo. A História, acredita o milenarista, opera de tal forma que, quando o mal tiver atingido seu máximo, a situação desesperadora será revertida. O estado original e harmonioso da sociedade, uma espécie de ordem igualitária, será restabelecido.”¹

Em contraste com os vários grupos de socialistas utópicos, e em comum com os religiosos messiânicos, Karl Marx não esboçou as características de seu futuro comunista com nenhum grau de detalhe em particular. Não cabia a Marx, por exemplo, declarar quantas pessoas haveriam em sua utopia, a forma e localização de suas moradias, a organização de suas cidades. Em primeiro lugar, há algo que cheira a charlatanismo em utopias desenhadas minuciosamente pelos seus criadores. Mas, igualmente importante, detalhar os aspectos de sua sociedade ideal destrói o ar agourento e misterioso do futuro supostamente inevitável.

Mas certas características são geralmente semelhantes em todas as visões do comunismo. A propriedade privada é eliminada, o individualismo é descartado, a individualidade é esmagada, toda a propriedade é comunal, e as unidades individuais do novo

¹ Ernest L. Tuveson, "The Millenarian Structure of The Communist Manifesto," em C. Patrides e J. Wittreich, eds., *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984), pp. 326–27. Tuveson especula que Marx e Engels podem ter sido influenciados pela explosão de milenarismo na Inglaterra nos anos 1840. Sobre esse fenômeno, particularmente o afloramento dos milenitas na Inglaterra e nos Estados Unidos, os quais prediziam o fim do mundo em 22 de outubro de 1844, ver o trabalho clássico sobre o milenarismo moderno, Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1880–1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Veja Tuveson, "Millenarian Structure," p. 340, n. 5.

organismo coletivo são de alguma forma tornadas “iguais” umas às outras.

Marxistas e estudiosos do marxismo tendem a deixar passar despercebida a importância do comunismo para a totalidade do sistema marxista.² No marxismo “oficial” dos anos 1930 e 1940, o comunismo foi marginalizado em favor de uma ênfase supostamente “científica” na teoria do valor-trabalho, na luta de classes, e na interpretação materialista da História. E a União Soviética, mesmo antes de Gorbachev, às voltas com os problemas práticos do socialismo, tratava o objetivo comunista mais como um constrangimento do que outra coisa.³

Similarmente, stalinistas como Louis Althusser desprezaram a ênfase do Marx pré-1848 no “humanismo”, filosofia, e “alienação”, como pouco científica e pré-Marxista. Por outro lado, nos anos 1960 tornou-se moda entre marxistas da Nova Esquerda, como Herbert Marcuse, declarar que o Marx posterior, o “economista científico”, era um prelúdio racionalista ao despotismo, e uma traição da ênfase que o jovem Marx dera ao humanismo e à “liberdade” humana.

Em contraste, eu afirmo, junto ao crescente consenso em estudos sobre Marx⁴, que ao menos desde 1844 (e possivelmente

² Assim, na obra altamente estimada de Thomas Sowell, *Marxism: The Philosophy and Economics* (London: Unwin Paperbacks, 1986), o comunismo recebe pouquíssima atenção.

³ O livro-texto soviético oficial sobre o marxismo tratava seu próprio objetivo de forma brusca e evasiva, insistindo que todos os soviéticos deveriam trabalhar duro e não tentar pular nenhum dos “estágios” na longa estrada para o comunismo. “O PCUS [Partido Comunista da União Soviética], sendo um partido de comunismo científico, avança e resolve o problema da construção do comunismo considerando os seus pré-requisitos materiais e espirituais, os quais devem estar prontos e maduros, guiado pelo fato de que os estágios de desenvolvimento necessários não devem ser pulados. *Fundamentos do Marxismo-Leninismo*, 2a rev. ed. [Moscou: Casa de Publicações em Línguas Estrangeiras, 1963], p. 662. Ver também *ibid*, pp. 645-46, 666-67, e 674-75.

⁴ Ver a obra iluminadora de Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (1970, New York: Cambridge University Press, 1961).

antes) houve apenas *um* Marx, e que esse Marx, o “humanista”, estabeleceu o objetivo que perseguiria pelo resto de sua vida: o triunfo apocalíptico do comunismo revolucionário. De acordo com essa visão, as explorações da economia capitalista feitas posteriormente por Marx eram apenas uma busca pelo mecanismo, pela “lei da História”, que supostamente tornaria esse triunfo inevitável.

Nesse caso, torna-se vital investigar a natureza do objetivo supostamente humanista do comunismo; qual é o real significado dessa alegada “liberdade”; e se o histórico sangrento dos regimes marxistas-leninistas do século XX estava implícito na concepção marxista de liberdade.

O marxismo é uma crença religiosa. Essa acusação tem sido comum entre os críticos de Marx, e como o marxismo é um inimigo explícito da religião, esse aparente paradoxo ofenderia a muitos, já que representa um desafio direto à suposta sobriedade científica das fundações marxistas. Mas por estranho que pareça, atualmente, em uma era de teologias da libertação e outros flertes entre o marxismo e a Igreja, os próprios marxistas frequentemente fazem a mesma proclamação.

Certamente, uma indicação de como o marxismo funciona como uma religião é o zelo dos marxistas em preservar seu sistema contra erros ou falácias óbvias. Assim, quando as previsões marxistas falham, mesmo sendo derivadas de supostas leis científicas da História, os marxistas se reviram para mudar os termos da predição original.

Um exemplo infame é a lei de Marx do empobrecimento da classe trabalhadora sob o capitalismo. Quando ficou constrangedoramente claro que o padrão de vida dos trabalhadores sob o capitalismo industrial estava *subindo* ao invés de cair, os marxistas recuaram para a visão de que o que Marx “realmente” quisera dizer por empobrecimento não era a indigência, mas sim a pobreza *relativa*. Um dos problemas dessa linha de defesa é que o empobrecimento supostamente seria o motor da revolução proletária, e

é difícil imaginar os trabalhadores apelando para uma revolução sangrenta porque eles têm apenas um iate por pessoa, enquanto os capitalistas têm cinco ou seis.

Outro exemplo esclarecedor foi a resposta de muitos marxistas à demonstração conclusiva de Böhm-Bawerk de que a teoria do valor-trabalho não era capaz de explicar a precificação de mercadorias no capitalismo. Novamente, os marxistas recuaram e disseram que o que Marx *realmente* queria⁵ não era explicar os preços de mercado, mas meramente demonstrar que o trabalho imbui as mercadorias de um “valor” misticamente inerente, mas o qual é irrelevante para o funcionamento de um mercado capitalista. Se esse for o caso, é difícil entender por que Marx dedicou boa parte de sua vida a uma tentativa malsucedida de completar o *Capital* e resolver o problema do valor *versus* preço.

Talvez o comentário mais apropriado sobre os defensores incansáveis da teoria do valor de Marx seja aquele do afiado Alexander Gray, que também toca em outro aspecto de Marx como profeta religioso:

“Testemunhar Böhm-Bawerk ou o Sr. [H.W.B.] Joseph cortando Marx em pedacinhos não passa de um prazer pedestre; pois esses são autores pedestres, pedestres a ponto de se agarrarem ao significado das palavras, não percebendo que o que Marx realmente quis dizer não tem necessariamente nenhuma conexão com o que Marx indiscutivelmente disse. Testemunhar Marx rodeado por seus amigos é, por outro lado, um prazer de outra ordem. Pois é bastante claro que nenhum deles realmente sabe o que Marx realmente quis dizer; eles estão inclusive em dúvida considerável sobre o assunto do qual ele está falando; há indicações de que o próprio Marx não sabia o que estava fazendo.

⁵ *O Que Marx Realmente Quis Dizer* era o título de uma obra simpática ao marxismo, por G. D. H. Cole (London, 1934).

Em particular, não há ninguém que nos explique o que Marx achava que entendia por “valor”. O *Capital* é, em um sentido, um tratado de três volumes, expondo uma teoria do valor e suas muitas aplicações. No entanto, Marx nunca se digna a explicar o que ele quer dizer por “valor”, o qual dessa forma torna-se o que quer que qualquer um ache que deve ser, à medida que desenrola o pergaminho de 1867 a 1894. (...)

Afinal, do que estamos falando: economia, slogans, mitos ou encantamentos? Marx, como se diz, era um profeta... e talvez essa sugestão seja a melhor explicação. Não se pode aplicar a Jeremias ou Ezequiel os testes aos quais homens menos inspirados estão sujeitos. Talvez o erro do mundo, e da maioria dos críticos, tenha sido o de não enxergar Marx como o profeta que era – um homem acima da lógica, balbuciando palavras crípticas e incompreensíveis, que cada homem pode interpretar da forma que escolher.”⁶

Teologia da reabsorção

Mas a natureza do marxismo como religião chega mais fundo do que as tolices e evasões dos marxistas,⁷ ou a natureza críptica e frequentemente ininteligível dos textos marxistas. Pois o objetivo deste artigo é demonstrar que o objetivo crucial – o comunismo – é uma versão ateísta de uma escatologia religiosa particular; que o caminho supostamente inevitável que leva até lá – a dialética – é uma forma ateísta das mesmas leis religiosas da

⁶ Alexander Gray, *The Socialist Tradition* (London: Lougmans Green, 1946), pp. 321–22.

⁷ Outro exemplo do que pode ser chamado de comportamento “religioso” dos marxistas é a insistência de pensadores que claramente abandonaram todos os pontos cruciais do marxismo de continuarem a se chamarem pelo nome mágico “marxista”. Um caso recente é o dos “marxistas analíticos” britânicos, como John Roemer e Jon Elster. Para uma crítica dessa escola por um marxista ortodoxo, ver Michael A. Lebowitz, “Is 'Analytical Marxism' Marxism?” *Science and Society*, vol. 52 (Verão de 1988): pp. 191–214.

História; e que o suposto problema central do capitalismo, conforme percebido pelos marxistas “humanistas” – o problema da “alienação” – é uma versão ateísta da mesmíssima ânsia metafísica direcionada ao universo criado.

Até onde sei, não existe um nome popularmente adotado para designar essa religião tragicamente influente. Um nome é “teologia de processo”, mas eu irei chamá-la de “teologia da reabsorção”, pois a palavra “reabsorção” reforça o ponto final pretensamente inevitável da História humana, assim como seu suposto início, em uma união com Deus que antecede a Criação.

Como aponta Leszek Kolakowski em seu trabalho monumental sobre o marxismo, a teologia da reabsorção começa com o filósofo grego do século III, Plotinus, e passa de Plotinus para alguns cristãos platonistas, onde se consolida como uma heresia cristã. Essa heresia tende a borbulhar repetidamente sob a superfície nos trabalhos de certos místicos cristãos, como o filósofo do século IX John Scotus Erigena, e o Meister do século XIV Johannes Eckhart.⁸

A natureza e as implicações mais profundas da teologia da reabsorção podem ser melhor entendidas contrastando essa heresia com a ortodoxia cristã. Começamos do começo – com o estudo da Criação. Por que Deus criou o universo? A resposta cristã ortodoxa é que Deus criou o universo por motivo de seu amor benevolente e transbordante por suas criaturas. A criação, dessa forma, foi boa e maravilhosa.

A mosca no verniz foi a desobediência do homem às leis de Deus, pecado pelo qual ele foi expulso do Éden. O homem só pode se redimir dessa Queda pela Encarnação de Deus em carne humana, e o sacrifício de Jesus na cruz. Note que a Queda tem natureza moral, e que a Criação em si continua sendo vista como fundamentalmente boa. Note também que, no cristianismo

⁸ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1981) pp. 9-39.

ortodoxo, cada indivíduo humano, feito à imagem de Deus, é de suprema importância, e a salvação de cada indivíduo torna-se uma preocupação crítica.

A teologia da reabsorção, por outro lado, é baseada em um entendimento muito diferente da Criação. Uma de suas bases é que, *antes* da Criação, o Homem – evidentemente a espécie-coletividade homem, e não cada indivíduo – existia em alegre união, uma espécie de aglomerado cósmico, com Deus e com a natureza. Na visão cristã ortodoxa, Deus, ao contrário do homem, é perfeito, portanto, ao contrário do homem, não age com o objetivo de melhorar sua situação. Mas para os reabsorcionistas, Deus age analogamente aos humanos: Ele age devido ao que Mises chamou de “sensação de inquietação”, uma insatisfação com sua presente situação. Deus, em outras palavras, cria o universo devido à solidão, insatisfação, ou, mais geralmente, para desenvolver suas faculdades pouco desenvolvidas. Deus criou o universo devido a uma necessidade que sentia.

Na versão reabsorcionista, a Criação, longe de ser boa e maravilhosa, é essencial e metafisicamente má. Pois ela gera diversidade, individualidade, e separação, portanto, expulsa o Homem de sua amada união cósmica com Deus. O homem é agora permanentemente “alienado” em relação a Deus, a alienação fundamental; e também é alienado em relação a outros homens e à natureza.

É esta separação cósmica metafísica que está no coração do conceito marxista de “alienação”, e *não*, como é frequente pensar hoje, um descontentamento pessoal por não controlar a fábrica em que se trabalha, por não ter acesso à riqueza ou poder político. A alienação é uma condição cósmica, e não uma reclamação psicológica. Para os reabsorcionistas, os problemas cruciais do mundo se devem não a falhas morais, mas à natureza da própria Criação.

O budismo e outras religiões panteístas, assim como muitos místicos, oferecem uma saída dessa alienação cósmica. Para

eles, Deus, Homem e Natureza são e continuarão a ser um só, e os indivíduos humanos podem recapturar essa união através de treinamento, até que o Nirvana seja atingido e o ego obliterado – ao menos temporariamente.⁹

Mas a saída oferecida pelos reabsorcionistas é diferente. Primeiramente, é uma saída oferecida apenas ao Homem como espécie, e não a qualquer indivíduo em particular; segundo, o caminho é uma lei da História, inevitável e religiosamente determinada. Pois para os reabsorcionistas, a Criação tem um aspecto bom: Deus e cada um dos homens desenvolvem suas faculdades, e expandem seus potenciais ao longo da História. Na verdade, a História é um *processo* através do qual esses potenciais são atingidos: uma jornada que levará tanto Deus quanto o homem à perfeição.

Então, finalmente – e aqui nós chegamos à escatologia, ou ciência do Fim dos Tempos – haverá eventualmente uma grande reunião, uma reabsorção, em que Deus e Homem são finalmente não apenas reunidos, mas reunidos em um nível elevado à perfeição. Os dois aglomerados cósmicos – Deus e Homem (e, presumivelmente, também a natureza) se reencontram e fundem, em um nível mais exaltado. O doloroso estado da criação agora chega ao fim, a alienação finalmente termina, e o Homem retorna à sua Origem para existir em um nível mais elevado após o fim da Criação. A História, e o mundo, já não são mais.

⁹ O grande apologista do cristianismo ortodoxo G. K. Chesterton iluminou brilhantemente a diferença entre o individualismo cristão e o coletivismo panteísta na seguinte crítica à budista Sra. Annie Besant, uma das fundadoras da Sociedade Fabiana: “De acordo com a Sra. Besant a Igreja universal é simplesmente o Ego universal. É a doutrina de que somos todos uma única pessoa; que não existem muros de individualidade entre um homem e outro. (...) Ela não nos ensina a amar nossos vizinhos; ela nos exorta a *sermos* nossos vizinhos. (...) O abismo intelectual entre o budismo e o cristianismo é que, para o budista ou o teosofista, a personalidade é a queda do homem; para o cristão, é o próprio propósito de Deus, o motivo de toda a Sua ideia cósmica.” G.K. Chesterton, *Orthodoxy* (New York, 1927), pp. 244–45. Citado em Thomas Molnar, *Utopia: The Perennial Heresy* (New York: Sheed and Ward, 1967), p. 123.

Uma característica crucial da reabsorção é que esse “aperfeiçoamento” e “reunião” obviamente acontecem apenas em nível coletivo, para a espécie toda. O homem como indivíduo não é nada, uma mera célula no grande organismo coletivo Homem; somente nesse sentido podemos dizer que o “homem” progride ou melhora a “si mesmo” através dos séculos, sofre alienação de “seu” estado pré-Criação, e finalmente retorna à “sua” união com Deus em um nível superior. A relação com o objetivo marxista do comunismo já está ficando clara; a “alienação” eliminada pelo inevitável fim comunista da História é aquela da espécie-coletividade homem, cada homem finalmente se unindo com outros homens e com a natureza (a qual, para Marx, foi “criada” pela espécie-coletividade humana, que dessa forma substitui Deus como criador).

Tratarei mais à frente do comunismo como objetivo da História. Aqui focaremos no *processo* pelo qual todos esses eventos devem inevitavelmente ocorrer. Primeiro, há um aglomerado cósmico pré-Criação. A partir desse aglomerado, surge um estado de coisas muito diferente: um universo criado, com Deus, homem e natureza existindo separadamente.

Aqui estão as origens da “dialética” mágica de Hegel e Marx: um estado das coisas de alguma forma *causa o surgimento* de um estado contrastante. Na língua alemã, Hegel, o mestre da dialética, usou o crucial conceito *Aufhebung*, ou “elevação”. Um termo ambíguo o suficiente para abranger uma mudança súbita que é, de uma vez só, preservação, transcendência, e criação de um contraste com a condição original. O termo é tradicionalmente traduzido como “negação” nas obras de Hegel e Marx, mas isso torna a teoria ainda mais absurda do que realmente é – provavelmente “transcendência” seria uma palavra melhor.¹⁰

¹⁰ Alexander Gray se divertiu um bocado com o conceito de “negação” na dialética Hegeliana e marxista. Ele escreve que os exemplos da “negação da negação” no Anti-Duhring de Hengel “podem se tratar de Hegelianismo bem embaçado, mas continuam sendo um tanto ridículos. Uma semente de cevada cai no chão e germina: negação da semente. No outono ela produz mais grãos de cevada: negação da negação. Uma borboleta surge do ovo: negação do ovo. Depois

Assim, como de hábito, a dialética consiste de três estágios. O Estágio Um é o estado original do aglomerado cósmico pré-Criação, com Homem e Deus em união contente e harmoniosa, mas nenhum deles muito desenvolvido. Então a mágica da dialética faz o seu trabalho, o Estágio Dois ocorre, e Deus cria o homem e o universo. Mas então, finalmente, com o desenvolvimento do homem e de Deus tendo chegado ao seu ápice, o Estágio Dois cria sua própria *Aufhebung*, sua transcendência para seu oposto ou negação: o Estágio Três, a reunião de Deus e Homem no “êxtase da união”, e o fim da História.

O processo dialético através do qual um estado das coisas dá origem a um estado muito diferente é, para os reabsorcionistas, um desenvolvimento místico, porém inevitável. Não havia necessidade de eles explicarem o mecanismo exato. De fato, uma das maiores influências de Hegel e outros pensadores reabsorcionistas foi um dos místicos cristãos mais recentes dessa tradição: o sapateiro alemão do início do século XVII, Jakob Boehme. “Panteizando” a dialética, Boehme declarou que não foi a vontade de Deus, mas sim alguma força primal que deu origem à dialética cósmica da Criação e da História.

Como foi, perguntou Boehme, que o mundo pré-Criação se transcendeu para a Criação? Antes da Criação, ele respondeu, havia uma fonte primal, uma unidade eterna, um Nada (literalmente: *Ungrund*) indistinto e indiferenciado. Estranhamente, este Nada tinha dentro de si uma motivação, um *Nisus*, uma necessidade de autorealização. Essa necessidade, afirmou Boehme, deu origem

de muitas transformações, a borboleta acasala e morre: negação da negação. (...) Certamente Hegel deve ser algo mais que isso.” Gray ainda comenta que o resumo admirador do Hegelianismo feito por Marx em seu *Pobreza e Filosofia* tem um “certo valor como entretenimento”: “sim torna-se não, não torna-se sim, sim vira ao mesmo tempo sim e não, não é ao mesmo tempo não e sim, os contrários se equilibram, neutralizam, e paralisam”. (Minha própria tradução (Rothbard) da frase original de Gray em francês, que ele achava “especialmente” divertido). Gray, *Socialist Tradition*, p. 300, n. 1 and n. 2.

ao seu oposto, a Vontade. A interação da Vontade com o *Nisus* deu origem ao universo a partir do Nada.¹¹

Fortemente influenciado por Jakob Boehme foi o comunista místico inglês, Gerrard Winstanley, fundador da seita dos Diggers durante a Guerra Civil Inglesa. Filho de um comerciante têxtil falido, que havia caído ao status de trabalhador agrícola, Winstanley no início de 1649 teve uma visão mística do mundo comunista ideal do futuro. Originalmente, de acordo com essa visão, uma versão de Deus havia criado o universo; mas o espírito do “egoísmo”, o próprio Demônio, havia entrado no homem e causado o surgimento da propriedade privada e da economia de mercado.

A maldição da individualidade, opinou Winstanley, era “o princípio do interesse privado”, ou propriedade privada, que levava os homens a comprarem e venderem, e dizerem “isto é meu”. O fim do comunismo original e sua fragmentação em propriedades privadas significara o fim da liberdade universal, e a Criação fora posta “sob a maldição da escravidão, infelicidade, e lágrimas”. Na Inglaterra, Winstanley afirmou absurdamente, a propriedade fora comunista até a Conquista Normanda de 1066, que criara a instituição da propriedade privada.¹²

¹¹ Ver M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: Norton, 1971), p. 161.

¹² A maioria dos protestantes aderiam à visão muito diferente, e muito mais correta, de que a Conquista Normanda havia imposto a separação da terra em propriedades feudais, em uma Inglaterra que antes fora quase um idílio de genuína propriedade privada.

Engels e outros historiadores e antropólogos enxergavam o Comunismo Primitivo, ou Era Dourada, em sociedades tribais pré-mercado. Pesquisas antropológicas modernas, no entanto, demonstraram que a maioria das sociedades tribais e primitivas eram baseadas em propriedade privada, dinheiro, e economias de mercado. Ver Bruce Benson, "Enforcement of Private Property Rights in Primitive Societies: Law Without Government," *Journal of Libertarian Studies*, vol. 9 (Inverno de 1989): 1-26.

Mas logo, declarou Winstanley, o “amor” universal eliminaria a propriedade privada, e assim a Terra retornaria à “propriedade comum, como fora no princípio (...) tornando a Terra um único armazém, e cada homem e mulher vivos (...) como membros de uma única família.” Este comunismo e igualdade material absoluta levariam o mundo ao milênio, “um novo paraíso, e uma nova terra”.¹³

Inicialmente, Winstanley acreditava que pouca ou nenhuma coerção seria necessária para estabelecer e manter sua sociedade comunista. Logo, porém, ele percebeu, no esboço completo de sua utopia, que todo trabalho assalariado e comércio teria que ser proibido, sob pena de morte. Winstanley estava perfeitamente disposto a levar seu programa até esse ponto. Todos deveriam contribuir com o armazém comum, e dele retirar seus bens, e a pena de morte seria aplicada a todo uso de dinheiro, e a toda compra ou venda. O “pecado” da ociosidade seria, é claro, combatido através de trabalho forçado, pelo bem da sociedade comunista.

Essa ênfase generalizada à função do carrasco torna um tanto quanto sanguinolenta a seguinte afirmação de Winstanley: “todas as penas aplicadas o são apenas para fazer o criminoso viver na comunidade do justo amor de todos por todos.” Todos seriam educados no “amor” em escolas gratuitas e compulsórias providas pelo Estado, principalmente em trabalhos úteis, e não em artes, bem como por “ministros” eleitos pelo público para pregarem sermões seculares defendendo o novo sistema.¹⁴

¹³ In M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 517n.

¹⁴ Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (Londres: Penguin Books, 1975), p. 136. Ver também F. D. Dow, *Radicalism in the English Revolution 1640–1660* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 74–80.

Hegel como panteísta reabsorcionista

Todos sabem que Marx era essencialmente Hegeliano em filosofia, mas a influência exata que Hegel exerceu sobre Marx é menos bem compreendida. O “sucesso” de Hegel foi “panteizar” completamente a teologia da reabsorção. Poucos percebem que Hegel foi mais um, o mais elaborado e hiperbólico, de uma legião de autores que constituíam o influente movimento Romântico na Alemanha e na Inglaterra ao final do século XVIII e primeira metade do XIX.¹⁵

Hegel estudou teologia na Universidade de Tübingen, e muitos de seus amigos e colegas Românticos, como Schelling, Schiller, Holderlin, e Fichte começaram como estudantes de teologia, muitos deles também em Tübingen.¹⁶

A adição Romântica à narrativa reabsorcionista foi proclamar que Deus era na verdade o homem. O homem, na realidade o Deus-Homem, criou o universo. Mas a imperfeição do homem, sua falha, foi não perceber que ele na realidade é Deus. O Deus-Homem começa sua vida na História não consciente do fato vital de que ele é Deus. Ele é alienado, separado do conhecimento crucial de que ele e Deus são um só, de que ele mesmo criou e continua a sustentar o universo.

A História, então, é o processo inevitável através do qual o Deus-Homem desenvolve suas faculdades, realiza seu potencial, até aquele feliz dia em que ele atinge o Conhecimento Absoluto, isto é, a compreensão completa de que ele é Deus. Nesse ponto, o Deus-Homem finalmente atinge seu potencial, tornando-se um ser infinito sem restrições, e dessa forma põe um fim à História. A dialética da História ocorre, como antes, em três estágios: o pré-Criação; o pós-Criação de alienação e desenvolvimento; e a

¹⁵ Ver a obra superba do principal crítico literário do Romantismo, Abrams, *Natural Supernaturalism*.

¹⁶ Hegel era nominalmente um Luterano, mas o Luteranismo na Alemanha à época era evidentemente abrangente o suficiente para incluir panteísmo.

reabsorção final em um estado ilimitado e de absoluto autoconhecimento, que culmina e põe um fim ao processo histórico.

Por que, então, o Deus-Homem de Hegel (também chamado por Hegel de “ser-mundial” ou “espírito do mundo” [*Weltgeist*]) criou o universo? Não por benevolência, mas por uma necessidade que sentia de se tornar consciente de si próprio como ser-mundo. Esse processo de crescente compreensão é atingido através da atividade criativa através da qual o ser-mundo se externaliza. Primeiro essa externalização ocorre quando o Deus-Homem cria a natureza, e subseqüentemente pela autoexternalização através da História humana.

Ao construir a civilização, o Homem aumenta o conhecimento de sua própria divindade; dessa forma, ao longo da História o Homem gradualmente põe um fim à sua “autoalienação”, que para Hegel era, *ipso facto*, a alienação do homem em relação a Deus. É crucial para a doutrina Hegeliana que o Homem é alienado, e que ele percebe o mundo como hostil, *porque* o mundo não faz parte dele próprio. Todos esses conflitos são resolvidos quando o homem percebe, finalmente, que ele *é* o mundo, e vice-versa.

Mas por que o homem de Hegel é tão neurótico, a ponto de ver tudo que não é ele próprio como estranho e hostil? A resposta é crucial para a mística Hegeliana. É porque Hegel, ou o Homem de Hegel, não suporta a ideia de ele próprio não ser Deus, e portanto não ser infinito no espaço, sem limites ou restrições. O fato de qualquer outro ser ou objeto *existir* implica que ele mesmo não é infinito nem divino. Resumindo, a filosofia de Hegel é megalomania solipsista em escala cósmica. O Prof. Robert C. Tucker descreve a situação com sua habitual acuidade:

“Para Hegel a alienação é a finitude, e a finitude por sua vez é uma prisão. A sensação de autoestranhamento na presença de um mundo aparentemente objetivo é uma experiência de escravidão. (...) O espírito, quando confrontado com um objeto, ou um ‘outro’, torna-se ipso

facto consciente de que ele é apenas um ser finito, que se estende até um certo ponto e não além. O objeto, portanto, é um ‘limite’ (Grenze). E um limite, já que contradiz a noção que o espírito tem de si mesmo como um ser absoluto, i.e., um ser-sem-limites, é necessariamente visto como uma ‘barreira’ ou ‘grilhão’ (Schranke). (...) Em seu confronto com um objeto aparente, o espírito sente-se aprisionado pela limitação. Ele experimenta o que Hegel chama de “sofrimento da finitude”. (...)

Em sua concepção singular, Hegel acredita que ‘liberdade’ significa a consciência de si mesmo como não tendo fronteiras; é a ausência de objetos limitantes, que não fazem parte de si próprio. (...)

Por isso, o crescimento do autoconhecimento do espírito através da História pode ser alternativamente descrito como o progresso da consciência da liberdade”.¹⁷

A dialética histórica de Hegel não tinha apenas três estágios; a história progredia em uma série de estágios, cada um dos quais era avançado dramaticamente por um processo de *Aufhebung*. É evidente que o “homem” que cria o mundo, que avança seu “auto”-conhecimento, e que finalmente “retorna” à sua “Origem” em um êxtase de autoconhecimento não é o insignificante homem individual, mas o Homem como espécie coletiva. Mas, para Hegel, cada estágio do progresso é movido por grandes indivíduos, homens “mundiais-históricos”, que incorporam os atributos do Absoluto mais que outros homens, e que agem como agentes significativos da próxima *Aufhebung*, a elevação do Deus-Homem ou “alma-mundial” até seu próximo grande avanço rumo ao “autoconhecimento”.

Assim, em uma época em que a maioria dos patriotas prussianos reagiam violentamente contra as conquistas imperiais de Napoleão, e mobilizavam suas forças contra ele, Hegel escreveu

¹⁷ Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth*, pp. 53–54.

em êxtase a um amigo sobre ter visto “o Imperador – esta alma-mundial”, cavalcando rua abaixo; pois Napoleão, mesmo que inconscientemente, estava realizando a missão histórico-mundial de catalisar a formação de um Estado prussiano forte.¹⁸

É interessante que Hegel chegou à sua ideia da “astúcia da Razão”, de grandes indivíduos agindo inconscientemente como agentes da alma-mundial ao longo da História, ao folhear os trabalhos do Reverendo Adam Ferguson, cuja frase sobre os eventos serem “o produto da ação humana, mas não dos desígnios humanos” foi tão influente no pensamento de F. A. Hayek e seus discípulos.¹⁹ Na área econômica, também, Hegel aprendeu sobre a suposta angústia da alienação devido à separação – isto é, especialização e divisão do trabalho – do próprio Ferguson, através de Friedrich Schiller e do seu bom amigo Adam Smith, em seu *A Riqueza das Nações*.²⁰

É fácil perceber como a doutrina Hegeliana-reabsorcionista da unidade-bom, separação-ruim ajudou a formar o objetivo

¹⁸ Ver Raymond Plant, *Hegel* (Bloomington Indiana University Press, 1973), p. 120.

¹⁹ Ferguson, além do mais, usou sua frase de forma muito similar à de Hegel, e originalmente estava bem distante da análise Hayekiana do livre mercado. Ferguson, como um jovem ministro calvinista, se alistou para a supressão da rebelião jacobina de 1745 na Escócia. Após a rebelião ter sido finalmente esmagada, Ferguson deu um sermão no qual ele procurava resolver a grande questão: por que Deus permitiu que os Católicos quase triunfassem na busca de seus malignos objetivos? Sua resposta foi que os Católicos, mesmo enquanto conscientemente praticavam atos maus, serviam como agentes do propósito de Deus; no caso, erguer a Igreja Presbiteriana escocesa do que ele considerava como apatia. Assim, um esboço da “astúcia da Razão” na História, mas com objetivos teístas e não panteístas. Ver Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment* (Princeton, Princeton University Press, 1985), pp. 40–44.

²⁰ Como corretamente enfatizou Paul Craig Roberts, a “alienação” do Homem não é simplesmente a relação capitalista de assalariamento, mas algo mais profundo: a divisão do trabalho e a própria economia monetária. Mas como vimos, a alienação está ainda mais profundamente enraizada na condição cósmica da situação do homem, até a reabsorção da coletividade homem-natureza sob o comunismo. Ver Paul Craig Roberts, *Alienation and the Soviet Economy* (Albuquerque: University of New Mexico, 1971); e Roberts e Matthew A. Stephenson, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis*, 2a ed. (New York: Praeger, 1983).

Marxista do comunismo, o estágio final da História, no qual o indivíduo é totalmente absorvido pela coletividade, atingindo, desse modo, o estágio da verdadeira “liberdade” do homem-coletivo.. Mas também houve influências mais específicas. Dessa forma, Hegel antecipava a ideia Marxista do comunismo primitivo, contente e integrado mas pouco desenvolvido, o qual foi então estraçalhado pelo capitalismo desenvolvidor, mas alienador e voraz.

Seguindo seu amigo e mentor, o escritor Romântico Friedrich Schiller, Hegel, em um artigo escrito em 1795, louvou a alegada homogeneidade, harmonia e unidade da Grécia antiga, supostamente livre da alienante divisão do trabalho. A consequente *Aufhebung*, apesar de ter levado à expansão do comércio, padrões de vida, e do individualismo, também destruiu a maravilhosa unidade da Grécia, e fragmentou radicalmente o Homem. Para Hegel, o próximo estágio inevitável da História reintegraria o homem e o Estado.

O Estado era essencial para Hegel. Novamente antecipando Marx, ele acreditava que era particularmente importante que o Homem – o organismo coletivo – superasse os caprichos cegos e inconscientes do destino e tomasse controle do mesmo através do Estado.

Hegel insistia que, para o Estado desempenhar sua função vital, ele deveria ser guiado por uma filosofia abrangente, e de fato por um Grande Filósofo, para que o exercício de seu poder tivesse a coerência necessária. De outra forma, explica o Prof. Plant, “tal Estado, desprovido de um significado filosófico, apareceria meramente como uma imposição arbitrária e opressiva à liberdade dos indivíduos.” Mas se, ao contrário, o mesmo estivesse armado com a filosofia Hegeliana e com o próprio Hegel como seu grande líder, “este aspecto invasivo do Estado progressista moderno desapareceria e ele seria visto não como uma imposição, mas como um desenvolvimento da autoconsciência.”²¹

²¹ Plant, *Hegel*, p. 96.

Armado, então, com essa filosofia e com esse filósofo, o Estado moderno, especialmente o Estado moderno da Prússia, poderia assumir seu lugar divinamente ordenado no ápice da civilização e da História humana, como Deus na Terra. Assim, “O Estado moderno, (...) quando entendido filosoficamente, poderia ser visto como a mais alta expressão do Espírito, ou Deus no mundo contemporâneo.” O Estado, então, é “uma manifestação suprema da atividade de Deus no mundo”; “O Estado é a Ideia Divina expressada na Terra”; “O Estado é a marcha de Deus pelo mundo”; “O Estado é a vida moral realizada nesta existência”; o “Estado é a realidade do Reino de Deus”. E, finalmente, “O Estado é a Vontade de Deus.”²²

Para Hegel, de todos os formatos do Estado, a monarquia – como na Prússia de seu tempo – é o melhor, já que permite a todos os seus súditos serem “livres” (no sentido Hegeliano) ao submergirem seus seres na substância divina, que é o Estado monárquico e autoritário. As pessoas apenas são “livres” como partículas insignificantes dessa substância divina. Como escreve Tucker,

“A concepção de liberdade de Hegel é totalitária no sentido literal da palavra. O ser-mundial deve sentir-se como a totalidade da existência, ou, nas palavras do próprio Hegel, deve elevar a si mesmo a uma “totalidade autoabrangente”, para atingir a consciência da liberdade”.²³

²² Ver Plant, *Hegel*, pp. 122, 123, e 181. Ver também Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2 (New York: Harper Torchbooks, 1963), p. 31.

²³ Tucker, *Philosophy and Myth*, pp. 54–55. E. F. Carritt aponta que, para Hegel, a “liberdade” é “desejar acima de tudo servir ao sucesso e à glória de seu Estado. Ao desejar isso, deseja-se que seja feita a vontade de Deus.” Se um indivíduo acredita que ele deve fazer algo que não seja para o sucesso e glória de seu Estado, então, para Hegel, ele deve ser “forçado a se libertar”. Como uma pessoa pode saber qual ação resultará na glória do Estado? Para Hegel, a resposta era simples. O que quer que os governantes do Estado demandarem, já que “o próprio fato de serem governantes é o sinal mais certo de que Deus quer que o sejam.” Lógica impecável! Ver E. F. Carritt, “Reply” (1940), republicado em W

Todo credo determinista cuidadosamente constrói uma rota de escape para o próprio determinista, para que ele possa se colocar acima dos fatores determinantes, expor sua filosofia e convencer seus pares. Hegel não era exceção, mas a dele foi inquestionavelmente a mais grandiosa de todas as rotas de escape. Pois, de todos os personagens mundiais-históricos, as encarnações do Deus-Homem, cuja tarefa é trazer ao mundo o próximo estágio da dialética, quem poderia ser maior, mais em sintonia com a divindade, que o Grande Filósofo em pessoa, que nos trouxe o conhecimento de todo esse processo, e que dessa forma foi ele mesmo capaz de completar a compreensão final do Absoluto, e da divindade do Homem?

E não seria o criador da filosofia crucial sobre o homem e o universo superior, em um certo sentido, à própria filosofia? E assim, se a espécie humana é Deus, não seria ele, o grande Hegel, em um sentido profundo o Deus dos Deuses?²⁴

Finalmente, por obra do acaso e da dialética, Hegel chegou exatamente no lugar e hora apropriada para tomar seu lugar como Grande Filósofo no maior, mais nobre, e mais desenvolvido Estado autoritário na história do mundo: a monarquia prussiana do Rei Friedrich Wilhelm III. Se apenas o rei aceitasse sua missão histórico-mundial, Hegel, de braços dados com o rei, poderia inaugurar o autoconhecimento derradeiro do Deus-Homem Absoluto. Juntos, Hegel e o rei poriam um fim à história humana.

Kauffmann, ed., *Hegel's Political Philosophy* (New York: Atherton Press, 1970), pp. 38–39.

²⁴ Tucker oferece um comentário interessante sobre a reação do eminente Hegeliano W. T. Stace, o qual havia escrito que “não devemos chegar à conclusão prepostera de que, de acordo com a filosofia de Hegel, eu, este espírito particularmente humano, sou o Absoluto, nem que o Absoluto seja qualquer espírito em particular, nem mesmo a humanidade em geral. Tais conclusões seriam nada menos que chocantes.” Tucker nota que esse “argumento de propriedade” não responde à questão “por que devemos assumir que Hegel jamais poderia ser ‘chocante’”. Ou prepostero, ou megalomaniaco. Tucker, *Philosophy and Myth*, pp. 46n., 47n.

O rei, por sua parte, estava mais do que disposto a aceitar sua nomeação divina. Quando forças reacionárias tomaram a Prússia em 1815, elas precisavam de um filósofo oficial para exortar os súditos prussianos a idolatram o Estado, e assim combater os ideais da Revolução Francesa de individualismo, liberdade, razão, e direitos naturais. Hegel foi levado à nova e grandiosa Universidade de Berlim em 1818 para tornar-se o filósofo oficial daquele monumento acadêmico ao Estado autoritário da Prússia.

Apesar de ter sido particularmente influente na Prússia e nos setores protestantes da Alemanha, o Hegelianismo compartilhava características, e influenciou os escritores Românticos na Inglaterra. Virtualmente toda a produção poética de Wordsworth tinha como objetivo apresentar o que ele chamava de um “alto argumento Romântico”, procurando transcender e confrontar o argumento “heroico” ou “grandioso” de Milton, o qual expunha a escatologia cristã ortodoxa, na qual os homens, como indivíduos, seriam retornados ao Paraíso ou condenados ao Inferno por ocasião do Segundo Advento de Jesus Cristo. A esse “argumento”, Wordsworth contrapôs sua própria visão panteísta da espiral ascendente da História na qual o Homem, enquanto espécie, inevitavelmente retorna à sua origem e liberta-se da alienação cósmica.

Também dedicados à visão de Wordsworth eram Coleridge, Shelley, e Keats. É instrutivo que todos esses homens eram cristãos hereges, convertidos a partir da teologia cristã explícita: Wordsworth havia sido treinado para ser um padre Anglicano; Coleridge tinha sido um pregador independente, conhecedor do neoplatonismo e dos trabalhos místicos de Jakob Boehme; e Shelley havia estudado intensamente a Bíblia.

Finalmente, o escritor britânico tempestuoso, conservador e estatista Thomas Carlyle prestou honras ao mentor de Hegel, Friedrich Schiller, escrevendo uma biografia do mesmo em 1825. Daí em diante, os influentes escritos de Carlyle foram baseados profundamente na visão Hegeliana. Unidade é bom, diversidade e separação são ruins e doentias; a ciência e o individualismo constituem divisão e desmembramento.

A individualidade, resmungava Carlyle, é a alienação em relação à natureza, aos outros, e a si próprio. Mas um dia, profetizou Carlyle, chegará a ruptura, o renascimento espiritual do mundo, liderado por personagens mundiais-históricos (“grandes homens”), através do qual o Homem retornará ao seu início, para um mundo amistoso e não hostil, por meio de uma completa “aniquilação do Eu” (*Selbst-todtung*).²⁵

Finalmente, em *Passado e Presente* (1843), Carlyle aplicou sua visão profundamente anti-individualista a assuntos econômicos. Ele atacou o egoísmo, a ganância material, e o *laissez-faire*, os quais, ao encorajar a separação dos homens, havia levado a um mundo que “tornou-se como um estranho sem vida, e separado também de outros seres humanos em uma ordem social em que o ‘pagamento em dinheiro é (...) o único vínculo do homem com o homem’”. Em oposição a esse malévolo “vínculo do dinheiro” estava a relação familiar com a natureza e com os pares, a relação de “amor”. O palco estava pronto para a entrada de Karl Marx.²⁶

Comunismo como o Reino de Deus na Terra: de Joachim a Müntzer

Até aqui, temos lidado com a teologia da reabsorção como a precursora crucial do comunismo escatológico e religioso de Marx. Mas há outra linha de pensamento importante, que às vezes está presente na primeira, e que também faz parte da visão escatológica do marxismo: o milenialismo messiânico, ou quiliasmo, o estabelecimento de um Reino de Deus comunista na Terra.

Pela história afora, o cristianismo teve que confrontar a questão do milênio: o reino de mil anos de Deus na Terra.

²⁵ Sobre a influência exercida pelos pontos de vista de Schiller sobre o organicismo e alientação em Hegel, Marx e posteriormente na sociologia, ver Leon Bramson, *The Political Context of Sociology* (Princeton: Princeton University Press, 1961), p. 30n.

²⁶ Ver Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 311.

Particularmente em algumas partes nebulosas da Bíblia como o livro de Daniel e o livro da Revelação, existem sugestões de um milenar Reino de Deus na Terra antes do Julgamento Final e do fim da História humana.

A interpretação cristã ortodoxa foi traçada pelo grande Santo Agostinho no início do 5º século, e tem sido aceita desde então pelas principais Igrejas cristãs: a Católica Romana, a Luterana, discutivelmente por Calvino, e ao menos pela ala holandesa da Igreja calvinista. Essa linha ortodoxa sustenta que o milenar Reino de Deus na Terra (RDT) é estritamente uma metáfora para a Igreja cristã, que reina sobre a Terra apenas no sentido espiritual. A realização material do Reino de Deus na Terra virá apenas com o Dia do Julgamento, e dessa forma estará confinada ao Paraíso.

A ortodoxia cristã sempre alertou que interpretações literais do RDT, o que o falecido teórico cristão ortodoxo Erich Voegelin chamava de “imanentizar o éscato” – trazer o éscato até a Terra – estariam fadadas a criar graves problemas sociais.

Para começar, a maioria das versões de como o RDT viria a ser são apocalípticas. O RDT será precedido por um terrível Armageddon, uma guerra titânica entre o bem e o mal, em que o bem finalmente, inevitavelmente, triunfará.

Um motivo para essa insistência no apocalipse é o problema fundamental enfrentado por todos os teóricos do RDT. O RDT, por definição, será uma sociedade de santos, de pessoas perfeitas. Mas se isso é verdade, o que haveria de se fazer com os pecadores, que infelizmente são legião? Para que seja estabelecido o RDT, primeiramente deve haver algum tipo de expurgo apocalíptico dos pecadores, para limpar o terreno para a sociedade de santos.

Variações “pré-milenistas” e “pós-milenistas” de teóricos do apocalipse resolvem esse problema de formas diferentes. Os pré-mils, que acreditam que o Segundo Advento de Jesus Cristo

precederá o RDT, e que Jesus governará o Reino auxiliado pelos santos, veem a purgação como sendo levada a cabo por um Armageddon divinamente determinado entre as forças de Deus e as forças da Besta e o Anticristo. Já os pós-mils, que acreditam que o homem deve estabelecer o RDT como condição necessária à Segunda Vinda de Jesus, têm eles próprios que aceitar o fardo da grande purgação.

Assim, um aspecto perturbador do RDT é a eliminação preparatória dos pecadores humanos. Um segundo problema é: como, exatamente, o Reino será organizado? Como seria de se esperar, teóricos do RDT têm sido um tanto quanto vagos no que se refere à natureza de sua sociedade perfeita. Mas uma característica mais problemática é que, do pouco que sabemos de sua organização, o RDT é quase sempre retratado como uma sociedade comunista, sem labuta, propriedade privada, ou divisão do trabalho. Em outras palavras, algo parecido com a utopia comunista de Marx, exceto que, no lugar da vanguarda do proletariado, o RDT seria comandado por um quadro de santos teocráticos.

Todo sistema comunista enfrenta o problema da produção: quem vai ter o incentivo de produzir para o armazém comum, e como seria alocado o trabalho e seus produtos?

O primeiro e mais influente herege cristão comunista foi o abade e eremita calabrês Joachim de Fiore, no final do século XII. Joachim resolveu o problema da produção e alocação sob o comunismo de uma forma muito limpa e eficiente, mais do que qualquer um de seus sucessores comunistas. Na Terceira Era, ele declarou, o corpo material do homem desapareceria, e ele se tornaria puro espírito, livre para passar seus dias em êxtase místico, cantando louvores a Deus por mil anos até o Dia do Julgamento. Sem corpos físicos, é claro que existiria bem pouca necessidade de produção.²⁷

²⁷ Como coloca o historiador Normal Cohn, o “novo mundo joachimita seria um vasto monastério em que todos os homens seriam monges contemplativos

Para Joachim, o caminho para este reino do puro espírito seria desbravado por uma nova ordem de monges altamente espirituais, da qual surgiriam 12 patriarcas liderados por um instrutor supremo, os quais converteriam os judeus ao cristianismo, como antecipado no livro da Revelação. Por terríveis três anos e meio, um rei secular, o Anticristo, esmagaria a corrupta Igreja cristã, e seria então derrubado pela nova ordem monástica, a qual prontamente estabeleceria a era milenar do Espírito. Não é de surpreender que uma ala rigorista da ordem franciscana, surgida no século XIII e dedicada à pobreza material, viesse a se enxergar como os monges de Joachim.

No mesmo período, os amaurianos, liderados por um grupo de estudantes de teologia de Amalric na Universidade de Paris, continuaram a doutrina joaquimita das três Eras, e adicionaram uma parte interessante: cada Era, eles declararam, havia tido sua própria Encarnação. Na era do Velho Testamento, a Encarnação havia se materializado em Abraão e talvez alguns dos outros patriarcas; para a era do Novo Testamento, a Encarnação era obviamente Jesus; e agora, para a aurora da Era do Espírito Santo, a Encarnação emergiria entre os diversos seres humanos.

Como era de se esperar, os amaurianos proclamavam-se deuses viventes, a Encarnação do Espírito Santo. Não que eles fossem permanecer como uma elite divina entre os homens; ao contrário, eles estavam destinados a serem a vanguarda, liderando a humanidade para sua Encarnação universal.

Durante o século seguinte, uma variedade de grupos no norte da Europa conhecidos como a Irmandade do Livre Espírito adicionou outro ingrediente importante a esse ensopado: a dialética mística da “reabsorção em Deus”. Mas a Irmandade adicionou o seu próprio capricho elitista: enquanto a reabsorção de todos os homens deveria aguardar o fim da História, e a massa daqueles “rústicos de espírito” deveriam nesse meio tempo ir de encontro

em êxtase místico, e unidos no louvor a Deus.” Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, rev. ed. (New York: Oxford University Press, 1970), pp. 108–09.

às suas mortes individuais, havia uma gloriosa minoria, os “sutis de espírito”, que poderiam e efetivamente eram reabsorvidos, e portanto tornados deuses, durante suas vidas.

Esta minoria, é claro, era o grupo da Irmandade em si, os quais através de anos de treinamento, autoflagelamento, e visões, haviam se tornado mais perfeitos e mais semelhantes a Deus que o próprio Cristo. Além do mais, uma vez atingido esse estágio de união mística, ele se tornaria permanente e eterno. Esses novos deuses, na verdade, costumeiramente se proclamavam maiores que o próprio Deus.

Ser um deus na Terra trazia consigo muitas coisas boas. Para começar, levava diretamente a uma forma extrema da hereesia antinomiana; isto é, se as pessoas são deuses, é impossível que pequem. O que quer que elas façam é necessariamente moral e perfeito. Isso significa que qualquer ato geralmente visto como pecado, de adultério a assassinato, torna-se perfeitamente legítimo quando realizado por um dos deuses viventes. De fato, os Livres Espíritos, como outros antinomianos, eram tentados a demonstrar e gabar-se de sua imunidade ao pecado pecando de toda forma imaginável.

Mas havia um porém. Entre os cultistas do Livre Espírito, apenas uma minoria de adeptos eram “deuses viventes”. Para os que engrossavam as fileiras, esforçando-se para tornarem-se deuses, havia um pecado, e apenas um, que eles não deveriam cometer: desobediência ao seu mestre.

Cada discípulo estava preso por um juramento de obediência absoluta a um deus vivente em particular. Tome, por exemplo, Nicholas da Basiléia, um líder do Livre Espírito, cujo culto se espalhava pela maior parte do Reno. Alegando ser o novo Cristo, Nicholas sustentava que o único caminho para a salvação de qualquer um consistia em realizar um ato de submissão total e absoluta ao próprio Nicholas. Em troca dessa fidelidade completa, Nicholas abençoava seus seguidores com total imunidade ao pecado.

Quanto ao resto da humanidade fora dos cultos, eles eram simplesmente seres irredentos e degenerados que existiam apenas para serem usados e explorados pelos Escolhidos. Esse credo do domínio total andava de braços dados com a doutrina social de muitos cultos do Livre Espírito no século XIV: um ataque comunista à instituição da propriedade privada. Em um certo sentido, no entanto, esse comunismo filosófico era apenas uma camuflagem transparente para o direito autoproclamado dos Livres Espíritos de cometer roubo à vontade. O adepto do Livre Espírito, em resumo, considerava toda propriedade dos não Escolhidos com sendo legitimamente sua.

O bispo de Estrasburgo resumiu essa crença em 1817: “Eles acreditam que todos os bens são comuns, de onde concluem que para eles o roubo é virtuoso.” Ou, como colocou o adepto do Livre Espírito Johann Hartmann, de Erfurt: “O homem verdadeiramente livre é senhor e rei de todas as criaturas. Todas as coisas a ele pertencem, e ele tem o direito de usar o que lhe agrada. Se alguém tentar impedi-lo, o homem livre pode matá-lo e tomar seus bens.”²⁸ Ou, como dizia uma frase favorita dos Livres Espíritos, “aquilo que o olho vê e deseja, que a mão o agarre.”

O século seguinte, o 14^o, trouxe a primeira tentativa de iniciar o RDT, o primeiro breve experimento em comunismo teocrático totalitário. A tentativa originou-se na ala de esquerda, ou extremista, dos taboritas, os quais por sua vez constituiriam a ala radical do revolucionário movimento hussita na Boêmia tcheca do início do século XV.

O movimento hussita, inspirado por Jan Hus, era uma formação revolucionária pré-Protestante que misturava lutas religiosas (hussitas vs. católicos), de nacionalidade (populares tchecos vs. alemães de classe alta e do alto clero), e de classe (artesãos cartelizados em guildas urbanas, buscando tomar o poder dos patrícios). Partindo dos movimentos comunistas do RDT anteriores, e especialmente da Irmandade do Livre Espírito, os ultrataboritas

²⁸ Cohn, *Pursuit of the Millennium*, p. 182.

adicionaram, com considerável entusiasmo, um ingrediente a mais: o dever de exterminar. Pois os Últimos Dias se aproximavam, e os Escolhidos deveriam marchar e esmagar o pecado, através do extermínio de todos os pecadores. O que significava, no mínimo, todos aqueles que não eram ultrataboritas.

Pois todos os pecadores eram inimigos de Cristo, e “amaldiçoado seja o homem que nega à sua espada o sangue dos inimigos de Cristo. Todos os que creem devem lavar suas mãos com esse sangue.” Essa destruição não poderia deixar de incluir a erradicação intelectual. Ao invadir igrejas e monastérios, os taboritas se deliciavam particularmente em destruir bibliotecas e queimar livros.

Pois “todas as possessões devem ser tomadas dos inimigos de Deus e queimadas, ou destruídas de outra forma.” Além disso, os Escolhidos não tinham necessidade de livros. Quando o Reino de Deus na Terra chegasse, não haveria mais a “necessidade de um ensinar outro. Não haveria necessidade de livros ou escrituras, e toda sabedoria terrena pereceria.” E todas as pessoas também, suspeita-se.

Os ultrataboritas também mesclaram ao tema da reabsorção um retorno à suposta condição antiga do comunismo tcheco: uma sociedade sem o pecado da propriedade privada. Para retornar a essa sociedade sem classes, as cidades, esses notórios centros de luxúria e avaréza, deveriam ser exterminadas. E uma vez estabelecido o RDT na Boêmia, os Escolhidos deveriam avançar a partir dessa base e impor tal comunismo ao resto do mundo.

Os ultrataboritas também adicionaram outro ingrediente para dar consistência ao seu ideal comunista. Em adição ao comunismo da propriedade privada, as mulheres também seriam comunizadas. Seus pregadores declaravam que “Tudo será comum, incluindo esposas; haverá filhos e filhas de Deus livres e não haverá casamento como união de dois – marido e mulher.”

A revolução hussita estourou em 1419, e nesse mesmo ano, os taboritas juntaram-se na cidade de Usti, no norte da Boêmia, próxima à fronteira alemã. Eles rebatizaram Usti de “Tabor”, i.e., o Monte das Oliveiras em que Jesus havia profetizado sua Segunda Vinda, ascendido ao céu, e onde esperava-se que ele reapareceria. Inicialmente sob a liderança da sua ala radical, se engajaram em um experimento comunista em Tabor, possuindo tudo em comunidade, e dedicando-se à proposição de que “quem possuía propriedade privada cometia um pecado mortal”. Para os mais radicais, fiéis a seus princípios, as mulheres também deveriam ser possuídas comunalmente; se marido e mulher fossem vistos juntos, deveriam ser linchados ou executados.

Caracteristicamente, os ultrataboritas ficaram tão fascinados com seu direito ilimitado de consumir do armazém comum que eles sentiram-se libertados da necessidade de trabalhar. As reservas comunais logo desapareceram, e então o quê? Então, é claro, os taboritas radicais afirmaram que suas necessidades lhes davam o direito de tomar a propriedade dos não-Escolhidos, e eles começaram a roubar de outros a seu bel-prazer.

Um sínodo dos taboritas moderados reclamou: “muitas comunidades nunca pensam em ganhar a própria vida através do trabalho de suas mãos, mas se dispõem apenas a viver da propriedade dos outros e a realizar campanhas injustas para roubar.” Adicionalmente, o campesinato taborita, que celebrara a abolição das obrigações feudais pagas aos patrícios católicos, assistiram ao regime radical reimpor as mesmas taxas e deveres, apenas seis meses depois.

Tendo caído em descrédito frente aos seus aliados moderados e ao campesinato, os taboritas radicais logo entraram em colapso e foram expelidos de Tabor. Longe de serem desencorajados, constituíram uma seita que ficou conhecida como os adamitas boêmios. Assim como os Livres Espíritos do século anterior, os adamitas consideravam-se deuses vivos, superiores a Cristo, visto que Cristo morrera, enquanto eles viviam (lógica impecável, apesar de um tanto míope).

Para os adamitas, liderados por um líder camponês chamado por eles de “Adão Moisés”, todos os bens eram possuídos estritamente em comum, e o casamento era considerado um pecado odioso. Em resumo, a promiscuidade era compulsória, já que os castos não eram dignos de entrar no Reino messiânico. Qualquer homem podia escolher a mulher que lhe agradasse, e essa vontade deveria ser obedecida. Por outro lado, a promiscuidade era ao mesmo tempo obrigatória e fortemente restrita; pois o sexo só poderia ocorrer com a permissão de Adão Moisés. Os adamitas incluíram um capricho especial: eles andavam nus a maior parte do tempo, imitando o estado original de Adão e Eva.

Assim como seus predecessores taboritas radicais, os adamitas consideravam sua missão sagrada a exterminação de todos os descrentes do mundo, empunhando a espada até que o sangue cobrisse o mundo até a altura das rédeas de um cavalo, como dizia uma de suas expressões favoritas. Os adamitas eram a foice de Deus, enviados para capinar e erradicar os infieis.

Perseguidos pelo comandante militar hussita (e ex-Taborita), Jan Zizka, os adamitas se refugiaram em uma ilha no rio Nezarka, da qual lançavam ataques furtivos para tentar, na medida do possível dado seu reduzido número, honrar seu voto de imposição do comunismo compulsório e erradicação dos não-Escolhidos. À noite, eles atacavam as terras circundantes – em sortidas que chamavam de “Guerra Santa” – para roubarem tudo em que podiam pôr as mãos, e exterminar suas vítimas. Leais a seu credo, eles assassinavam todo homem, mulher e criança que conseguiam encontrar.

Finalmente, em outubro de 1421, Zizka enviou uma força de 400 soldados treinados para cercar a ilha dos adamitas, conquistando rapidamente a comuna e massacrando os adamitas capturados. Mais um infernal Reino de Deus na Terra terminava ao fio da espada.

O exército taborita moderado foi, por sua vez, esmagado pelos hussitas moderados, em aliança com os católicos, na

Batalha da Lipânia (Lipany) em 1434, e daí em diante o Taborismo entrou em decadência e tornou-se um movimento subterrâneo. Mas ideias taboritas e milenaristas continuaram a borbulhar, não só entre os tchecos, mas também na Bavária e outras terras alemãs próximas à Boêmia.

Ocasionalmente Martinho Lutero deve ter sentido que ele havia precipitado uma tempestade, ou até mesmo aberto os portões do Inferno. Pouco depois de Lutero ter lançado a Reforma, seitas Anabatistas apareceram e se espalharam pela Alemanha. Anabatistas acreditavam que eles eram os Escolhidos, e que o sinal dessa Escolha era uma experiência de conversão mística e emocional, o processo de “renascer”, ou ser batizado no Espírito Santo.

Para grupos de Escolhidos Anabatistas que por infortúnio se encontrassem em uma sociedade corrupta e pecadora, haviam dois caminhos. Um, o dos Anabatistas voluntários, como os Amish e os menonitas, que se tornaram praticamente anarquistas, tentando se separar o máximo possível de um Estado e sociedade pecaminosos. A outra ala, a dos Anabatistas teocráticos, procurava tomar o poder através do Estado e moldar a sociedade através da coerção extrema.

Como o Monsignor Knox apontou, essa abordagem ultrateocrática deve ser distinguida do tipo de teocracia (recentemente chamada de “teonomia” – o império das Lei de Deus) imposta por Calvino em Genebra, ou pelos puritanos calvinistas do século XVII na América do Norte. Lutero e Calvino, na terminologia de Knox, não tinham a pretensão de serem “profetas” abençoados com uma persistente visão divina pessoal; eles eram apenas pregadores, estudiosos bem versados na interpretação da Bíblia, e na aplicação da lei bíblica ao homem.²⁹ Mas os Anabatistas coercivos eram

²⁹ Ronald A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion* (1950; New York: Oxford University Press, 1961), pp. 132–34.

liderados por homens que alegavam iluminação e revelação místicas, e que, portanto, mereceriam poder absoluto.

A onda de Anabatismo teocrático que varreu a Alemanha e a Holanda com a força de um furacão pode ser chamada de era “Müntzer-Münster”, já que foi lançada por Thomas Müntzer em 1520 e terminou em um holocausto na cidade de Münster 15 anos depois. Um jovem e erudito teólogo, graduado pelas universidades de Leipzig e Frankfurt, Müntzer foi selecionado por Lutero para tornar-se um pastor luterano na cidade de Zwickau.

Zwickau, no entanto, era próxima à fronteira com a Boêmia, e lá Müntzer foi convertido ao antigo credo taborita pelo tecelão e adepto Niklas Storch, que havia vivido na Boêmia. Em particular, Müntzer passou a acreditar na visão divina do profeta do culto, e na necessidade de impor uma sociedade de comunismo teocrático pela força brutal das armas. Adicionalmente, deveria haver o comunismo das mulheres: o casamento deveria ser proibido, e cada homem poderia ter a mulher que lhe aprouvesse.

Thomas Müntzer agora declarava ser o profeta divinamente escolhido, destinado a lutar uma guerra de sangue e exterminação pelos Escolhidos e contra os pecadores. Müntzer alegou que o “Cristo vivente” havia permanentemente entrado em sua própria alma. Possuindo assim compreensão da vontade divina, ele afirmou-se particularmente qualificado para executar a missão divina. Ele até falou de si mesmo como “tornando-se Deus”. Tendo se graduado do mundo do aprendizado, Müntzer agora estava pronto para o mundo da ação.

Müntzer perambulou pela Alemanha Central por vários anos, ganhando adeptos e inspirando insurreições que foram rapidamente sufocadas. Após conseguir um posto ministerial na pequena cidade turingia de Allstedt, Müntzer ganhou muitos seguidores populares pregando no vernáculo, atraindo um grande número de mineiros iletrados, com os quais formou uma organização revolucionária chamada de “Liga dos Escolhidos”.

Um ponto crucial na carreira de Müntzer chegou em 1524, quando o duque João, irmão do Eleitor da Saxônia e luterano, veio à cidade e pediu a Müntzer que lhe pregasse um sermão. Agarmando sua oportunidade, Müntzer pôs as cartas na mesa: os príncipes da Saxônia teriam que tomar sua posição ou como defensores de Deus ou do Diabo. Se fizessem o primeiro, deveriam “avançar com a espada” para “exterminar” todos os “ateus” e “malfeitores”, especialmente aqueles que fossem padres, monges ou governantes. Se os príncipes saxões falhassem nessa tarefa, Müntzer alertou, “a espada lhes será tomada. Se os príncipes resistirem, serão mortos sem piedade.” Tal exterminação, executada pelos príncipes e guiada por Müntzer, traria o reino de mil anos dos Escolhidos.

A reação do duque João a esse ultimato agourento foi surpreendentemente indiferente. Mas, avisado repetidamente por Lutero de que Müntzer estava se tornando perigoso, o duque finalmente ordenou que ele se abstinisse de pregações provocadoras até que seu caso fosse decidido pelo Eleitor.

Essa reação dos príncipes saxões, por branda que tivesse sido, foi suficiente para empurrar Thomas Müntzer para seu caminho revolucionário final. Os príncipes haviam se mostrado inconfiáveis: a massa dos pobres deveria carregar a revolução. Os pobres, os Escolhidos, estabeleceriam uma sociedade de comunismo igualitário compulsório, onde todas as coisas seriam possuídas em comum por todos, e todos seriam iguais em tudo, e cada pessoa receberia de acordo com sua necessidade.

Mas ainda não era a hora. Pois até mesmo os pobres deviam antes ter purgados seus desejos terrenos e prazeres frívolos, e teriam que reconhecer a liderança de um novo “servo de Deus” que “teria que andar à frente, no espírito de Elijah (...) e dar início às mudanças”. Não é difícil adivinhar quem seria esse líder.

Sentindo que Allstedt era inóspita, Müntzer mudou-se para a cidade turingia de Muhlhausen, onde sentiu-se em casa em uma terra de turbulência política. Sob a inspiração de Müntzer, um

grupo revolucionário apossou-se de Muhlhausen em fevereiro de 1525, e Müntzer e seus aliados não tardaram em impor um regime comunista sobre a cidade.

Os monastérios de Muhlhausen foram invadidos, e toda propriedade foi declarada comum: como consequência, notou um observador contemporâneo, o regime “alegrou tanto o povo que ninguém queria trabalhar”. Da mesma forma que sob os taboritas, o regime de comunismo e amor logo se tornou, na prática, uma desculpa sistêmica para o roubo:

“... quando qualquer um precisava de comida ou roupas, ele se dirigia a um homem rico e as demandava dele em nome de Cristo, pois Cristo havia ordenado que todos compartilhassem com os necessitados. Muitos agiam dessa forma. Thomas [Müntzer] instituiu essa bandidagem e a multiplicava diariamente.”³⁰

Nesse ponto, a grande Guerra dos Camponeses estourou por toda a Alemanha, uma rebelião do campesinato em favor de sua autonomia local, e em oposição ao novo governo centralizador e taxador dos príncipes alemães. Durante o processo de esmagar o campesinato fragilmente armado, os príncipes vieram a Muhlhausen em 15 de maio, e ofereceram anistia aos camponeses se estes entregassem Müntzer e seus seguidores mais próximos. Os camponeses ficaram tentados, mas Müntzer, levantando sua espada desembainhada, proferiu seu último discurso inflamado, declarando que Deus havia pessoalmente lhe prometido vitória, que ele pararia as balas de canhão do inimigo nas mangas de sua capa, e que Deus os protegeria.

Em um momento climático no discurso de Müntzer, um arco-íris apareceu. Como Müntzer havia adotado o arco-íris como símbolo de seu movimento, os camponeses crédulos naturalmente interpretaram esse evento como um verdadeiro Sinal dos céus.

³⁰ Citado em Igor Shafarevich, *The Socialist Phenomenon* (New York: Harper and Row, 1980), p. 57.

Infelizmente o Sinal não funcionou, e o exército dos príncipes esmagou o campesinato, matando 5000 e perdendo apenas meia dúzia de soldados. O próprio Müntzer fugiu e se escondeu, mas foi capturado em pouco tempo, torturado até confessar, e devidamente executado.

Comunismo e o Reino de Deus na Terra: a tomada de Münster

Thomas Müntzer e seu Sinal podiam ter recebido pouca atenção, e seu cadáver estar decompondo-se na cova, mas seu espírito continuou marchando. Sua causa foi revivida por um de seus discípulos, o encadernador Hans Hut.

Hut alegou ser um profeta enviado por Deus para anunciar que Cristo retornaria durante o Pentecostes de 1528, e daria a Hut e seu séquito de santos rebatizados o poder para fazer a justiça. Os santos então empunhariam “espadas de fio duplo” e levariam a vingança de Deus aos padres, pastores, reis e nobres. Hut e seus seguidores então “estabeleceriam o reino de Hans Hut na terra”, com Mulhausen como capital do mundo, como era de se esperar. Cristo, ajudado por Hut e sua companhia, estabeleceria então um milênio de comunismo e amor livre.

Hut foi capturado em 1527 (antes de Jesus poder retornar, infelizmente), aprisionado em Augsburg, e morto, supostamente ao tentar escapar. Por um ano ou dois, seguidores huttianos apareceram ocasionalmente pelo sul da Alemanha, ameaçando estabelecer o Reino de Deus comunista pela força das armas. Em 1530, porém, eles foram esmagados e sufocados pelas alarmadas autoridades. O Anabatismo *à la* Müntzer mudar-se-ia agora para o noroeste da Alemanha.

Essa região possuía um número de pequenos estados eclesiásticos, cada um deles governado por um príncipe-bispo (bispos que eram senhores aristocráticos seculares, e não ordenados como padres). O clero governante se eximia de taxaço, ao mesmo tempo em que cobravam pesados impostos do resto da população.

Em geral, as capitais de cada estado eram governadas por uma oligarquia de guildas, as quais cartelizavam suas atividades, e lutavam com o clero por autonomia.

O maior desses estados eclesiásticos no noroeste alemão era o bispado de Münster. A cidade capital, Münster, de umas 10000 pessoas, estava sob o controle das guildas locais. Durante e após a Guerra dos Camponeses, as guildas e o clero batalharam repetidamente, até que em 1532 as guildas, com o apoio da população, tomaram a cidade, logo forçando o bispo católico a reconhecer Münster oficialmente como uma cidade luterana.

Mas o destino de Münster não era ser luterana por muito tempo. De todo o noroeste, hordas de loucos Anabatistas inundaram a cidade, buscando a Nova Jerusalém. O Anabatismo escalou quando o jovem, eloquente e popular pregador Bernt Rothmann, um filho altamente educado de um ferreiro local, converteu-se ao Anabatismo.

Originalmente um padre católico, Rothmann tornara-se amigo de Lutero e líder da igreja luterana em Münster. Mas agora ele emprestava sua pregação eloquente à causa do comunismo como supostamente existira na Igreja cristã primitiva, com tudo sendo possuído por todos, sem meu nem teu, e com cada homem recebendo de acordo com sua “necessidade”. A forte reputação de Rothmann atraiu outros milhares para Münster, em geral os pobres, os vagabundos, e os devedores irrecuperáveis.

O líder da horda de Anabatistas de Münster, no entanto, não seria Rothmann, mas um padeiro holandês de Haarlem, Jan Matthys. No início de 1534, Matthys enviou missionários ou “apóstolos” para rebatizar todos os que podiam para o movimento de Matthys, e esses apóstolos foram recebidos em Münster com enorme entusiasmo. Até Rothmann foi rebatizado (de novo), seguido de várias freiras e grande parte da população.

O líder do movimento de Matthys logo chegou, um jovem holandês de 25, chamado Jan Bockelson (Jan van Leyden).

Bockelson logo casou-se com a filha do abastado comerciante de tecidos Bernt Knipperdollinck, o líder das guildas de Münster. Os dois homens lideraram uma insurreição para apossarem-se da cidade, em meio ao frenesi apocalíptico. Eles enviaram mensageiros para fora da cidade, impelindo todos os seguidores a virem a Münster. O resto do mundo, eles proclamaram, seria destruído em um mês ou dois; apenas Münster seria salva, tornando-se a Nova Jerusalém.

Milhares vieram de lugares tão distantes quanto Frisia, no norte das Terras Baixas. Como resultado, os Anabatistas puderam impor controle absoluto sobre a cidade. Matthys, com Bockelson a seu lado, tornou-se virtual ditador de Münster ao chegar à cidade. Finalmente, o Anabatismo havia ganhado controle de uma cidade real; o maior experimento comunista na história até aquele momento podia começar.

O primeiro programa dessa nova teocracia comunista foi, é claro, purgar Nova Jerusalém dos pecadores e dos descrentes, como prelúdio à sua exterminação no resto do mundo. Matthys, assim, ordenou a execução de todos os católicos e luteranos remanescentes, mas Knipperdollinck, mais politicamente astuto, avisou que tal matança repentina poderia trazer a ira do resto do mundo. Dessa forma, Matthys partiu para o plano B, e em 27 de fevereiro os católicos e luteranos foram expulsos da cidade, em meio a uma nevasca horripilante.

Antecipando as ações do Camboja comunista nos anos 1970, todos os não-Anabatistas, incluindo os velhos, os inválidos, bebês, e mulheres grávidas foram forçados a enfrentar a tempestade, e todos tiveram que deixar para trás tudo que era seu: dinheiro, bens, comida e roupas. Os luteranos e católicos que permaneceram na cidade foram compulsoriamente rebatizados, e os que recusaram foram mortos. A expulsão dos não-Anabatistas foi suficiente para o bispo, que começou no dia seguinte um longo cerco militar a Münster.

Com todos na cidade recrutados para o trabalho de cerco, Jan Matthys lançou sua revolução social totalitário-comunista. O primeiro passo foi confiscar toda a propriedade dos que haviam sido expulsos. Todos os seus bens terrenos foram colocados em armazéns centrais, e os pobres foram encorajados a de lá tomar “de acordo com suas necessidades”; as “necessidades” seriam interpretadas por “diáconos” escolhidos por Matthys.

Quando um ferreiro protestou as medidas impostas, revoltantemente, por um grupo de estrangeiros holandeses, Matthys prendeu o corajoso ferreiro. Convocando toda a população da cidade para testemunharem o ato, Matthys pessoalmente matou o “ímpio” ferreiro a tiros e facadas, e então aprisionou vários cidadãos que protestaram tal tratamento. A multidão foi aconselhada a aproveitar esta execução pública, e eles obedientemente cantaram um hino em honra da matança.

Uma parte crucial do reino de terror Anabatista foi sua decisão, novamente pressagiando a do Khmer Vermelho no Camboja, de abolir toda a propriedade privada de dinheiro. Sem dinheiro para comprar qualquer bem, a população tornou-se totalmente dependente de esmolas ou rações da elite no poder. Dessa maneira, Matthys, Rothmann e o resto lançaram uma campanha de propaganda declarando que era anti-cristão possuir dinheiro privadamente, e que todo dinheiro devia ser possuído “em comum”, o que na prática significava que todo e qualquer dinheiro devia ser entregue a Matthys e seus seguidores próximos. Vários Anabatistas que mantiveram ou esconderam seu dinheiro foram presos e intimidados a arrastarem-se até Matthys, implorando perdão de joelhos. Matthys magnanimamente o concedeu.

Depois de dois meses de propaganda incessante, combinada com ameaças e terror contra aqueles que desobedeciam, a posse privada de dinheiro em Münster foi efetivamente abolida. O governo apossou-se de todo o dinheiro e utilizou-o para comprar bens ou contratar trabalhadores do mundo exterior. Salários eram pagos em espécie pelo único empregador: o Estado teocrático Anabatista.

A comida foi confiscada e racionada de acordo com a vontade dos diáconos do governo. Similarmente, para acomodar a legião de imigrantes, todas as casas foram efetivamente comunizadas, e a todos foi permitido morarem onde quisessem; era proibido fechar, e ainda mais trancar, as portas. Refeitórios comunais compulsórios foram instituídos, nos quais as pessoas comiam juntas, ouvindo pregações do Velho Testamento.

O comunismo compulsório e o reino de terror foram executados em nome da fraternidade e do “amor” cristão. Essa comunização era considerada o primeiro grande passo na direção do comunismo igualitário, no qual, nas palavras de Rothmann, “tudo seria comum, não haveria propriedade privada e ninguém precisaria mais trabalhar, apenas confiar em Deus.” Por algum motivo, a parte do “não trabalhar” parecia não chegar nunca.

Um panfleto enviado pelo regime de Matthys para outras comunidades Anabatistas aclamava a nova ordem do amor através do terror:

“Pois não apenas nós pusemos todos os nossos pertences à disposição da comunidade, aos cuidados dos diáconos, e vivemos deles de acordo com nossa necessidade; nós adoramos a Deus através de Cristo com um só coração e uma só mente, e ansiamos por ajudar uns aos outros de todas as formas. Da mesma forma, tudo que servia aos propósitos do egoísmo e da propriedade privada, como a compra e a venda, o trabalho por dinheiro, a cobrança de juros e a usura (...), ou se alimentar do suor dos pobres (...) e de fato tudo que nos ofende e ao amor – todas essas coisas foram abolidas entre nós pelo poder do amor e da comunidade.”

Ao final de março de 1534, no entanto, a arrogância delirante de Matthys trouxe sua queda. Convencido, no período da Páscoa, que Deus havia ordenado que ele e alguns poucos fiéis levantassem o cerco do bispo e libertassem a cidade, Matthys avançou contra o exército sitiante, e foi cortado em pedaços.

A morte de Matthys deixou Münster nas mãos do jovem Bockelson. E se Matthys havia castigado o povo de Münster com chicotes, Bockelson alegremente os castigaria com flagelos. Ele desperdiçou pouco tempo em luto por seu mentor. Bockelson pregou aos fiéis: “Deus lhes dará outro Profeta, que será mais poderoso.”

Como poderia este entusiasmado jovem superar seu mestre? No início de Maio, Bockelson chamou a atenção da cidade ao correr nu e enlouquecido pelas ruas, caindo então em um êxtase silencioso de três dias. Quando ele se ergueu, anunciou à população uma nova ordenação que Deus havia lhe revelado.

Com Deus a seu lado, Bockelson aboliu os antigos postos do Conselho e de Burgomestre, e instalou um novo conselho governante composto de 12 anciões, e liderado por ele próprio. Aos anciões foi dada autoridade sobre a vida e a morte, os bens e o espírito de todo habitante de Münster. As antigas guildas foram abolidas, e um rigoroso sistema de trabalho forçado foi imposto. Todos os artesões não recrutados como soldados eram agora empregados públicos, trabalhando para a comunidade sem recompensa material.

O totalitarismo em Münster agora estava completo. A morte agora era a punição para praticamente toda ação independente. A pena capital fora decretada para os altos crimes de assassinato, roubo, mentira, avareza e discórdia. A morte também era decretada para todo tipo concebível de insubordinação: dos filhos contra os pais, das mulheres contra maridos, e, é claro, de todos e qualquer um contra o representante de Deus na Terra, o governo de Münster. Bernt Knipperdollinck foi indicado alto-carrasco para fazer cumprir os decretos.

O único aspecto da vida que não fora alterado até então era o sexo, e agora essa falha era corrigida. A única relação sexual permitida pelo regime de Bockelson era o casamento entre dois Anabatistas. O sexo de qualquer outra forma, incluindo o casamento com um dos “ímpios”, era um crime capital.

Mas logo Bockelson foi além desse credo conservador, e decidiu impor a poligamia compulsória em Múnster. Como vários dos que haviam sido expulsos tinham deixado suas filhas e mulheres para trás, Múnster agora tinha três vezes mais mulheres em idade de casamento do que homens, tornando a poligamia tecnicamente factível. Bockelson convenceu os alarmados pregadores citando a poligamia entre os patriarcas de Israel, e reforçando o argumento com ameaças de morte para os relutantes.

A poligamia compulsória foi demais para muitos dos habitantes de Múnster, os quais lançaram uma rebelião em protesto. Esta, no entanto, foi rapidamente esmagada, com a maioria dos rebeldes sendo executados. Assim, em agosto de 1554, a poligamia havia sido coercivamente estabelecida em Múnster. Como era de se esperar, o jovem Bockelson logo desenvolveu uma afinidade pelo novo regime, tomando para si um harém de 15 esposas, incluindo Divara, a bela e jovem viúva de Jan Matthys.

O restante da população masculina também aderiu entusiasticamente ao novo decreto. Mas muitas das mulheres reagiram diferentemente, e por isso os Anciãos promulgaram uma lei ordenando o casamento compulsório para toda mulher abaixo (e presumivelmente acima) de uma certa idade, o que geralmente significava se tornar compulsoriamente uma terceira ou quarta esposa.

Já que o casamento com infiéis era não só inválido como ilegal, as mulheres dos exilados tornaram-se esposas em potencial, e foram forçadas a “casarem-se” com bons Anabatistas. A recusa em submeter-se ao novo decreto era punível, é claro, pela morte, e algumas mulheres foram efetivamente executadas como resultado. As mulheres “antigas” que se ressentiam das novas competidoras em suas casas também tonaram-se alvos do regime, e muitas mulheres foram assim executadas por causarem discórdia.

O despotismo bockelsoniano tinha um limite, no entanto, e devido à resistência geral o regime foi forçado a recuar e permitir o divórcio. Em uma reviravolta completa, não apenas o divórcio

era agora permitido, mas todo casamento era tornado completamente ilegal. Como resultado, Múnster tornava-se um regime, para todos os efeitos, de amor livre compulsório. Assim, no decorrer de alguns meses, um puritanismo rígido havia se transmutado em promiscuidade obrigatória.

Bockelson mostrou-se um excelente organizador de uma cidade sob cerco. O trabalho compulsório era rigidamente policiado, e ele também foi capaz de convencer muitos dos mercenários mal pagos do bispo a desertarem, oferecendo-os pagamento regular – com *dinheiro*, é claro, confiscado dos habitantes de Múnster. Quando o bispo lançou panfletos na cidade oferecendo anistia geral em troca de capitulação, Bockelson tornou a leitura de tais panfletos um crime punível pela morte. Os exércitos do bispo estavam em desordem ao final de agosto, e o cerco foi temporariamente levantado.

Jan Bockelson tomou essa oportunidade para triunfantemente levar sua revolução comunista “igualitária” um passo crucial à frente: declarar-se rei e messias dos Últimos Dias.

Bockelson percebeu que proclamar a *si mesmo* rei poderia parecer pouco convincente, mesmo para os fiéis bockelsonianos. Então ele providenciou para que um tal de Dusentschur, um ourives de uma cidade próxima e autoproclamado profeta, fizesse o serviço para ele. No início de setembro, Dusentschur anunciou a todos uma nova revelação: que Jan Bockelson seria o rei de todo o mundo, o herdeiro do Rei Davi, destinado a manter seu trono até que o próprio Deus viesse reivindicar Seu Reino.

Previsivelmente, Bockelson confirmou que ele próprio tinha tido essa mesma revelação. Depois de um momento de falsa hesitação, Bockelson aceitou de Dusentschur a Espada da Justiça e sua unção como Rei do Mundo, e anunciou à multidão que Deus havia lhe dado poder sobre “todas as nações da terra”, e que todos os que ousassem resistir à vontade de Deus seriam “sem mais tardar postos à morte pela espada.” Os pregadores Anabatistas de Múnster diligentemente explicaram para suas estupefatas

congregações que Bockelson era o próprio messias pressagiado no Velho Testamento, portanto o governante temporal e espiritual, por direito, do mundo todo.

Frequentemente, aqueles que se autoproclamam “igualitários” encontram exceções (para eles próprios) que permitem escapar da monótona uniformidade da vida. Foi o caso do rei Bockelson. Era importante enfatizar de todas as maneiras possíveis a importância do Advento do messias. E assim Bockelson vestia os trajes mais finos, metais e joias; ele nomeou cortesãos e cavalheiros-em-armas, os quais se vestiam esplendidamente. A esposa principal do rei Bockelson, Divara, foi proclamada Rainha do Mundo, e ela também vestia-se finamente e desfrutava de uma corte de seguidores.

Essa nova, luxuosa corte incluía duzentas pessoas, vivendo em belas mansões requisitadas para esse propósito. O rei Bockelson concedia audiências em praça pública, sentado em um trono, vestido com um pano de ouro, usando uma coroa e empunhando um cetro. Finamente vestidos também eram seus leais ajudantes, incluindo Knipperdollinck como ministro-chefe, e Rothmann como orador real.

Se o comunismo é a sociedade perfeita, *alguém* deve usufruir de suas benesses; e quem melhor que o messias e seus cortesãos? Apesar de a propriedade privada e o dinheiro terem sido abolidos, o ouro e prata confiscados eram agora cunhados em moedas ornamentais em honra do novo rei. Todos os cavalos foram confiscados para o esquadrão armado do rei. Os nomes na Münster revolucionária também foram transformados: todas as ruas foram renomeadas; domingos e dias festivos foram abolidos; e todos os recém-nascidos eram nomeados pessoalmente pelo rei de acordo com um padrão especial.

Para que o rei e seus nobres pudessem viver em luxo, seus súditos agora eram roubados de tudo acima do mínimo para a sobrevivência; vestuário e moradias agora eram severamente

rationados, e todo “excedente” deveria ser entregue ao rei Bockelson sob pena de morte.

Não é de se surpreender que as massas desiludidas de Münster tivessem começado a resmungar sobre serem forçadas a viver em pobreza abjeta enquanto o rei Bockelson e sua corte viviam em grande estilo, financiados pelas suas posses confiscadas. Bockelson respondeu produzindo mais propaganda para justificar o sistema.

A justificativa era a seguinte: não havia injustiça no fato de Bockelson viver com luxo e pompa porque ele já estava “morto” no mundo e na carne. Já que ele estava morto para o mundo, em um sentido profundo o seu luxo não contava. Da mesma forma que todo guru que já viveu luxuosamente em meio a seus seguidores pobres e crédulos, ele explicou que, para ele, meros objetos materiais não tinham valor.

Talvez mais importante, Bockelson assegurou seus súditos de que ele e sua corte eram apenas a vanguarda de uma nova ordem; logo, *eles* também viveriam no mesmo luxo milenar. Sob essa nova ordem, o povo de Münster logo marcharia, armados com a vontade de Deus, e conquistariam o mundo inteiro, exterminando os ímpios, após o que Jesus retornaria e eles viveriam em conforto e perfeição. *Então* o comunismo igualitário, com luxo para todos, seria alcançado.

Um aumento da dissidência significava, é claro, uma escalada do terror, e o reino de “amor” e de morte do rei Bockelson intensificou seu caminho de intimidação e matança. Assim que foi proclamada a monarquia, o profeta Dusentschur anunciou uma nova revelação divina: que todos os que insistiam em discordar de, ou desobedecer ao rei Bockelson seriam mortos, e sua memória apagada para sempre. Muitas das vítimas executadas eram mulheres, mortas por negar aos seus maridos os seus direitos matrimoniais, insultar um pregador, ou ousar praticar a poligamia – que era considerada um privilégio exclusivamente masculino.

O bispo começava a reconstituir seu cerco, mas Bockelson conseguiu usar muito do ouro e prata expropriados para enviar apóstolos e panfletos para as regiões circundantes, tentando exaltar as massas à revolução Anabatista. A propaganda teve efeito considerável, levando a insurreições em massa pela Holanda e o noroeste da Alemanha durante janeiro de 1535.

Mil Anabatistas armados uniram-se sob a liderança de alguém que se auto intitulava Cristo, Filho de Deus. E insurreições Anabatistas sérias ocorreram no oeste da Frísia, na cidade de Minden, e até na grande cidade de Amsterdã, onde os rebeldes conseguiram capturar a prefeitura. Todas essas insurreições foram eventualmente sufocadas, com a ajuda da delação dos nomes dos rebeldes e da localização de seus depósitos de munições.

A essa altura, os príncipes do noroeste europeu já tinham perdido a paciência; e todos os estados do Sacro Império Romano concordaram em enviar tropas para esmagar o regime infernal em Münster. Ao final de janeiro, a cidade havia sido totalmente isolada do resto do mundo.

A fome atacou imediatamente, e a crise foi enfrentada pelo regime de Bockelson com vigor característico: toda a comida que restava foi confiscada, e todos os cavalos mortos, para alimentar o rei, sua corte, e seus guardas. Por toda a duração do cerco o rei e sua corte comeram e beberam bem, enquanto a fome e a destruição varriam o restante da cidade, e as massas comiam literalmente qualquer coisa, comestível ou não, em que conseguiam pôr as mãos.

O rei Bockelson manteve seu poder através de propaganda contínua e promessas às massas famintas. Deus certamente os salvaria até a Páscoa, ou Bockelson queimar-se-ia vivo em praça pública. Quando a Páscoa veio e se foi, e nenhuma salvação havia aparecido, Bockelson espertamente explicou que ele, na verdade, quisera dizer a salvação *espiritual*, que de fato havia ocorrido.

Ele então prometeu que Deus transformaria as pedras das ruas em pão, e isso evidentemente também não aconteceu. Finalmente, Bockelson, que sempre fora fascinado pelo teatro, ordenou que seus súditos esfomeados dedicassem três dias à dança e ao atletismo. Atuações dramáticas foram realizadas, bem como uma Missa Negra.

Os pobres populares famintos de Münster estavam agora totalmente perdidos. O bispo continuava a lançar folhetos na cidade prometendo uma anistia geral, se eles apenas depusessem o rei Bockelson e sua corte e os entregassem às forças dos príncipes. Para proteger-se dessa ameaça, Bockelson ampliou ainda mais seu reino de terror.

No início de maio, Bockelson dividiu a cidade em 12 seções, e nomeou um “duque” para cada uma delas com uma força de 24 homens armados. Os duques eram estrangeiros como ele próprio, e como imigrantes holandeses era mais provável que fossem leais ao rei Bockelson. Cada duque era estritamente proibido de deixar sua própria seção, e eles, por sua vez, proibiam qualquer reunião de até mesmo algumas poucas pessoas.

A ninguém era permitido deixar a cidade, e qualquer um que fosse pego tentando ou planejando escapar era instantaneamente decapitado – em geral, pelo próprio rei Bockelson. Em meados de junho tais feitos ocorriam diariamente, com os corpos sendo esquartejados e as partes afixadas como avisos para as massas de Münster.

Bockelson indubitavelmente teria preferido que toda a população morresse de fome a se render; mas dois fugitivos indicaram pontos fracos nas defesas da cidade e, na noite de 24 de junho de 1535, o pesadelo da Nova Jerusalém, do comunismo e do “amor”, finalmente chegou a um fim sangrento. As últimas centenas de soldados Anabatistas renderam-se sob a promessa de anistia e foram prontamente massacrados, e a rainha Divara foi decapitada. Quanto ao rei Bockelson, ele foi escoltado em correntes pela cidade, e no próximo mês de janeiro, ele e Knipperdollinck

foram publicamente torturados até a morte, e seus corpos suspensos em jaulas (que ainda estão lá) da torre da igreja de São Lamberto.

O antigo regime de Münster foi restabelecido e a cidade tornou-se mais uma vez católica. Os astros estavam novamente em seus cursos, e os eventos de 1534-35 compreensivelmente levaram a uma persistente desconfiança de misticismos e movimentos radicais por toda a Europa protestante.

É instrutivo entender a atitude de todos os historiadores marxistas quanto a Münster e os outros movimentos milenaristas do início do século XVI. Os marxistas sempre, compreensivelmente, elogiaram esses movimentos e regimes, (a) por serem comunistas, e (b) por serem movimentos revolucionários que começaram nas camadas mais baixas da sociedade. Os marxistas invariavelmente aclamaram esses movimentos como precursores do seu próprio.

Ideias são notoriamente difíceis de matar, e o Anabatismo comunista era uma dessas ideias. Um dos colaboradores de Müntzer, Henry Niclaes, natural de Münster, sobreviveu para fundar o Familismo, um credo panteísta que afirmava que o Homem é Deus, e que clamava pelo estabelecimento do Reino de Deus na terra, o único lugar em que tal reino jamais existiria. Uma das chaves desse reino seria um sistema em que toda propriedade era tida em comum, e todos os homens atingiriam a perfeição de Cristo.

As ideias familistas foram levadas à Inglaterra por um discípulo holandês de Niclaes, Christopher Vittels, e o Familismo espalhou-se pela Inglaterra durante o século XVI. Um centro do Familismo na Inglaterra do início do século XVII eram os Grindletonians, em Grindleton, Yorkshire, liderados na década seguinte a 1615 pelo pároco auxiliar, Reverendo Roger Brearly. Parte do atrativo do Familismo era seu antinomianismo – a visão de que pessoas verdadeiramente boas, como eles próprios, jamais poderiam cometer um pecado, por definição – e antinomianos geralmente

ostentavam aquilo que a maior parte das pessoas classificaria como pecados, para demonstrar sua imunidade a eles.

Durante a Guerra Civil Inglesa dos anos 1640 e 1650, muitos grupos religiosos radicais vieram à tona, incluindo Gerrard Winstanley e os comunistas-panteístas Diggers, notados acima. Demonstrando um antinomianismo extremo, combinado com panteísmo e comunismo, incluindo comunismo de mulheres, haviam os marginalmente loucos Ranters, que urgiam a todos que pecassem para demonstrar sua pureza.

O reaparecimento do comunismo na Revolução Francesa

Em tempos de distúrbios, guerras, e convulsões sociais, seitas milenaristas e messiânicas sempre apareceram e floresceram. Depois do fim da Guerra Civil Inglesa, credos comunistas e milenaristas voltaram ao subterrâneo, reaparecendo com força na época da Revolução Francesa. A diferença era que agora movimentos comunistas seculares, e não religiosos, apareciam pela primeira vez.

Mas os novos profetas seculares do comunismo enfrentavam um grave problema: qual seriam os agentes da mudança social? Para os milenaristas religiosos, os agentes aclamados eram sempre Deus e seu oportuno Messias ou vanguarda de profetas, e tribulações apocalípticas predestinadas. Mas quais seriam os agentes do milênio secular, e como poderiam os profetas seculares inspirar confiança no seu triunfo inevitável?

Os primeiros comunistas secularizados apareceram como dois indivíduos isolados na França de meados do século XVIII. Um foi o aristocrata Gabriel Bonnot de Mably, irmão mais velho do filósofo liberal *laissez-faire* Etienne Bonnot de Condillac. O principal foco de Mably era insistir que todos os homens eram “perfeitamente” iguais e uniformes, idênticos em tudo sem exceção.

Como no caso de muitos comunistas futuros, Mably viu-se obrigado a confrontar um dos maiores problemas do comunismo: se toda propriedade é possuída em comum e toda pessoa é igual, então haveria pouco ou nenhum incentivo para trabalhar. Pois apenas o estoque comum se beneficiaria do trabalho de qualquer um, e não o próprio indivíduo. Para Mably esse problema era particularmente espinhoso, já que além de tudo ele insistia que o estado natural e original do homem era o comunismo, e que a propriedade privada devia sua existência precisamente ao fato de alguns homens indolentes desejarem viver à custa de outros. Como aponta Alexander Gray, “a indolência que arruinou o comunismo primitivo provavelmente arruinaria novamente o comunismo, se restabelecido.”

As duas respostas propostas por Mably para esse problema crucial não eram exatamente adequadas. Uma foi instigar a todos que apertassem os cintos e se contentassem com uma austeridade espartana. A outra foi a criação do que Che Guevara e Mao Tse-tung um dia chamariam de “incentivos morais”: substituir a recompensa monetária crua pelo reconhecimento do mérito – na forma de faixas, medalhas, etc. Em sua crítica devastadoramente perspicaz e afiada, Alexander Gray escreve que

“A ideia de que o mundo poderia obter sua motivação de uma Lista de Honras de Aniversário (o Rei fazendo aniversário 365 vezes por ano, se necessário) ocorre com frequência patética nas formas mais utópicas de literatura socialista. (...)

Mas obviamente, se alguém fosse sábio ou depravado o suficiente para dizer que preferia a indolência a uma fita de honra (e haveria muitos assim) dever-se-ia permitir que esses continuassem a levar vidas ociosas, sendo como esponjas de seus vizinhos; talvez alguns daqueles que de fato atingissem a tal fita acabassem sucumbindo a um acesso de faineantise (preguiça) para que pudessem melhor aproveitar os prazeres que acompanham o reconhecimento.”

Gray continua e aponta que quanto mais “distinções” fossem entregues como incentivos, menos elas realmente distinguiam, e portanto menos influência teriam. Além disso, Mably “não diz como ou por quem essas distinções deveriam ser concedidas.” Diz Gray:

“(...) assume-se, e é assumido sempre, que haverá uma crença universal e inquestionável de que a fonte de honra borrifou suas águas apenas naqueles que mais merecem, e apenas neles. Essa confiança ingênua e inocente não existe no mundo que conhecemos, nem é provável que exista em qualquer paraíso terreno que muitos possam imaginar.”

Gray conclui que em uma sociedade comunista no mundo real, muitos dos que *não* recebessem honras sentir-se-iam insatisfeitos e ressentidos devido à suposta injustiça: “um general ou servidor público, forçado a esperar tempo demais na fila da glória, poderia sentir seu ardor juvenil sendo substituído pelo azedume da esperança eternamente adiada, e seu zelo poderia se desvanecer.”³¹

Assim, em ambas suas soluções propostas, Gabriel de Mably punha suas esperanças em uma transformação milagrosa da natureza humana, de forma muito similar à busca dos marxistas pelo advento do Novo Homem Socialista, disposto a suprimir seus desejos e incentivos para servir às necessidades da comunidade, e a esforçar-se para obter os enfeites e pompas por ela concedidos. Mas apesar de sua devoção ao comunismo, Mably era no fundo um realista, e portanto não tinha esperança nenhuma para o triunfo do comunismo. O homem estava por demais submerso nos pecados do egoísmo e da propriedade privada para que uma vitória ocorresse. Claramente, Mably mal havia começado a resolver o problema da mudança social secularista, ou a inspirar o

³¹ Gray, *Socialist Tradition*, pp. 90-91.

nascimento e florescimento de um movimento revolucionário comunista.

Se o pessimismo de Mably não era exatamente adequado para inspirar um movimento, o mesmo não era verdade do outro comunista secular influente na França do meio do século XVIII, o escritor Morelly. Apesar de pouco conhecido em pessoa, sua obra *La Code de la Nature*, publicada em 1755, foi altamente influente, tendo passado por cinco edições em 1773. Morelly não tinha dúvida alguma sobre a factibilidade do comunismo; para ele, não havia nenhum problema de preguiça ou incentivo negativo, e, portanto, nenhuma necessidade de criar um Novo Homem Socialista.

Para Morelly, o homem é sempre bom, altruísta, e dedicado ao trabalho; apenas *instituições* são degradadas e corruptas, especificamente a instituição da propriedade privada. Uma vez abolida, a bondade natural do homem facilmente triunfaria. (Pergunta: de onde vieram essas instituições humanas corruptas, se não do próprio homem?)

Similarmente, para Morelly, assim como para Marx e Lenin depois dele, a administração da utopia comunista seria absurdamente fácil. Atribuir a cada homem sua função na vida, e decidir quais bens e serviços materiais satisfariam suas necessidades, aparentemente seriam problemas triviais para um Ministério do Trabalho ou do Consumo. Para Morelly, essa era meramente uma questão de enumerar e listar coisas e pessoas.

No entanto, de alguma forma as coisas não seriam *tão* fáceis na utopia de Morelly. Enquanto Mably, o pessimista, estava aparentemente disposto a deixar a sociedade à mercê das ações voluntárias dos indivíduos, o otimista Morelly estava alegremente preparado para empregar métodos coercitivos brutais para manter na linha seus cidadãos “naturalmente bons”. Morelly esboçou uma visão intrincada de seu governo e sociedade ideais, cuja maior parte seria supostamente imutável e eterna, dizendo basear-se nos ditados evidentes da lei natural.

Especificamente, não haveria propriedade privada, exceto para necessidades diárias; cada pessoa seria mantida e empregada pela coletividade. Todo homem seria forçado a trabalhar e a contribuir com o armazém comum, de acordo com seus talentos, e então receberia bens desses mesmos armazéns de acordo com suas presumidas necessidades.

Casamentos seriam compulsórios, e as crianças seriam criadas comunalmente, recebendo alimentação, roupas e treinamento absolutamente iguais. Doutrinas filosóficas e religiosas seriam absolutamente proscritas; nenhuma diferença seria tolerada; e as crianças não deveriam ser corrompidas por “fábulas, estórias ou ficções ridículas”. Toda permuta e negociação seria proibida por “lei inviolável”. Todas as construções seriam as mesmas, agrupadas em quarteirões iguais; todas as roupas seriam feitas do mesmo tecido (uma profecia da China de Mao). As ocupações seriam limitadas e estritamente atribuídas pelo Estado.

Finalmente, as leis impostas deveriam ser consideradas sagradas e invioláveis, e qualquer um que tentasse mudá-las deveria ser isolado e encarcerado pelo resto da vida.

Deve ficar claro que essas utopias eram versões secularizadas e depreciadas das visões dos milenaristas cristãos. Não só não havia nenhum agente de mudança social para chegar ao estado almejado, mas elas não possuíam o apelo reluzente do governo messiânico e a glorificação de Deus para disfarçar o fato de que as utopias são estados estáticos, nos quais, como coloca Gray,

“Nada jamais acontece; ninguém discorda de ninguém; o governo, qualquer que seja sua forma, é sempre guiado tão sabiamente que pode haver lugar para a gratidão, mas nunca para críticas. Nada acontece, nada pode acontecer em nenhuma delas.”

Gray conclui que, apesar de os escritores utópicos “nos assegurarem de que jamais haveria população mais feliz (...), na

realidade nenhuma Utopia foi apresentada na qual qualquer homem não consentiria em viver, se pudesse escapar.”³²

Não devemos pensar, no entanto, que o comunismo milenarista cristão havia desaparecido. Pelo contrário, o messianismo cristão herético também reviveu durante a turbulenta segunda metade do século XVIII. Assim, o pietista da Suábia Johann Christoph Otinger, em meados do século XVIII, profetizou a vinda de um reino mundial teocrático de santos, vivendo comunalmente, sem hierarquia ou propriedade, como membros de uma comunidade cristã milenar.

Particularmente influente entre os pietistas alemães tardios foi o místico e teosofista francês Louis Claude de Saint-Martin, o qual, em seu influente *Des Erreurs et la Verite* (1773), retratou uma “igreja secreta dos escolhidos” que ele alegava existir desde o alvorecer da história, e que logo tomaria o poder na era que se aproximava. Esse tema “martinista” foi desenvolvido pelo movimento rosacruciano, concentrado na Bavária. Originalmente alquimistas místicos nos séculos XVII e XVIII, os rosacrucianos da Bavária começaram a enfatizar a chegada ao poder da igreja dos Escolhidos durante a nascente era milenar.

O autor rosacruciano bávaro mais influente, Carl von Eckartshausen, expôs esse tema em dois trabalhos amplamente lidos, *Informação sobre Mágica* (1788-1792) e *Da Perfectibilidade* (1797). Neste último, ele desenvolveu a ideia de que a reclusa igreja dos Escolhidos havia existido desde Abraão, e então avançou no tempo para a ideia de um governo mundial liderado por esses guardiões da luz divina.

A terceira e última Era da História, a Era do Espírito Santo, estava prestes a chegar. Os Escolhidos iluminados, destinados a governar a nova ordem mundial comunal, eram, um tanto obviamente, a Ordem Rosacruciana, já que a principal evidência da

³² Gray, *Socialist Tradition*, pp. 62–63.

aproximação da Terceira Era consistia da rápida propagação do martinismo e do próprio Rosacrucianismo.

E esses movimentos estavam de fato se alastrando durante os anos 1780 e 1790. O rei prussiano Frederick William II e boa parte de sua corte converteram-se ao Rosacrucianismo ao final da década de 1780, como também o czar russo Paulo I, uma década depois, baseado em suas leituras de Saint-Martin e Eckartshausen, os quais acreditava serem transmissores da revelação divina. Saint-Martin também possuía influência como líder da Maçonaria do Rito Escocês em Lyons, e era a figura central daquilo que pode se chamar de ala cristã-apocalíptica do movimento maçônico.³³

O principal movimento comunista durante a Revolução Francesa, no entanto, era secular. As ideias de Mably e Morelly não tinham esperanças de serem implantadas na ausência de um *movimento* ideológico concreto, e a tarefa de aplicar essas ideias em forma de movimento foi assumida por um jovem jornalista e comissário de títulos de terra em Picardy, François Noel (“Caius Gracchus”) Babeuf, que chegou a Paris com 26 anos de idade em 1790, e inalou a inebriante atmosfera revolucionária daquela cidade.

Já em 1793, Babeuf dedicara-se ao igualitarismo e ao comunismo; dois anos mais tarde, ele fundou a secreta Conspiração dos Iguais, uma organização revolucionária conspiratória dedicada à realização do comunismo. A Conspiração era organizada em torno de seu novo jornal, a *Tribuna do Povo*. A *Tribuna*, em prefiguração da *Iskra* de Lenin um século mais tarde, foi usada para pregar uma visão coerente para seus seguidores próximos e públicos. A *Tribuna* de Babeuf “foi o primeiro periódico na História

³³ Ver o revelador artigo de Paul Gottfried, "Utopianism of the Right: Maistre and Schlegel," *Modern Age*, vol. 24 (Primavera de 1980): pp. 150–60.

a funcionar como braço legal de uma conspiração revolucionária extralegal.”³⁴

O ideal máximo de Babeuf e sua conspiração era a igualdade absoluta. A natureza, eles alegavam, requer igualdade perfeita; toda desigualdade é injustiça; portanto, a propriedade comunal devia ser estabelecida. Como a Conspiração declarou enfaticamente em seu *Manifesto dos Iguais* – escrito por um dos principais ajudantes de Babeuf, Sylvain Marechal – “Nós demandamos igualdade verdadeira, ou Morte; é isso que perseguimos.” “Pela igualdade”, continuou o *Manifesto*, “estamos preparados para qualquer coisa; estamos dispostos a varrer tudo. Que as artes desapareçam, se necessário, contanto que reste para nós a verdadeira igualdade.”

Na sociedade comunista ideal almejada pela Conspiração, a propriedade privada seria abolida, e toda propriedade seria comunal, armazenada em depósitos comunais. Desses depósitos, bens seriam distribuídos “equitativamente” pelos superiores – estranhamente, parece que haveriam “superiores” nesse mundo “igualitário”! Haveria trabalho compulsório universal, “servindo a terra pátria com trabalho útil”. Professores e cientistas deveriam “submeter certificados de lealdade” aos superiores.

O *Manifesto* reconhecia que haveria uma enorme expansão do número de oficiais e burocratas do governo no mundo comunista, o que era inevitável em uma sociedade onde “a pátria toma controle de um indivíduo de seu nascimento até sua morte”. Haveria punições severas, consistindo de trabalho forçado, contra “pessoas de ambos os sexos que deem um mau exemplo à sociedade por falta de visão cívica, por ociosidade, libertinagem, licenciosidade”. Essas punições, descritas, como notado por um

³⁴ James H. Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith* (New York: Basic Books, 1980), p. 73.

historiador, “carinhosa e detalhadamente”,³⁵ consistiam de deportação para ilhas-prisão.

A liberdade de expressão e da imprensa eram tratadas como seria de se esperar. À imprensa não seria permitido “pôr em perigo a justiça da igualdade” ou sujeitar à República a “discussões intermináveis e fatais”. Além do mais, “A ninguém será permitido murmurar opiniões que contradigam diretamente os princípios sagrados de igualdade e soberania do povo”. Na verdade, textos só seriam autorizados a serem impressos “se os guardiões da vontade da nação considerarem que sua publicação possa beneficiar a República.”

Todas as refeições seriam feitas em público em toda comunidade, e o comparecimento, é claro, seria compulsório para todos os membros da comunidade. Adicionalmente, todos poderiam obter sua “ração diária” apenas no distrito em que vivesse; a única exceção seria quando estivesse “viajando com permissão da administração”. Todo entretenimento privado seria “estritamente proibido”, para evitar que a “imaginação, livre da supervisão de um juiz rígido, resultasse em vícios abomináveis e contrários ao bem comum”. E quanto à religião, “toda suposta revelação deve ser banida por lei.”

Foi importante influência para o futuro marxismo-leninismo não apenas o ideal comunista de Babeuf, mas também sua teoria e prática da estratégia de organização concreta da atividade revolucionária. Os desiguais, proclamaram os babouitas, deveriam ser despojados; os pobres deveriam rebelar-se e saquear os ricos.

Acima de tudo, a Revolução Francesa tinha que ser “completada” e refeita; deveria haver uma total sublevação (*bouleversement total*), uma completa destruição das instituições existentes

³⁵ Para essa e outras citações traduzidas do Manifesto, ver Shafarevich, *The Socialist Phenomenon*, pp. 121–24. Ver também Gray, *Socialist Tradition*, p. 107.

para que um mundo novo e perfeito pudesse ser construído a partir das ruínas. Como clamou Babeuf na conclusão de seu *Manifesto Plebeu*, “Que tudo retorne ao caos, e que do caos surja um mundo novo e regenerado”.³⁶ De fato, o *Manifesto Plebeu*, publicado pouco antes do *Manifesto dos Iguais* em novembro de 1795, foi o primeiro de uma série de manifestos revolucionários que chegaria ao clímax no *Manifesto Comunista* de Marx meio século depois.

Os dois Manifestos, o *Plebeu* e dos *Iguais*, revelaram diferenças importantes entre Babeuf e Marechal, o que poderia ter causado uma divisão no movimento, se este não tivesse sido esmagado pouco depois pela repressão policial. Pois no *Manifesto Plebeu*, Babeuf aproximava-se do messianismo cristão, não apenas prestando homenagens a Moisés e Josué mas também, particularmente, a Jesus Cristo (como “colega” do autor, Babeuf). Na prisão, além disso, Babeuf escrevera *Uma Nova História da Vida de Jesus Cristo*. A maioria dos *Iguais*, no entanto, eram ateus militantes, o mais eminente sendo Marechal, que gostava de se referir a si mesmo pelo acrônimo grandioso *l’HSD, l’homme sans Dieu* (o Homem Sem Deus).

Além da revolução conspiratória, Babeuf, fascinado por questões militares, começou a desenvolver a ideia da guerrilha popular: da revolução ser organizada em “falanges”, por pessoas cuja ocupação permanente seria fazer a revolução – aqueles que Lenin depois chamaria de “revolucionários profissionais”. Ele também ventilou a ideia de as falanges militares conquistarem uma base geográfica e então avançar a partir dela.

Um círculo conspiratório secreto e uma falange de revolucionários profissionais – inevitavelmente isso significava que a perspectiva estratégica de Babeuf para sua revolução incorporava

³⁶ Billington, *Fire in the Minds*, p. 75. Ver também Gray, *Socialist Tradition*, p. 105n. Como comenta Gray, “o que se deseja é a aniquilação de todas as coisas, esperando-se que do pó da destruição uma bela cidade poderá surgir. Propelido por essa esperança, Babeuf esperava alegremente pela catástrofe.” *Ibid.*, p. 105.

alguns paradoxos fascinantes. Pois em nome do objetivo da harmonia global e igualdade perfeita, os revolucionários seriam liderados por uma hierarquia que demandava nada menos que a obediência total; o grupo central impor a sua vontade à massa. O líder absoluto, à frente de um pequeno grupo detentor de total poder, sinalizaria o momento apropriado para a chegada da sociedade de perfeita igualdade. A revolução seria feita para acabar com todas as revoluções; a hierarquia seria necessária, alegava-se, para pôr um fim definitivo à hierarquia.

Obviamente, não havia nenhum paradoxo de fato, porque Babeuf e seus seguidores não tinham nenhuma real intenção de eliminar a hierarquia. As odes à “igualdade” eram uma camuflagem frágil para o real objetivo – uma ditadura total e permanente.

Depois de sofrer repressão policial ao final de fevereiro de 1796, a Conspiração dos Iguais foi ao subterrâneo, e, um mês depois, constituiu-se como o Diretório Secreto de Segurança Pública. Os sete diretores secretos, os quais se encontravam toda noite, chegavam a decisões anônimas e coletivas, e então cada membro desse comitê central irradiava as diretrizes para 12 “instrutores”, os quais mobilizavam grupos revoltosos em um dos 12 distritos de Paris.

Dessa forma, a Conspiração conseguia mobilizar 17000 parisienses, mas a avidez por recrutas acabou por levar à traição do movimento. Um informante levou à prisão de Babeuf em 10 de maio, seguida pela destruição da Conspiração dos Iguais. Babeuf foi executado no ano seguinte.

A repressão policial, no entanto, quase sempre deixa concentrações de dissidentes prontas para revoltarem-se novamente, e o novo portador da tocha do comunismo revolucionário foi um Babouvita que havia sido preso com seu líder, mas conseguira evitar a execução. Filippo Guiseppe Maria Lodovico Buonarroti era o filho mais velho de uma empobrecida família aristocrática florentina, e um descendente direto de Michelangelo. Estudando

Direito na Universidade de Pisa na década de 1780, Buonarroti foi convertido pelos discípulos de Morelly que lá lecionavam.

Como jornalista e editor radical, Buonarroti participou de batalhas contra tropas italianas ao lado da Revolução Francesa. Na primavera de 1794, ele foi posto no comando das forças de ocupação francesas na cidade italiana de Oneglia, onde anunciou ao povo que todos os homens devem ser iguais, e que qualquer tipo de distinção entre eles era uma violação das leis da natureza. De volta a Paris, Buonarroti defendeu-se com sucesso em um julgamento sobre o seu uso do terror em Oneglia, e finalmente juntou-se à Conspiração dos Iguais de Babeuf. A amizade de Napoleão o poupou do carrasco, e eventualmente ele foi enviado como exilado a um campo de detenção em Genebra.

Pelo resto de sua vida, Buonarroti tornou-se aquilo que seu biógrafo moderno chama de “O Primeiro Revolucionário Profissional”, tentando organizar revoluções e conspirações por toda a Europa. Antes da execução de Babeuf e seus comparsas, Buonarroti prometeu a eles que escreveria sua história completa, e ele cumpriu essa promessa quando publicou na Bélgica, aos 67 anos, *A Conspiração pela Igualdade de Babeuf* (1828).

Àquela altura, Babeuf e seus seguidores há muito haviam sido esquecidos; essa obra maciça agora contava a primeira e mais completa narrativa da saga Babouvita. O livro tornou-se uma inspiração para grupos comunistas e revolucionários, e foi extremamente popular: a tradução inglesa de 1836 vendeu 50000 cópias em um curto espaço de tempo. Em sua última década de vida, o antes obscuro Buonarroti foi honrado pela ultraesquerda europeia.

Remoendo fracassos revolucionários anteriores, Buonarroti aconselhou que era necessário um regime elitista férreo imediatamente após a tomada do poder pelas forças revolucionárias. Resumidamente, o poder da revolução deveria ser imediatamente entregue a uma “vontade iluminada, forte, constante e inflexível”, a qual “direcionaria toda a força da nação contra seus inimigos

internos e externos”, e muito gradualmente prepararia o povo para sua soberania. O motivo, para Buonarroti, era que “as massas são incapazes de se regenerarem por si próprias, ou de reconhecer aqueles que deverão dirigir a sua regeneração.”

O florescimento do comunismo nas décadas de 1830 e 1840

Os anos 1830 e 1840 assistiram a um considerável crescimento de grupos comunistas e socialistas messiânicos e milenistas por toda a Europa, notavelmente na França, Bélgica, Alemanha e Inglaterra. Owenitas, cabetistas, fourieristas, são-simonianos e muitos outros surgiram e interagiram, e não é necessário para nós examinar todos eles e suas variações sutis com grandes detalhes. O galês Robert Owen foi o primeiro a usar a palavra “socialista” em mídia impressa em 1827, e também considerou “comunista”, mas a palavra “comunista” finalmente se tornou o título mais popular para o novo sistema.

A palavra foi usada pela primeira vez em uma obra impressa popular na narrativa utópica de Etienne Cabet, *Voyage in Icaria* (1839),³⁷ e a partir daí se espalhou como um incêndio por toda a Europa, impulsionada pelo desenvolvimento recente de um serviço postal regular por barco a vapor, e pelos primeiros telégrafos. Quando Marx e Engels, em sua famosa abertura do *Manifesto Comunista* de 1848, escreveram que “Um espectro assombra a Europa – o espectro do comunismo”, isso era até certo ponto uma hipérbole retórica, mas não estava tão longe da realidade. Como escreve Billington, a palavra-talismã “comunismo” “espalhou-se

³⁷ Cabet fora um distinto advogado francês e advogado-geral da Córsega, mas foi exonerado por suas atitudes radicais quanto ao governo francês. Depois de fundar um periódico, Cabet fugiu em exílio para Londres nos anos 1830 e, inicialmente, tornou-se um owenita. Apesar da nacionalidade de Cabet, o livro foi originalmente escrito e publicado em inglês, e uma tradução para o francês foi publicada no ano seguinte. Um comunista pacífico, e não um revolucionário, Cabet tentou estabelecer comunas utopistas em vários projetos fracassados nos Estados Unidos, de 1848 até sua morte 8 anos depois.

pelo continente com uma velocidade sem precedentes na histórica de tais epidemias verbais”.³⁸

Em meio a esse caldeirão de indivíduos e grupos, alguns mostram-se particularmente interessantes. O primeiro grupo de revolucionários alemães exilados foi a Liga dos Foras-da-Lei, fundada em Paris por Theodore Schuster, sob a inspiração dos escritos de Buonarroti. O panfleto de Schuster, *Confissão de Fé de um Fora-da-Lei*, foi talvez a primeira projeção da revolução vindoura como sendo a obra de foras-da-lei e párias à margem da sociedade, aqueles fora do ciclo da produção, os quais Marx poria bruscamente de lado (compreensivelmente), chamando-os de “*Lumpenproletariat*”. Os *Lumpen* foram mais tarde enfatizados nos anos 1840 pelo principal anarco-comunista, o russo Mikhail Bakunin, renunciando várias correntes da Nova Esquerda do final dos anos 1960 e início dos 1970.

Os foras-da-lei foram a primeira organização internacional de revolucionários comunistas, compostos por cerca de 100 membros em Paris e quase 80 em Frankfurt. A Liga dos Foras-da-Lei, no entanto, desintegrou-se por volta de 1838; muitos de seus membros, incluindo o próprio Schuster, mudaram seu foco para a agitação nacionalista. Mas a Liga logo foi sucedida por um grupo maior de exilados alemães, a Liga dos Justos, também centrada em Paris.

Os grupos comunistas alemães sempre tendem a ser mais cristãos que os de outras nacionalidades. Assim, Karl Schapper, líder da sede parisiense da Liga dos Justos, chamava seus seguidores de “Irmãos em Cristo”, e aclamava a revolução social vindoura como “o grande dia da ressurreição do povo.”

O tom religioso da Liga dos Justos era intensificado pelo eminente comunista alemão, o alfaiate Wilhelm Weitling. No manifesto que escreveu para a Liga dos Justos, *A Humanidade como é e como deveria ser* (1838), que apesar de secreto foi amplamente

³⁸ Billington, *Fire in the Minds*, p. 243.

disseminado e discutido, Weitling proclamou-se um “luterano social”, e condenou o dinheiro como a fonte de toda corrupção e exploração. Toda propriedade privada e todo dinheiro deveria ser abolido, e o valor de todos os produtos ser calculado em “horas-trabalho” – a teoria do valor-trabalho levada demasiado a sério. Para a indústria pesada e utilidades públicas, Weitling propunha a mobilização de um “exército industrial” centralizado, abastecido pela conscrição de todo homem e mulher entre as idades de 15 e 18 anos.

Expulsos da França depois das convulsões revolucionárias de 1839, a Liga dos Justos mudou-se para Londres, onde também estabeleceu uma fachada mais ampla, a Sociedade Educacional para Trabalhadores Alemães, em 1840. Os três principais líderes da Sociedade, Karl Schapper, Bruno Bauer, e Joseph Moll, conseguiram ampliar seus números para mais de 1000 membros em 1847, incluindo 250 membros em outros países da Europa e da América Latina.

Um contraste fascinante pode ser observado entre dois jovens comunistas, ambos líderes do movimento nos anos 1840, e ambos dos quais foram quase totalmente esquecidos pelas gerações subseqüentes – até mesmo pela maioria dos historiadores.

Um era o cristão inglês John Goodwyn Barmby, visionário e sonhador. Com 20 anos de idade, Barmby, àquela altura um owenita, chegou a Paris em 1840 com a proposta de estabelecer uma Associação Internacional de Socialistas ao redor do mundo. Um comitê provisório chegou a ser formado, encabeçado pelo owenita francês Jules Gay, mas ao final o esquema não levou a nada. O plano, no entanto, prefigurou a Primeira Internacional.

Mais importante, em Paris Barmby descobriu a palavra “comunismo”, e adotando-a ajudou a espalhá-la com enorme fervor. Para Barmby, “comunista” e “comunitarista” eram termos intercambiáveis, e ele ajudou a organizar por toda a França o que ele descreveu aos owenitas ingleses como “banquete(s) sociais da Escola Comunista ou Comunitarista”.

Voltando à Inglaterra, o fervor de Barmby não diminuiu. Ele fundou uma Sociedade de Propaganda Comunista, que logo seria chamada Sociedade Comunitarista Universal, e estabeleceu um periódico, *O Prometeano ou Apóstolo Comunitarista*, que logo foi rebatizado como *A Crônica Comunista*. O comunismo, para Barmby, era tanto a “ciência social” quanto a religião final da humanidade. Seu *Credo*, apresentado na primeira edição do *Prometeu*, alegava que “o divino é o comunismo, e o demonico é o individualismo”.

Depois desse início energético, Barmby escreveu hinos e preces comunistas, e clamou pela construção de Comunitariums, todos dirigidos por uma Comunarquia suprema liderada por um Comunarca e Comunarquesa eleitos. Barmby proclamava repetidamente a “religião do Comunismo”, e para garantir que tudo correria bem, declarou-se “Pontifarca da Igreja Comunista”.

O subtítulo da *Crônica Comunista* revela seu messianismo neo-cristão: “O Apóstolo da Igreja Comunista e da Vida Comunitativa: Comunhão com Deus, Comunhão dos Santos, Comunhão de Sufrágios, Comunhão de Labores e Comunhão de Bens”. A luta pelo comunismo, declarou Barmby, era apocalíptica, fadada a terminar com a reunião mística de Satã com Deus:

“Na sagrada Igreja Comunista, o demônio se converterá em Deus. E nessa conversão de Satã, Deus chama aos povos (...) para aquela comunhão de sufrágios, de labores, e de bens tanto espirituais quanto materiais (...) para esses dias vindouros.”³⁹

A chegada a Londres de Wilhelm Weitling em 1844 levou ele e Barmby a colaborarem na promoção do comunismo cristão, mas ao final de 1847, eles haviam perdido, e o movimento comunista deslocava-se decisivamente em direção ao ateísmo.

³⁹ Billington, *Fire in the Minds*, p. 257.

A virada crucial veio em junho de 1847, quando os dois grupos comunistas mais ateístas – a Liga dos Justos em Londres, e o pequeno Comitê de Correspondência Comunista de Bruxelas, de 15 pessoas, liderado por Karl Marx – fundiram-se para formar a Liga Comunista. Em seu segundo congresso, em dezembro, discordâncias ideológicas dentro da Liga foram resolvidas quando foi solicitado a Marx que escrevesse a declaração do novo partido, a qual se tornaria o famoso *Manifesto Comunista*.

Cabet e Weitling, admitindo sua derrota, migraram separadamente para os Estados Unidos em 1848, para lá tentar estabelecer o comunismo. Ambas as tentativas fracassaram vergonhosamente em meio à sociedade americana em expansão e altamente individualista. Os icarianos de Cabet estabeleceram-se no Texas e depois em Nauvoo, Illinois, e então dividiram-se uma e duas vezes, até que Cabet, expulso pelos seus antigos seguidores em Nauvoo, retirou-se para St. Louis e morreu, rejeitado por quase todos, em 1856.

E quanto a Weitling, ele desistiu mais rapidamente. Em Nova York, ele tornou-se um seguidor do esquema individualista, mas Ricardiano de esquerda, da moeda-trabalho, de Josiah Warren. E em 1854 ele desviou-se mais ainda, tornando-se um burocrata no Serviço Americano de Imigração, gastando a maior parte de seus últimos 17 anos tentando promover suas várias invenções. Ao que parece, Weitling, sem motivo aparente, havia afinal decidido juntar-se à ordem capitalista.

Nesse meio tempo, Goodwyn Barmby isolou-se em uma após outra das Ilhas Anglo-Normandas, tentando fundar uma comunidade utópica, e acusou um de seus antigos seguidores de “infringir seu direito autoral” sobre a palavra “comunismo”, por ter organizado o sucintamente nomeado *Periódico Comunista*. Gradualmente, no entanto, Barmby abandonou seu universalismo e passou a se intitular um “Nacional Comunista”. Finalmente, em 1848, ele foi à França, tornou-se um ministro Unitário e amigo de Mazzini, e abandonou o comunismo em favor do nacionalismo revolucionário.

Por outro lado, um eminente e jovem comunista francês, Theodore Dezamy, representava uma outra corrente de ateísmo militante com uma perspectiva dura e elitista. Tendo sido secretário pessoal de Cabet no início de sua carreira, Dezamy liderou a súbita explosão comunista iniciada em 1839 e 1840. No ano seguinte, Dezamy tornou-se possivelmente o fundador da tradição marxista-leninista de excomungar todos aqueles que desviem da linha correta. Na verdade, em 1842, Dezamy, um prolífico panfleiteiro, atacou amargamente seu mentor, Cabet, e o denunciou, em *Calúnias e Políticas do Sr. Cabet*, pela sua vacilação crônica. Em *Calúnias*, Dezamy, pela primeira vez, argumentou que o movimento comunista precisava não só de disciplina política, mas também ideológica.

Mais importante, Dezamy queria purgar do comunismo francês a influência do código comunista poético, moralista e pseudo-religioso exposto por Cabet em sua *Voyage in Icaria*, e especialmente em seu *Credo Comunista* de 1841. Dessa forma, Dezamy contra-atacou com seu *Código da Comunidade* no ano seguinte. Dezamy tentou ser severamente “científico” e alegou que a revolução comunista era não só racional mas também inevitável. Não é de surpreender que Dezamy fosse admirado por Marx.

Adicionalmente, medidas pacíficas ou graduais deviam ser rejeitadas. Dezamy insistia que uma revolução comunista precisaria confiscar toda propriedade privada e todo dinheiro imediatamente. Meias-medidas não satisfariam a ninguém, e além disso, como parafraseado por Billington, “uma mudança rápida e total seria menos sangrenta que um processo lento, já que o comunismo liberta a bondade natural do homem.”⁴⁰ Foi de Dezamy, também, que Marx adotou a visão absurdamente simplista de que a administração do comunismo seria um mero trabalho burocrático de listar e registrar pessoas e recursos.⁴¹

⁴⁰ Billington, *Fire in the Minds*, p. 251.

⁴¹ Ver a biografia padrão de Marx por David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Harper and Row, 1973), p. 118.

O comunismo revolucionário não seria apenas imediato e total; seria também global e universal. No futuro mundo comunista, haveria um “congresso [global] da humanidade”, uma única língua, e um único serviço chamado de “atletas industriais”, que trabalhariam na forma de festivais da juventude comunais. Além disso, o novo “país universal” aboliria não apenas o “limitado” nacionalismo, mas também outras lealdades divisórias como a família.

Em forte contraste com sua carreira de excomungador ideológico, Dezamy proclamou que, sob o comunismo, o conflito seria logicamente impossível: “não pode haver divisões entre comunistas; nossos embates entre nós mesmos podem apenas ser embates de harmonia, ou de raciocínio,” já que “princípios comunitaristas” constituem “a solução de todos os problemas”.

Em meio a este ateísmo militante havia, porém, uma espécie de fervor e até mesmo fé religiosa. Pois Dezamy falava da “sublime devoção que constitui o socialismo”, e ele exortou os proletários a retornarem à “igreja igualitária, *fora da qual não pode haver salvação*”.

A prisão e julgamento de Dezamy em 1844 inspirou comunistas alemães em Paris, como Arnold Ruge, Moses Hess, e Karl Marx. Hess começou a trabalhar em uma tradução alemã do *Código* de Dezamy, encorajado por Marx, que proclamou ser o *Código* “científico, socialista, materialista, e real-humanista.”⁴²

Karl Marx: comunista apocalíptico reabsorcionista

Karl Marx nasceu em Trier, uma venerável cidade na Renânia prussiana, em 1818, filho de um distinto jurista, e neto de um rabino. De fato, ambos os pais de Marx descendiam de rabinos. O

⁴² Ver J. L. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase* (New York: Praeger, 1960), p. 157.

pai de Marx, Heinrich, era um racionalista liberal sem grandes ressentimentos quanto à sua conversão forçada ao luteranismo oficial, em 1816. O que é pouco sabido é que, em seus primeiros anos, Karl, tendo sido batizado, era um cristão dedicado.⁴³

Em seus ensaios de graduação do *gymnasium* de Trier em 1835, o jovem Marx prefigurou seu futuro desenvolvimento. Seu texto sobre um tema proposto, “Da União dos Fiéis com Cristo”, era cristianismo evangélico ortodoxo, mas também continha sinais do tema fundamental da “alienação” que ele encontraria em Hegel mais à frente. A discussão de Marx sobre a “necessidade de união” com Cristo enfatizava que essa união poria fim à tragédia da suposta rejeição do homem por Deus. Em um ensaio relacionado, sobre as “Reflexões de um Jovem sobre a Escolha de uma Profissão”, Marx expressou preocupação com seu próprio “demônio da ambição”, da grande tentação que ele sentia de “injuriar a Divindade e amaldiçoar a humanidade”.

Indo primeiro à Universidade de Bonn e depois à prestigiosa Universidade de Berlim para estudar Direito, Marx logo se converteu ao ateísmo militante, mudou seu curso para filosofia, e entrou em um *Doktorclub* de Hegelianismo Jovem (ou de Esquerda), do qual ele rapidamente se tornou um líder e secretário-geral.

A mudança para o ateísmo logo deu ao demônio da ambição de Marx total controle. Existem volumes de poemas, a maior parte deles perdida até que alguns foram recuperados em anos recentes,⁴⁴ que são particularmente reveladores do caráter adulto, bem

⁴³ Friedrich Engels era o filho de um importante industrialista e fabricante de algodão, e um Pietista convicto da área de Barmen, na Renânia alemã. Barmen era um dos principais centros de Pietismo na Alemanha, e Engels foi criado em termos estritamente Pietistas. Um ateu e eventualmente um hegeliano em 1839, Engels foi parar na Universidade de Berlim e nos Jovens Hegelianos em 1841, movendo-se pelos mesmos círculos que Karl Marx, e tornando-se seu amigo próximo em 1844.

⁴⁴ Os poemas foram na sua maioria compostos em 1836 e 1837, nos primeiros meses de Marx em Berlim. Dois dos poemas constituem as primeiras

RÉQUIEM PARA MARX

como jovem, de Marx. Historiadores, ao discutirem esses poemas, tendem a desprezá-los como ânsias Românticas rudimentares, mas eles são demasiado congruentes com as doutrinas sociais e revolucionárias do Marx adulto para serem casualmente abandonados.

Certamente, aqui parece haver um caso em que um Marx unificado (jovem e maduro) é vividamente revelado. Assim, em seu poema *Sentimentos*, dedicado à sua namorada de infância e futura esposa, Jenny von Westphalen, Marx expressou tanto sua megalomania quanto sua enorme sede por destruição:

*“O Paraíso eu abraçaria
Eu traria o mundo a mim;
Amando, odiando, eu pretendo
Que minha estrela brilhe intensamente”*

E

*“Mundos eu destruiria para sempre,
Já que nenhum mundo posso criar;
Já que meu chamado eles nunca ouvem”*

Aqui, é claro, está uma expressão clássica do suposto motivo de Satã para odiar, e rebelar-se contra, Deus.

Em outro poema, Marx escreve sobre seu triunfo após ter destruído o mundo criado por Deus:

“Então eu andarei triunfantemente,

obras publicadas de Marx, no Ateneu de Berlim em 1841. Os outros foram em geral perdidos.

*Como um deus, pelas ruínas do seu reino.
Cada palavra minha é fogo e ação.
Meu seio é igual àquele do Criador.”*

E em seu poema *Invocação de Um em Desespero*, Marx escreve,

*“Eu construirei meu trono nas alturas,
Frio, tremendo será seu cume.
Sua defesa – o medo supersticioso.
Seu general – a mais negra agonia.”*⁴⁵

O tema de Satã é avançado em sua forma mais explícita em *O Violinista de Marx*, dedicado ao seu pai:

*“Vê esta espada?
O príncipe da escuridão
Vendeu-a para mim.”*

E

*“Com Satã eu selei meu acordo,
Ele marca os sinais, bate o tempo
Eu toco a marcha da morte rápido e solto.”*

É particularmente instrutivo o longo drama poético inacabado de Marx sobre o período de sua juventude, *Oulanem, Uma Tragédia*. No decorrer deste drama o herói, Oulanem, declama um

⁴⁵ Richard Wurmbrand, *Marx and Satan* (Westchester, Ill.: Crossway Books, 1986), pp. 12–13.

RÉQUIEM PARA MARX

notável solilóquio, com sustentada invectiva, um profundo ódio do mundo e da humanidade, um ódio da criação, e uma ameaça e uma visão da destruição total do mundo.

Assim Oulanem despeja os frascos de sua ira:

“Uivarei maldições gigantescas sobre a humanidade.

Ha! Eternidade! Ela é uma dor eterna.

*Nós sendo as engrenagens, cegamente mecânicas,
Feitos para sermos calendários do Tempo e do Espaço,*

Sem propósito que não seja acontecermos, e nos arruinarmos,

Para que assim haja algo a arruinar

Se há um Algo que devora,

Para dentro dele eu saltarei, pois que eu leve o mundo a ruínas –

O mundo que se impõe entre mim e o Abismo

Eu quebrarei em pedaços com minhas contínuas maldições.

Jogarei meus braços para abraçar sua dura realidade:

Abraçando-me, o mundo mudamente morrerá,

E então afundará até o completo nada,

Perecido, sem existência – isso seria realmente viver!”

E

“(...) o peso do mundo prende-nos sem folga

*E estamos acorrentados, estilhaçados, vazios, ame-
drontados,*

*Eternamente presos a este bloco de mármore da
Existência,*

*(...) e nós – Nós somos os macacos de um Deus
frio.”⁴⁶*

Tudo isso revela um espírito que muitas vezes parece moti-
var o ateísmo militante. Em contraste com o ateísmo não-mili-
tante, que simplesmente expressa descrença na existência de
Deus, o ateísmo militante parece *acreditar* implicitamente na exis-
tência de Deus, mas odeia-O e se esforça pela Sua destruição.

Tal espírito é revelado muito claramente na réplica do ate-
ísta militante e anarco-comunista Bakunin ao famoso dito pró-
teísta de Voltaire, “Se Deus não existisse, seria necessário criá-
Lo”. A isso, Bakunin retrucou insanamente: “Se Deus existisse,
seria necessário destruí-Lo.” Era esse ódio contra Deus, como cri-
ador maior que ele próprio, que aparentemente movia Karl Marx.

Quando Marx chegou à Universidade de Berlim, o coração
do Hegelianismo, ele encontrou essa como a doutrina reinante,
mas um tanto descoordenada. Hegel morrera em 1831; o Grande
Filósofo supostamente traria consigo o fim da História, mas agora
Hegel morrera e a história petulantemente continuava a marchar.
E se o próprio Hegel não era a culminação da História, então talvez

⁴⁶ Para o texto traduzido completo do Oulanem, ver Roberty Payne, *The Un-
known Karl Marx* (New York: New York University Press, 1971), pp. 81-83. Outra
análise excelente dos poemas e de Marx como messianista é a de Bruce Mazlish,
The Meaning of Karl Marx (New York, Oxford University Press, 1984).

O pastor Wurmbrand nota que o Oulanem é um anagrama de Emmanuel, o
nome bíblico de Jesus, e que tais inversões de nomes sagrados são práticas pa-
drão em cultos satânicos. Não há nenhuma evidência, no entanto, de que Marx
tenha sido membro de tal culto. Wurmbrand, *Marx and Satan*, pp. 13-14 e pas-
sim.

o Estado prussiano de Friedrich Wilhelm III também não fosse o estágio final da História. Mas se não era, não estaria a dialética, talvez, se preparando para outra grande mudança, outra *Aufhebung*?

Assim raciocinaram grupos de jovens radicais os quais, entre os anos 1830 e 1840 na Alemanha e outros lugares, formaram o movimento dos Jovens Hegelianos (ou Hegelianos de Esquerda). Desiludidos com o Estado prussiano, esses Jovens Hegelianos proclamavam a aproximação inevitável de uma revolução apocalíptica que, dessa vez, *realmente* traria o fim da História, na forma do comunismo racional ou mundial. Ou seja, depois de Hegel, a dialética deveria andar ainda mais um passo.

Um dos primeiros e mais influentes Hegelianos de Esquerda era um aristocrata polonês, Conde August Cieszkowski, que escreveu em alemão e publicou em 1838 seus *Prolegômenos para uma Historiosofia*. Cieszkowski trouxe ao Hegelianismo uma nova dialética da História, uma nova variante das três eras do homem.

A primeira era, a da antiguidade, era por algum motivo a Era da Emoção, a época do puro sentimento e nenhum pensamento reflexivo, do imediatismo elemental e, portanto, da união com a natureza. O “espírito” estava em “si mesmo” (*an sich*). A segunda era, a Cristã, a qual se estendia do nascimento de Jesus até a morte do grande Hegel, era a Era do Pensamento, da reflexão, na qual o “espírito” movia-se “em direção a si mesmo”, rumo à abstração e à universalidade. Mas o cristianismo, a Era do Pensamento, também fora uma era de intolerável dualidade, de alienação, do Homem separado de Deus, do espírito separado da matéria, e o pensamento da ação.

Finalmente, a era culminante que alvorecia, renunciada (é claro) pelo Conde Cieszkowski, seria a Era da Ação. A terceira era pós-Hegelianiana seria uma era de ação prática, na qual o pensamento tanto do cristianismo quanto de Hegel seriam

transcendidos e incorporados em um ato de vontade, uma revolução final que derrubaria e transcenderia as instituições existentes.

Para o termo “ação prática”, Cieszkowski emprestou a palavra grega *praxis* para resumir o caráter da nova era, um termo que logo serviria como um talismã para o marxismo. A era final da ação traria, no mínimo, uma abençoada união entre pensamento e ação, espírito e matéria, Deus e terra, e completa “liberdade”. Concordando com Hegel e os místicos, Cieszkowski enfatizou que *todos* os eventos do passado, mesmo aqueles aparentemente malévolos, haviam sido necessários à culminação da salvação final.

Em uma obra publicada em francês em Paris em 1844, Cieszkowski também anunciou a nova classe destinada a tornarem-se os líderes da sociedade revolucionária: a *intelligentsia*, uma palavra recentemente cunhada pelo polonês educado na Alemanha B. F. Trentowski.⁴⁷ Cieszkowski assim proclamou e glorificou um aspecto que seria ao menos implícito no movimento marxista (afinal, todos os grandes marxistas, a começar por Marx e Engels, eram intelectuais burgueses e não filhos do proletariado). Em geral, no entanto, os marxistas têm evitado mencionar essa realidade que sabota o igualitarismo e proletarismo ostensivos de sua ideologia. Os teóricos da “nova classe” têm sido todos críticos do socialismo marxista (e.g. Bakunin, Machajski, Michels, Djilas).

O conde Cieszkowski, por seu lado, não estava destinado a surfar a futura onda do socialismo revolucionário. Pois ele adotou o caminho cristão messiânico, e não atesta, para a nova sociedade. Em sua maciça e inacabada obra de 1848, *Nosso Pai (Ojczy nasz)*, Cieszkowski sustentava que a nova era de comunismo revolucionário seria uma Terceira Era, a Era do Espírito Santo (ecos

⁴⁷ Em B. F. Trentowski, *The Relationship of Philosophy to Cybernetics* (Poznan, 1843), no qual o autor também cunhou a palavra “cibernética” para a nova e emergente forma de tecnologia social racional que transformaria a humanidade. Ver Billington, *Fire in the Minds*, p. 231.

de Joachim de Fiore!), uma era em que haveria um Reino de Deus na Terra “como é no Paraíso”. Esse RDT final reintegraria toda a “humanidade orgânica”, e seria governado por um Governo Central de Toda a Humanidade, liderado por um Conselho Universal do Povo.

À época, não estava claro qual vertente de comunismo revolucionário, a religiosa ou a ateuista, afinal triunfaria. Assim Alexander Ivanovich Herzen, um fundador da tradição revolucionária russa, fascinou-se com a versão do Hegelianismo de esquerda avançada por Cieszkowski, escrevendo que “a sociedade futura será obra não do coração, mas do concreto. Hegel é o novo Cristo trazendo a verdade aos homens.”⁴⁸ E logo Bruno Bauer, amigo e mentor de Karl Marx e líder do *Doktorclub* de Jovens Hegelianos na Universidade de Berlim, aclamou a nova filosofia da ação de Cieszkowski ao final de 1841 como o “clarim do Juízo Final.”

Mas a corrente vitoriosa no movimento socialista europeu, como já indicamos, foi eventualmente o ateísmo de Karl Marx. Enquanto Hegel “panteizara” e elaborara a dialética do messianismo cristão, Marx agora “virava Hegel de ponta-cabeça”, “ateizando” a dialética, e apoiando-a não no misticismo ou no “espírito”, nem na Ideia Absoluta ou na Mente Universal, mas na fundação supostamente sólida e “científica” do materialismo filosófico.

Marx adotou seu materialismo do Hegeliano de esquerda Ludwig Feuerbach, particularmente de sua obra *A Essência do Cristianismo* (1843). Em contraste com a ênfase Hegeliana no “espírito”, Marx estudaria as leis ostensivamente científicas da matéria, que de alguma forma operavam por meio da História. Marx, em resumo, pegou a dialética e moldou-a em uma “dialética materialista histórica”.

Ao reforçar a dialética em termos materialistas e ateístas, no entanto, Marx perdeu a poderosa força motriz da dialética como esta supostamente operara através da História: ou o

⁴⁸ Billington, *Fire in the Minds*, p. 225.

messianismo cristão, ou a Providência, ou a crescente autoconsciência do Espírito Universal. Como poderia Marx encontrar um substituto materialista e “científico”, baseado nas inescapáveis “leis da História”, que pudesse explicar não só o processo histórico até aqui, mas, mais importantemente, a inevitabilidade da transformação apocalíptica iminente de todo o mundo para o comunismo?

Basear suas predições do Armageddon iminente na Bíblia é uma coisa; deduzir tal evento a partir de uma lei científica é outra bem diferente. Explicar o funcionamento desse motor da História ocuparia Karl Marx pelo resto de sua vida.

Apesar de Feuerbach ter sido indispensável para a adoção, por Marx, de uma posição consistentemente materialista e ateuista, Marx logo sentiu que Feuerbach não tinha ido longe o suficiente. Apesar de ser filosoficamente um comunista, Feuerbach basicamente acreditava que se o homem apenas abandonasse a religião, sua alienação em relação a si mesmo terminaria.

Para Marx, a religião era apenas um dos problemas. O próprio mundo do homem (o *Menschenwelt*) era alienante, e precisaria ser derrubado radicalmente, da raiz às folhas. Apenas a destruição apocalíptica desse mundo do homem permitirá a realização da verdadeira natureza humana. Apenas então o não-homem existente (*Unmensch*) verdadeiramente se transformaria em homem (*Mensch*). Como Marx declarou contundentemente na quarta de suas *Teses sobre Feuerbach*, “devemos destruir a ‘família terrena’ como ela é tanto ‘na teoria quanto na prática’”.⁴⁹

Particularmente, declarou Marx, o verdadeiro homem, como argumentara Feuerbach, é um “ser comunal” (*Gemeinswen*) ou “ser de espécie” (*Gattungswesen*). Apesar de o Estado em sua

⁴⁹ Tucker, *Philosophy and Myth*, p. 101.

presente forma precisar ser negado ou transcendido, a participação do homem no Estado era o resultado de tal natureza.

O principal problema surge na esfera privada, o mercado, ou “sociedade civil”, na qual o não-homem age como egoísta, como pessoa privada, tratando seus pares como meios, e não coletivamente como mestres de seus destinos. E no atual estado das coisas, infelizmente, a sociedade civil é primária, enquanto o Estado, ou “comunidade política”, é secundário. Para realizar a verdadeira natureza da humanidade, seria necessário transcender o Estado e a sociedade civil através da politização de toda a vida, tornando “coletivas” as ações do homem. Então o homem individual se tornará verdadeira e completamente um ser de espécie.⁵⁰

Mas apenas uma revolução, uma orgia de destruição, poderia realizar tal tarefa. E aqui Marx voltava ao espírito que inspirara os apelos pela total destruição nos poemas de sua juventude. Realmente, em um discurso em Londres em 1856, Marx expressou vívida e carinhosamente esse objetivo de sua “praxis”. Ele mencionou que na Alemanha, durante a Idade Média, existira um tribunal secreto chamado *Vehmgericht*. Como ele explicou:

Se a marca de uma cruz vermelha fosse vista em uma casa, as pessoas sabiam que seu dono havia sido condenado pelo Vehm. Todas as casas da Europa estão agora marcadas com a misteriosa cruz vermelha. A história é o juiz – e o proletariado seu carrasco.⁵¹

Marx, na verdade, não estava satisfeito com o comunismo filosófico ao qual ele e Engels haviam sido separadamente convertidos pelo Hegeliano de esquerda Moses Hess, pouco mais velho

⁵⁰ Tucker, *Philosophy and Myth*, p. 105. É simultaneamente irônico e fascinante que os intelectuais dominantes na Hungria contemporânea, os quais lideram o movimento do socialismo para a liberdade, honrem o conceito marxista de “sociedade civil” como a direção que buscam tomar, enquanto se distanciam do coletivo e do comunal.

⁵¹ Tucker, *Philosophy and Myth*, p. 15.

que eles, nos anos 1840. Ao final de 1843, Marx adicionou ao comunismo de Hess a ênfase crucial no *proletariado*, não simplesmente como classe econômica, mas aquela destinada a se tornar a “classe universal” quando o comunismo fosse atingido.

Ironicamente, Marx adquiriu essa visão do proletariado como chave para a revolução comunista de um influente livro publicado em 1842, por um jovem inimigo do socialismo, Lorenz von Stein. Stein interpretou os movimentos socialistas e comunistas contemporâneos como racionalizações dos interesses de classe do proletariado despojado. Marx descobriu no ataque de Stein o motor “científico” da chegada inevitável da revolução comunista.⁵² O proletariado, a classe mais “alienada” e supostamente “despojada”, seria a chave.

Nós nos acostumamos, desde as alterações feitas por Stalin ao marxismo, a considerar o “socialismo” como o primeiro “grande passo” de uma sociedade comunista, e o “comunismo” como o estágio final. Não era assim que Marx via o desenvolvimento de seu sistema. Marx, assim como os outros comunistas de sua época, usava “comunismo” e “socialismo” como termos intercambiáveis para descrever sua sociedade ideal. Ao invés disso, Marx previu que a dialética operaria misteriosamente para fazer surgir o primeiro estágio, o do comunismo “cru” ou “bruto”, o qual seria magicamente transformado pela mesma dialética no estágio “mais elevado” do comunismo.

É notável que Marx, especialmente em seu *Propriedade Privada e Comunismo*, aceitasse a imagem horripilante pintada por von Stein do estágio “bruto” do comunismo. Stein previa que o

⁵² Stein era um monarquista Hegeliano conservador, enviado pelo governo da Prússia para estudar as novas e perturbadoras doutrinas do socialismo e comunismo, as quais se alastravam pela França. Marx demonstrou uma “pequena familiaridade textual” com o livro de Stein, Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (Leipzig, 1842), que ainda não foi traduzido. Stein gastou seus anos maduros como professor de finanças públicas e administração pública na Universidade de Viena. Ver Tucker, *Philosophy and Myth*, pp. 114–17.

comunismo procuraria forçar o igualitarismo, ferozmente roubando e destruindo propriedades, confiscando-as, e comunizando coercitivamente as mulheres assim como a riqueza material. De fato, a avaliação de Marx do comunismo bruto, o estágio da ditadura do proletariado, era ainda mais negativa que a de Stein:

Da mesma forma que a mulher deverá trocar o casamento pela prostituição universal, também o mundo da riqueza como um todo, isto é, o ser objetivo do homem, deverá abandonar sua relação conjugal exclusiva com o possuidor de propriedade privada, em favor da relação de prostituição geral com a comunidade.

Não apenas isso, mas, como explicado pelo Professor Tucker, Marx concede que “o comunismo bruto não é a real transcendência da propriedade privada, mas apenas sua universalização, e não é a abolição do trabalho, mas apenas sua extensão a todos os homens. É meramente uma nova forma na qual a podridão da propriedade privada vem à superfície.”

Em resumo, no estágio de comunização da propriedade privada, aquilo que o próprio Marx considera serem as piores características da propriedade privada será maximizado. Não só isso, mas Marx concede a verdade da acusação dos anticomunistas de então e de hoje, de que o comunismo e a comunização são apenas a expressão, nas palavras de Marx, da “inveja e [d]o desejo de reduzir tudo a um nível comum”. Longe de dizer que o comunismo levará a um florescimento da personalidade humana, como é frequentemente alegado, Marx *admite* que o comunismo negará totalmente essa personalidade. Assim, Marx escreve,

Ao negar completamente a personalidade do homem, esse tipo de comunismo, na verdade, nada mais é que a expressão lógica da propriedade privada. A inveja generalizada, constituindo-se como uma potência, é o disfarce através do qual a ganância se restabelece e satisfaz, mas de outra forma. (...) Ao enxergar a mulher como o

espólio e a serva do desejo comunal, é expressa a degradação infinita na qual o homem existe para si próprio.⁵³

Marx claramente não enfatizou esse lado negro da revolução comunista em suas obras posteriores. O Professor Tucker explica que “essas indicações vívidas dos manuscritos de Paris, da forma como Marx encara e julga o período imediatamente após a revolução, muito provavelmente explicam sua extrema reticência sobre o assunto em suas obras publicadas”.⁵⁴

Mas se esse comunismo é, por sua própria admissão, tão monstruoso, um regime de “degradação infinita”, qual o motivo para alguém defendê-lo, e ainda por cima dedicar sua vida, e uma revolução sangrenta, ao seu estabelecimento? Aqui, como acontece frequentemente no pensamento e nos escritos de Marx, ele recua para a mística da “dialética” – aquela maravilhosa varinha mágica através da qual um regime inevitavelmente leva à vitória de sua própria transcendência e negação; e, neste caso, através da qual o puro mal – o qual, curiosamente, é o estado *pós-revolucionário* e não o capitalismo que o precedeu – transforma-se no puro bem, uma Terra do Nunca na qual não existe a divisão do trabalho nem nenhuma outra forma de alienação.

O ponto curioso é que, apesar das tentativas de Marx de explicar o movimento dialético do feudalismo para o capitalismo e do capitalismo para o primeiro estágio do comunismo em termos da luta de classes e das forças materiais produtivas, ambos esses fatores desaparecem uma vez atingido o comunismo bruto. A transformação supostamente inevitável do inferno do comunismo bruto para o paraíso do comunismo “elevado” é deixada sem nenhuma explicação; para o mecanismo *dessa* transformação crucial, devemos nos contentar com a fé na mística da dialética.

⁵³ Citado em Tucker, *Philosophy and Myth*, p. 155. Os itálicos são de Marx.

⁵⁴ Tucker, *Philosophy and Myth*, pp. 155–56.

Não obstante a pretensão de Marx de ser um “socialista científico”, menosprezando todos os outros socialistas, os quais ele desdenhava como moralistas e “utópicos”, está claro que o próprio Marx estava ainda mais ligado à tradição messiânica utópica do que seus concorrentes “utopistas”. Pois Marx não apenas almejava uma sociedade futura que poria um fim à História, como também alegava ter encontrado um caminho para tal utopia inevitavelmente determinado pelas “leis da História”.

Um utopista, e um dos ferozes, Marx certamente era. Uma marca registrada de toda utopia é um desejo militante de pôr um fim à História, de congelar a humanidade em um estado estático, de pôr um fim à diversidade e ao livre arbítrio do homem, e de organizar a vida de todos de acordo com o plano totalitário do utopista. Muitos socialistas e comunistas anteriores expuseram suas utopias com detalhes absurdamente minuciosos, determinando o tamanho dos quartos de cada pessoa, o alimento que todos comeriam, etc. Marx não era tolo o suficiente para fazer isso, mas todo o seu sistema, como aponta o Professor Thomas Molnar, é “a busca da mente utopista pela estabilização definitiva da humanidade, ou, em termos gnósticos, sua reabsorção pelo ser atemporal.”

Para Marx, sua busca pela utopia era, como vimos, um ataque explícito à Criação de Deus, e um desejo feroz de destruí-la. A ideia de esmagar as muitas e diversas facetas da criação, e de retornar a uma suposta união perdida com Deus começou, como vimos, com Plotinus. Como resumiu Molnar,

De acordo com essa visão, a própria existência é um ferimento na não-existência. Filósofos de Plotinus a Fichte e além sustentaram que a reabsorção do universo policrômico pelo Ser eterno seria preferível à criação. Se isso se mostrar impossível, eles propõem organizar um mundo em que a mudança é posta sob controle, de forma a pôr um fim à vontade perturbadoramente livre dos homens e aos movimentos imprevisíveis da sociedade. Eles buscam retornar do conceito linear judaico-cristão para o

ciclo greco-hindu – isto é, para a permanência imutável e atemporal.

O triunfo da união sobre a diversidade significa, para os utopistas, incluindo Marx, que a “sociedade civil, com sua diversidade perturbadora, pode ser abolida”.⁵⁵

Em Marx, preenchendo o lugar da vontade divina e da dialética Hegeliana do espírito universal ou da Ideia Absoluta, está o materialismo monista; sua suposição central, como diz Molnar, é “que o universo consiste de matéria, mais alguma forma de lei unidimensional imanente na matéria”. Nesse caso, “o próprio homem é reduzido a um agregado material complexo, mas manipulável, vivendo na companhia de outros agregados, e formando superagregados de crescente complexidade: sociedades, corpos políticos, igrejas, etc.” As supostas leis da história, então, são derivadas por marxistas científicos como supostamente evidentes e imanes na própria matéria.

O processo marxista em direção à utopia, então, é a conscientização gradual do homem quanto à sua própria natureza, e subsequentemente a recriação do mundo de acordo com essa natureza. Engels, na verdade, proclamou explicitamente os conceitos Hegelianos do Deus-Homem:

Até aqui a pergunta sempre se manteve: o que é Deus? – e a filosofia alemã Hegeliana respondeu-a da seguinte forma: Deus é o homem. (...) O homem agora

⁵⁵ Thomas Molnar, “Marxism and the Utopian Theme,” *Marxist Perspectives* (Inverno de 1978): p. 153–54. O economista David McCord Wright, apesar de não se aprofundar nas raízes religiosas do problema, enfatiza que um grupo da sociedade, os estatistas, buscam “atingir um padrão ideal e estático de organização técnica e social. Uma vez que esse ideal tenha sido alcançado ou quase, é necessário apenas repeti-lo infinitamente.” David McCord Wright, *Democracy and Progress* (New York: Macmillan, 1948), p. 21.

precisa organizar o mundo de uma forma realmente humana, de acordo com as necessidades de sua natureza.⁵⁶

Mas esse processo é crivado de autocontradições; por exemplo, e crucialmente, como pode a mera matéria compreender sua própria natureza? Como explica Molnar, “pois de que forma pode a matéria ganhar compreensão? E se ela pode compreender, não é apenas matéria, mas matéria mais algo.”

Nesse processo pretensamente inevitável da chegada à utopia proletária comunista depois de a classe proletária tornar-se consciente de sua própria natureza, qual seria a função de Karl Marx? Na teoria Hegeliana, o próprio Hegel é a última e maior figura “histórico-mundial”, o Deus-Homem dos deuses-homens. Similarmente, Marx se vê em um ponto focal da História, como o homem que trouxe ao mundo o conhecimento crucial da natureza do homem e das leis da História, servindo, dessa forma, como “parteiro” do processo que poria fim à História. Assim, Molnar escreve:

Assim como todos os utopistas e autores gnósticos, Marx está muito menos interessado nos estágios da História até o presente (o **agora** egotista de todos os escritores utopistas) do que nos estágios finais, quando a essência do tempo se torna mais concentrada, quando o drama se aproxima de seu desfecho. Na verdade, o autor utopista concebe a História como um processo cujo ápice é ele próprio, aquele que finalmente compreende, a figura central da História. É natural que as coisas acelerem durante sua própria vida, e cheguem a um divisor de águas: ele se põe entre o Antes e o Depois.⁵⁷

Dessa forma, em comum com outros utopistas socialistas e comunistas, Marx procurava no comunismo a apoteose da

⁵⁶ Molnar, "Marxism," pp. 149, 150–51.

⁵⁷ Molnar, "Marxism," pp. 151–52.

espécie coletiva – a humanidade como um novo superser, no qual o único papel do indivíduo é como partícula negligível daquele organismo coletivo. Muitos dos numerosos epígonos de Marx continuaram essa busca.

Uma caracterização incisiva do organicismo coletivo marxista – o que poderia ser chamado de uma celebração do Novo Homem Socialista a ser criado durante o processo comunizante – foi aquela de um alto teórico bolchevique do início do século XX, Alexander Alexandrovich Bogdanov. Bogdanov também falava de “três eras” da História humana. A primeira foi uma sociedade religiosa e autoritária, de economia autosuficiente.

Depois veio a “segunda era”, uma economia de trocas, marcada pela diversidade e pela emergência da “autonomia” da “personalidade humana individual”. Mas esse individualismo, inicialmente progressista, depois torna-se um obstáculo ao progresso, pois dificulta e “contradiz as tendências unificantes da era das máquinas”. Mas então chegará a Terceira Era, o estágio final da História: o comunismo. Este último estado será marcado por uma economia coletiva e autosuficiente, e pela

Fusão das vidas pessoais em um todo colossal, cujas partes funcionam em harmonia, sistematicamente agrupando todos os seus recursos em favor de uma luta comum – a luta contra a infindável espontaneidade da natureza. (...) Uma enorme massa de atividade criadora (...) é necessária para completar essa tarefa. Ela demanda as forças não apenas do homem, mas da humanidade – e a Humanidade como entidade em si própria surge apenas ao trabalhar nessa tarefa.⁵⁸

Finalmente, no ápice do comunismo messiânico marxista está um homem que funde todas as tendências e vertentes

⁵⁸ Citado em S. V. Utechin, "Philosophy and Society: Alexander Bogdanov," em Leopold Labedz, ed., *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas* (New York: Praeger, 1962), p. 122.

analisadas até aqui. Uma mistura de cristão messianista e um Marxista-Leninista-Stalinista dedicado, o marxista alemão do século XX Ernst Bloch expôs sua visão em uma obra de três volumes, recentemente traduzida, *O Princípio da Esperança (Daz Prinzip Hoffnung)*.

Logo cedo em sua carreira, Bloch escreveu um estudo religioso das crenças e vida do comunista Anabatista coercivo Thomas Müntzer, o qual aclamou como mágico, ou “teúrgico”. A “verdade” profunda, escreveu Bloch, só será descoberta após uma “grande transformação do universo, um grande apocalipse, a vinda do Messias, um novo paraíso e uma nova terra.”

Nas obras de Bloch há mais que uma leve sugestão de que as doenças, e até a própria morte, seriam abolidas com o advento do comunismo.⁵⁹ Deus está em desenvolvimento; “o próprio Deus é parte da Utopia, um fim ainda não realizado.” Para Bloch, êxtases místicos e adoração a Lênin e Stálin andavam de braços dados. Como escreve J. P. Stern, o *Princípio da Esperança* de Bloch contém declarações tão inesquecíveis quanto “*Ubi Lenin, ibi Jerusalem*” (“*Onde está Lenin, há Jerusalém*”), e que “a realização bolchevique do Comunismo” é parte da “imemorial luta por Deus”.

Na pessoa de Ernst Bloch, a velha e amarga divisão dos anos 1830 e 1840 entre as alas atea e cristã do movimento comunista europeu foi afinal resolvida. Ou, dito de outra forma, em uma reviravolta bizarra da dialética da História, a derrota total do comunismo cristão, às mãos da vontade e organização revolucionárias superiores de Karl Marx, tinha sido transcendida e negada.

A visão messiânica e escatológica dos comunismos religiosos heréticos agora voltava com força total, dentro da suposta fortaleza do comunismo ateu: o próprio marxismo. De Ernst Bloch aos cultos de personalidade fanáticos de Stálin e Mao, passando

⁵⁹ J.P. Stern, "Marxism on Stilts: Review of Ernst Bloch, *The Principle of Hope*," *The New Republic*, vol. 196 (9 de Março, 1987): pp. 40, 42. Ver também Kolakowski, *Main Currents*, vol. 3, pp. 423–24.

pela visão genocida de Pol Pot no Camboja, e pela guerrilha do Sendero Luminoso no Peru, parece que, no coração e na alma do marxismo, Thomas Müntzer triunfara conclusivamente sobre Feuerbach.

Colaboradores

David Gordon é membro sênior do Ludwig von Mises Institute.

Hans-Hermann Hoppe é professor de economia na Universidade de Nevada, Las Vegas.

Yuri N. Maltsev, ex-economista soviético, é professor associado de economia no Carthage College, Kenosha, Wisconsin.

Gary North é presidente do American Bureau of Economic Research, Fort Worth, Texas, e publica a *Remnant Review*.

David Osterfeld é professor assistente de ciência política no St. Joseph's College, Rensselaer, Indiana.

Ralph Raico é professor associado de história na State University College, Buffalo, Nova York.

Murray N. Rothbard é ilustre S. J. Hall professor de economia na Universidade de Nevada, Las Vegas, e editor da *Review of Austrian Economics*.

