

Marxismo, eurocentrismo e colonialismo	Titulo
Lander, Edgardo - Autor/a;	Autor(es)
A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2007	Fecha
Campus Virtual	Colección
Colonialismo; Eurocentrismo; Marxismo; America Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080042/cap8.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Edgardo Lander*

Marxismo, eurocentrismo e colonialismo⁴⁴**

* Professor e pesquisador da Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais da Universidade Central da Venezuela

** Tradução de Simone Rezende da Silva

Os saberes modernos hegemônicos do Ocidente foram submetidos a uma ampla crítica nas últimas décadas denunciando seu caráter eurocentrico e colonial (Lander, 2005). Até que ponto estas críticas são igualmente válidas para uma perspectiva teórica e política que teve como eixo medular precisamente a crítica/superação da sociedade capitalista?

As contribuições do marxismo continuam sendo –há um século e meio de seus aportes iniciais– uma perspectiva de análise, fonte de uma visão de totalidade e de interpretação das dinâmicas expansivas da mercantilização progressiva de todas as esferas da vida, sem a qual dificilmente poderíamos compreender a sociedade capitalista contemporânea e as tendências hegemônicas da globalização neoliberal. Diferentemente da situação na maior parte das universidades da América Latina, as perspectivas de análise marxista conservam um importante vigor intelectual em muitas academias do Norte, especialmente em alguns departamentos de economia do mundo anglo-saxão.

Não é o propósito deste texto realizar um balanço global da vigência do marxismo. Trata-se de explorar um conjunto de problemas ou nós presentes no pensamento marxista, a partir de uma perspectiva crítica ao eurocentrismo e ao caráter colonial dos saberes que têm sido hegemônicos no sistema mundo moderno, e em particular nas chamadas ciências modernas, inclusive as ciências sociais. Neste texto, mais que apresentar conclusões, busca-se abrir a discussão sobre um conjunto de questões iniciais, que para seu aprofundamento requereriam debates e desenvolvimentos posteriores. Dada a gama relativamente ampla de assuntos que será necessário destacar,

⁴⁴ Neste texto citei livremente vários materiais de minha autoria, Lander (1990a) e (2001).

somente se realizará uma apresentação esquemática de cada um deles. Formulam-se proposições grosseiras que obviamente não dão conta do marxismo em seu conjunto, de toda a rica gama de suas vertentes. As caracterizações que se realizam a continuação referem-se às formas hegemônicas, intelectual e politicamente, do que tem sido o *marxismo realmente existente* (Lander, 1990a).

Eurocentrismo e colonialismo no pensamento social moderno

As principais vertentes do pensamento que foram historicamente hegemônicas *sobre e a partir da* América Latina podem ser caracterizadas como colonial-eurocentricas. Existe uma continuidade básica desde as Crônicas das Índias, o pensamento liberal da independência, o positivismo e o pensamento conservador do século XIX, a sociologia da modernização, o desenvolvimentismo em suas diversas versões durante o século XX, o neoliberalismo e as disciplinas acadêmicas institucionalizadas nas universidades do continente. Além da diversidade de suas orientações e de seus variados contextos históricos, é possível identificar nestas correntes hegemônicas um substrato colonial que se expressa na leitura destas sociedades a partir da cosmovisão europeia e seu propósito de transformá-las à imagem e semelhança das sociedades do Norte, que em sucessivos momentos históricos serviram de modelo a ser imitado.

No entanto, produziram-se igualmente outras correntes de pensamento e outras opções de conhecimento sobre a realidade do continente, a partir das margens, na defesa de formas ancestrais, alternativas, de conhecimento, expressão da resistência cultural, ou associadas às lutas políticas e/ou processos de mobilização popular. Para esta pluralidade heterogênea de perspectivas, o saber, o conhecimento, o método, o imaginário sobre o qual foi, se é e se pode chegar a ser como povo, longe de ser refinado assunto próprio de especialistas em epistemologia, são pensadas como questões de medular importância política e cultural. Considera-se que as formas hegemônicas do conhecimento sobre estas sociedades operaram como eficazes artefatos de legitimação e naturalização da hierarquização e exclusão social que prevaleceu historicamente nestas sociedades. *A descolonização do imaginário e a desuniversalização das formas coloniais do saber* aparecem assim como condições de toda transformação democrática radical destas sociedades. Estes têm sido assuntos presentes no debate pelo menos desde

as contribuições de Martí e Mariátegui nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX.

Alguns dos assuntos principais destas explorações anteriores foram retomados mais recentemente a partir de novas e fecundas perspectivas na forma de um questionamento global e sistemático aos supostos coloniais e eurocentricos dos saberes sociais *de* e *sobre* o continente. É este um rico debate que expressa as condições nas quais se dá a produção política intelectual latino-americana na atualidade.

São vários os eixos que articulam este debate em uma perspectiva aberta, porém igualmente crescentemente coerente em suas linhas de questionamento aos saberes hegemônicos, e incipientemente, na proposta de alternativas. Abordam-se temas cruciais para a compreensão das sociedades contemporâneas –em particular do mundo periférico– como a crítica às pretensões universais da história local, paroquial européia; a polemica sobre a origem e traços essenciais da modernidade; as relações entre modernidade e ordem colonial; as condições históricas do surgimento dos saberes modernos nos centros do processo da constituição do sistema-mundo moderno/colonial; a separação hierárquica entre os saberes abstratos, científicos, formais e os saberes locais e/ou tradicionais; e o papel que desempenharam os saberes modernos hegemônicos na naturalização e legitimação do continuado processo de colonização e neo-colonização tanto externa como interna dos povos do Sul.

Este amplo debate será ilustrado aqui com a apresentação de contribuições chaves de Enrique Dussel e Aníbal Quijano⁴⁵.

Para Enrique Dussel um ponto de partida necessário desta discussão é constituído pela tarefa de desmontar o mito eurocentrico da modernidade, afirmando para isso que é necessário reconhecer que existem dois conceitos de *modernidade*.

O primeiro é eurocentrico, provinciano, regional. A Modernidade é uma emancipação, uma “saída” da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que abre a humanidade a um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo se cumpriria na Europa, essencialmente no século XVIII. O tempo e o espaço deste fenômeno é descrito por Hegel, e é comentado por Habermas em sua

⁴⁵ Outros importantes aportes a este debate podem ser encontrados em Mignolo (2001 e 1995) e Wallerstein (1991).

conhecida obra sobre o tema –e é unanimemente aceito por toda a tradição européia atual.

[...] se continua uma seqüência espaço-temporal: quase sempre se aceita também o Renascimento italiano, a Reforma e a Ilustração alemãs e a Revolução francesa [...] o Parlamento inglês. Isto é: Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), França (século XVIII), Inglaterra (século XVII). Denominamos esta visão “eurocentrica” porque indica como ponto de partida da “Modernidade” fenômenos intra-europeus, e o desenvolvimento posterior não necessita mais do que a Europa para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber –com sua análise sobre a “racionalização” e o “desencanto”– até Habermas. Para muitos um Galileu (condenado em 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) ou Descartes (*O discurso do método*, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII.

Propomos uma segunda visão da “Modernidade”, em um sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Isto é, nunca houve empiricamente História Mundial até 1492 (como data de início da decolagem do “Sistema-mundo”). Anteriormente a esta data os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Somente com a expansão portuguesa a partir do século XV, chegada ao Extremo Oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta torna-se o “lugar” de “*uma só*” *história Mundial* (Dussel, 2005)⁴⁶.

Esta é uma história mundial moderna que se constitui, desde seu início, em termos coloniais. “O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (Eu conquisto) prática do hispano-lusitano que impôs sua vontade (a primeira “Vontade-de-Poder” moderna) ao índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do *ego* moderno”.

Dussel caracteriza o “mito” da modernidade nos seguintes termos:

- A civilização moderna se auto-compreende como mais desenvolvida, superior.

⁴⁶ Da ampla produção do autor sobre estes temas, ver igualmente de Dussel (1992; 1998).

- A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros, como exigência moral.
- O caminho deste processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa.
- Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência se fosse necessário, para destruir os obstáculos a tal modernização (a guerra justa colonial).
- Esta dominação produz vítimas (de variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador investe suas próprias vítimas do caráter de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica da terra, etc.).
- Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não somente como inocente, mas também como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
- Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, se interpretam como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por débil, etc. (Dussel, 2000: 49).

Para superar a modernidade, de acordo com Dussel é indispensável primeiro “negar a negação” deste mito, reconhecer a “outra face” oculta, mas não por isso menos essencial, a *cara colonial da modernidade*, já que o que significou *emancipação* para alguns foi o *submetimento* para os “outros”.

Ao negar a inocência da “Modernidade” e ao afirmar a Alteridade do “Outro”, negado antes como vítima culpada, permite “des-cobrir” pela primeira vez a “outra-face” oculta e essencial à “Modernidade”: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da mesma Modernidade) (Dussel, 2000: 49).

Aníbal Quijano coincide com Dussel no critério de acordo ao qual a modernidade inicia-se com América, com a constituição do novo padrão de poder global, o que Wallerstein chamou de sistema-mundo capitalista.

Não se trata de mudanças dentro do mundo conhecido, que não alteram senão alguns de seus traços. *Trata-se da mudança do mundo como tal.* Este é, sem dúvida, o elemento fundante da nova subjetividade: *a percepção da mudança histórica.* É esse elemento o que desencadeia o processo de constituição de uma nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história. A percepção da mudança leva à idéia do futuro, posto que é o único território do tempo onde podem ocorrer as mudanças [...] com a América inicia-se, pois, um inteiro universo de novas relações materiais e intersubjetivas.

[...] as mudanças ocorrem em todos os âmbitos da existência social dos povos e, portanto de seus membros individuais, o mesmo na dimensão material e na dimensão subjetiva dessas relações. E posto que se trata de processos que se iniciam com a constituição de América, de um novo padrão de poder mundial e da integração dos povos de todo o mundo nesse processo, de um inteiro e complexo sistema-mundo, é também imprescindível admitir que se trata de todo um período histórico. Em outros termos, a partir da América um novo espaço/tempo se constitui, material e subjetivamente: isso é o que altera o conceito de modernidade” (Quijano, 2005)⁴⁷.

Este novo padrão mundial (colonial) do poder é a condição na qual se vai constituindo uma nova perspectiva (eurocentrica) do conhecimento da qual Quijano destaca como aspectos básicos. Em primeiro lugar, trata-se de uma perspectiva de conhecimento sustentada sobre o dualismo radical cartesiano, que se converte em uma total separação entre “razão/sujeito” e “corpo”, a partir da qual o “corpo” foi naturalizado, fixado como “objeto” de conhecimento, por parte da “razão/sujeito”. Esta separação (abstração) do

⁴⁷ Os aportes mais importantes de Aníbal Quijano a este debate estão nos seguintes textos: “Modernidad y democracia: intereses y conflictos” (2000b); “¿Qué tal raza!” (1999a); “Coloniality of power and its institutions” (1999b); “Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas” (1998); “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” (1997); “Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas”(1992a); “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (1992b).

sujeito/razão em relação com o corpo está na base das pretensões objetivistas e universalizantes de um saber (científico) que reivindica sua separação dos condicionamentos subjetivos (corporais), espaciais e temporais⁴⁸.

Em segundo lugar, se produz na perspectiva eurocentrica do conhecimento uma “articulação peculiar” entre o dualismo que estabelece contrastes radicais entre pré-capital e capital, entre o não europeu e o europeu, entre o primitivo e o civilizado, entre o tradicional e o moderno, por um lado, e a concepção evolucionista, linear, unidirecional da história que avança inexoravelmente desde um mítico estado de natureza até a moderna sociedade européia.

Em terceiro lugar, a partir das estruturas coloniais do poder, naturalizam-se as diferenças culturais entre os grupos humanos mediante um sistemático regime de codificação e classificação destas diferenças como diferenças raciais. “A idéia de *raça* [que] é, literalmente, um invento [e que não] tem relação com a estrutura biológica da espécie humana” converteu-se em um dispositivo extraordinariamente potente de classificação e hierarquização mediante o qual conseguiu-se dar a aparência de *natural* (e portanto sem relação alguma com a ordem social) às profundas desigualdades e hierarquias existentes nas sociedades modernas⁴⁹.

⁴⁸ Esta síntese e as citações que nesta se incorporam foram tomadas de Quijano (2005).

⁴⁹ “A formação de relações sociais fundadas nesta idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios, negros e mestiços* e redefiniu outras. Assim termos como *espanhol e português*, mais tarde *europeu*, que até então indicavam somente procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em referência às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que estavam se configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas e, em conseqüência, ao padrão de dominação colonial que se impunha. Em outros termos, *raça* e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população [...] Na América, a idéia de *raça* foi um modo de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu sobre o resto do mundo, levou à elaboração da perspectiva eurocentrica de conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de *raça* como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominados e dominantes. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e perdurável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender inclusive outros igualmente universais, porém mais antigo, o inter-sexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram situados em uma posição natural de inferioridade e, em conseqüência, também seus fenótipos, assim como seus descobrimentos mentais e culturais. Desse

Em quarto lugar, a partir do dualismo e do evolucionismo acima mencionados, e a partir da essencialização das diferenças entre os povos como diferenças hierárquicas de capacidade humana, “os europeus imaginaram [...] ser não somente criadores exclusivos da [a] modernidade, mas igualmente seus protagonistas”. Desta maneira se constrói uma *História Universal* na qual todos os aportes significativos das artes, das ciências, da tecnologia, da moral e dos regimes políticos são produtos internos da sociedade europeia, resultados superiores a serem levados ao resto, inferior, dos povos do mundo.

Em quinto lugar, como consequência da situação das diferenças entre os distintos povos em uma escala temporal, tudo que é não-europeu é percebido como passado. “Os povos colonizados eram raças *inferiores* e, por isso, *anteriores* aos europeus” (Quijano, 2005).

A importância atual destes assuntos reside no fato de que embora esta estrutura de poder (e o regime de saberes caracterizado como eurocêntrico) tenha uma origem colonial, “provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo”, perdurando como um elemento do padrão de poder hoje mundialmente hegemônico.

Marxismo, eurocentrismo e colonialismo

O marxismo, a crítica mais radical à sociedade capitalista não escapa do eurocentrismo e do colonialismo característico dos saberes modernos hegemônicos. E, no entanto, como foi mostrado anteriormente, dificilmente estaríamos em capacidade de compreender a atual dinâmica expansiva do capitalismo mundial conhecido como processo de globalização neoliberal deixa de lado as ferramentas teóricas e perspectivas de análise do capital aportado pelo marxismo. Precisamente para explorar a medida na qual estas ferramentas teóricas e o *para que* do conhecimento (a transformação social) nos permite dar conta dos problemas que hoje confrontamos na busca de uma sociedade mais equitativa, democrática e ambientalmente sustentável, se faz necessária uma crítica ao marxismo a partir dos debates epistemológicos e políticos atuais e dos problemas e desafios que hoje enfrentamos. Somente assim teremos capacidade de recuperar,

modo, raça se converteu no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nas classes, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outros termos, no modo básico de classificação social universal da população mundial” (Quijano, 2005).

reformular, enriquecer, transformar aqueles aportes do marxismo que podem ser instrumentos teóricos e políticos críticos e transformadores, e deixar para trás todas aquelas formulações, propostas e perspectivas que estão inevitavelmente marcadas por, e ancoradas em, os resquícios próprios do pensamento colonial eurocentrico europeu hegemônico do século XIX.

A crítica ao marxismo supõe em primeiro lugar a precisão de que é o que entendemos por marxismo, e sobretudo assumir a complexidade e diversidade do que conhecemos por tradição marxista. Uma coisa é referir-se a um conjunto de problemas que foram deixados abertos na obra de Marx, ou em torno dos quais formulou explorações alternativas, não sempre coerentes entre si (e não sempre assumidas em sua tensão), e outra diferente é a codificação dogmática do marxismo no que terminou sendo o chamado *materialismo histórico* nos manuais soviéticos, que foi a via principal de acesso ao marxismo por parte de tantas gerações de estudantes e militantes políticos e sociais em todo o planeta.

Não é possível sequer formular uma crítica epistemológica ao marxismo se não começamos por reconhecer a diversidade de posturas e fontes epistemológicas presentes –com profundas e com frequência frutíferas tensões– no pensamento de Marx. A extraordinária eficácia simbólica do marxismo, sua insólita capacidade de sobrevivência, ainda depois da experiência do Gulag, deve-se em grande parte ao fato de que Marx conseguiu incorporar em apenas um grande sistema teórico o que foram tradições, desenvolvimentos e correntes de pensamento de origens muito dispares, mas todas profundamente arraigadas na cultura Ocidental dos últimos séculos.

São estas as tradições as quais se refere Lênin (1961: 61-65) quando fala das três fontes do marxismo. Lênin identifica as principais influências teóricas na obra de Marx como o *socialismo utópico francês*, a *filosofia clássica alemã* (especialmente por meio de Hegel) e a *economia clássica inglesa*. Com ênfase diferente, André Gorz (1981) referindo-se ao que ele considera o aspecto mais significativo da teoria marxista –a teoria do proletariado– coloca estes antecedentes em termos mais amplamente culturais: “A teoria marxista do proletariado é uma surpreendente condensação sincrética das três correntes dominantes do pensamento ocidental da época da burguesia heróica: o cristianismo, o hegelianismo e o cientificismo” (Gorz, 1981: 26).

Interessa destacar as modalidades de explicação, as formas de constituição do conhecimento e da verdade que estão implicadas em cada uma destas diversas correntes, e a forma na qual se resolve ou não esta diversidade epistemológica na obra de Marx. Podemos afirmar que estes três campos definem três modalidades alternativas de aproximação ao conhecimento.

O pensamento utópico

Em primeiro lugar, podemos identificar o campo do pensamento utópico, que se aparenta com o messianismo cristão. É o terreno do *dever ser*; no qual se debatem os valores, a ética, a moral, os problemas do bem e do mal; no qual se constitui a idéia da liberdade, e o ser humano é capaz de transcender sua realidade imediata para imaginar que as coisas poderiam ser diferentes. É o terreno do diálogo, do consenso, da competência entre valores encontrados. É o terreno do voluntarismo, da política como definição de fins. Aqui encontramos toda a herança cultural do cristianismo, do socialismo utópico, das ofertas de um futuro melhor como algo que os seres humanos podem alcançar mediante sua ação. É o terreno da responsabilidade. Os fins e os valores que se definem neste campo encontram sua legitimação em si mesmos. A liberdade e a igualdade são opções humanas. São valores que se busca alcançar, portanto, podem ou não serem prioritários sobre outros valores.

Quando Marx postula a possibilidade do desenvolvimento multifacetário das potencialidades do ser humano, quando fala da possibilidade de um trabalho livre, não alienado, quando mostra a necessidade da ação consciente e organizada do proletariado para a abolição da propriedade privada e a construção do comunismo como a sociedade sem classes, o faz situado neste terreno. Está optando por determinados valores e excluindo outros, está priorizando alguns sobre outros, e está tomando partido a favor dos interesses de alguns setores sociais e contra outros.

A filosofia da história

Um segundo terreno de constituição do conhecimento no qual se funda a obra de Marx é o da explicação filosófica, em particular, a filosofia da história retomada de Hegel. Busca-se o significado e o sentido do curso da história, a direção para a qual marcha a sociedade humana. Aqui, diferentemente do campo que definimos genericamente como

político, não se trata a princípio de uma opção valorativa, e sim do desentranhamento de um sentido da história que aparece como independente da vontade e do saber humano.

Trata-se de um sentido transcendente que pertence à essência mesma do devir histórico e que pode ser conhecido –se pode chegar a esta verdade– mediante a reflexão filosófica mais complexa. Esta indagação do sentido da história é a busca de uma verdade que existe em si mesma e que pode ser alcançada pelo entendimento humano. Está claro que quando Marx fala da inevitabilidade histórica do comunismo como a sociedade sem classes, ou do papel que por sua própria essência tem o proletariado na constituição desta sociedade sem classes (independentemente da conformação empírica do proletariado como classe em algum momento histórico da sociedade capitalista ou de sua autoconsciência sobre esta missão histórica), sua modalidade de explicação da realidade está situada neste campo.

O conhecimento científico

O terceiro terreno de constituição do conhecer sobre o qual se fundamenta a obra de Marx é o do conhecimento científico. Aqui o paradigma do conhecimento válido, o modelo de busca da verdade está tomado das ciências naturais, cuja influência é quase onipresente na vida intelectual ocidental européia da segunda metade do século XIX, e que terminou por ter uma poderosa incidência na concepção do mundo de Marx. É o terreno da busca da verdade mediante os métodos de indagação empírica e de demonstração rigorosa que aporta como modelo, a ciência natural.

Esta tripla fonte de fundamentação ou de legitimação que está na base do sistema teórico de Marx explica muitos dos problemas que o marxismo encontrou em seu desenvolvimento, muitas de suas limitações, mas, paradoxalmente, constitui a razão de seu perdurável valor. O marxismo é a síntese mais acabada tanto dos valores como das formas de conhecer dominantes no Ocidente dos últimos séculos. Não há em Marx –no entanto– uma clara nem permanente autoconsciência epistemológica com relação às implicações que para seu sistema teórico tem o fato de que as fontes de sustentação de suas proposições encontrem-se situadas em terrenos que apresentam opções epistemológicas em muitos sentidos confrontadas. O comunismo é para Marx a sociedade que queremos (terreno dos valores, das opções éticas, da construção –em uma importante medida voluntária– do futuro por parte dos seres humanos). É ademais o

fim, e o sentido da história, é a direção para a qual vem caminhando a humanidade desde sempre, é o que dá sentido a todo o acontecimento anterior, é aquele do qual os seres humanos são portadores (o saibam ou não). Por último, para Marx o comunismo é algo que está inscrito na dinâmica das contradições da sociedade capitalista. As contradições de classe, as contradições entre forças produtivas e relações de produção, o processo de constituição do proletariado como classe revolucionária, a apropriação crescente das forças produtivas do trabalho social por parte desta classe –tudo isso demonstrado cientificamente– é a constatação irrefutável de que se estão gestando no interior da sociedade capitalista as condições para sua transformação em uma sociedade comunista. Maravilhosa coincidência entre os sonhos de liberdade e felicidade, o sentido profundo e imanente da história, e o que a análise científica das tendências da sociedade capitalista nos demonstra!

As tensões no pensamento de Marx

Em diferentes momentos de sua vida, nas várias etapas de amadurecimento de seu pensamento, de acordo com os acontecimentos históricos que o foram impactando, e de acordo com o caráter e o objetivo de seus diferentes trabalhos (ênfase mais teórica ou mais permanente ou, pelo contrário, uma ênfase maior na conjuntura política), Marx constrói sua elaboração teórica apelando preponderantemente para alguma das três fontes de fundamentação que foram mostradas. Estes modelos de explicação do real coexistem –incomodamente– no seio de seu pensamento. No entanto, a cristalização do sistema de interpretação do mundo de Marx se dá em uma primeira instância sobre uma base filosófica. As proposições teóricas centrais da obra de Marx registram a marca de sua filosofia da história. Isto pode ser visto com particular clareza quando examinamos um aspecto tão central para a obra de Marx como a proposição do caráter revolucionário do proletariado-classe-portadora-do-futuro. Nas palavras de Gorz:

Para o jovem Marx, não era a existência de um proletariado revolucionário que justificava sua teoria. Pelo contrário, sua teoria que permitia prever a aparição do proletariado revolucionário e estabeleceria sua necessidade. A primazia pertencia à filosofia. A filosofia antecipava o curso das coisas, estabelecia que a história

tinha por sentido fazer surgir, com o proletariado, uma classe universal única capaz de emancipar toda a humanidade (Gorz, 1981: 28).

Se identificarmos as proposições fundamentais do sistema teórico desenvolvido por Marx (sua concepção da história e seu sentido, o papel das classes na história, o papel do proletariado, a inevitável derrota do capitalismo, o papel das forças produtivas no desenvolvimento histórico, o advento da sociedade sem classes, etc.) poderemos ver que efetivamente todas estas proposições encontram-se desenvolvidas em obras da juventude como *A ideologia Alemã* (1845), *A sagrada família* (1845) e o *Manifesto do Partido Comunista* (1848). O fato de que Marx dedicasse a maior parte de seu esforço intelectual para demonstrar cientificamente essas teses principais –especialmente no imenso esforço de investigação que representou o trabalho realizado para a elaboração de *O Capital*– tem relação com o predomínio do cientificismo no clima intelectual europeu ocidental da segunda parte do século XIX. É tal a preeminência dos paradigmas do conhecimento das ciências naturais nesse ambiente intelectual, que se faz quase obrigatório demonstrar que as teses que se defendem não são meras opiniões ou especulações filosóficas, mas sim proposições científicas respaldadas por uma ampla documentação empírica. Uma e outra vez Marx defende a validade de sua teoria apelando para seu caráter científico. Porém, para Marx, não se trata somente de divulgar suas teses políticas ou filosóficas, sob uma forma que garantisse o maior grau de aceitação no ambiente intelectual de sua época. Marx está firmemente convencido do caráter científico de seu trabalho. Acredita haver documentado, constatado, demonstrado cientificamente a validade das teses que havia formulado pela primeira vez muitos anos antes.

A multiplicidade de interpretações e desenvolvimentos históricos, a variedade de “marxismos” tem sua raiz não somente nesta diversidade de fundamentações epistemológicas, nesta particular síntese de teorias e tradições culturais; mas também na forma como esta diversidade epistemológica se expressa nas tensões existentes nas formulações teóricas de Marx em relação com problemas teóricos e políticos centrais colocados em sua obra. É tal a complexidade presente na obra de Marx que foi possível construir interpretações diferentes (e às vezes radicalmente opostas) de seus principais proposições teóricas, apelando em cada caso à seleção de determinados textos (e

suprimindo outros). Por sua importância tanto para o sistema teórico desenvolvido por Marx, como para o que foi o desenvolvimento posterior dos “marxismos”, são de especial interesse as tensões em torno dos seguintes problemas:

1] Há uma tensão não resolvida entre *necessidade* e *liberdade*, entre *determinismo* e *voluntarismo*. Esta não é uma tensão particular da obra de Marx, mas sim a expressão de uma importante tradição da cultura do Ocidente, que se encontra igualmente presente na teologia cristã na tensão entre “lei natural” e “livre arbítrio”. Por um lado, os seres humanos na sociedade capitalista aparecem como produto inexorável das leis do movimento do capital, inclusive suas opiniões, seus gostos, são ditados por estas leis. E, no entanto, o ser humano é capaz de atuar conscientemente para transformar estas circunstâncias e alcançar sua liberdade.

2] Em Marx encontramos uma crítica radical, assim como uma admiração sem limite das forças produtivas desenvolvidas pela burguesia na sociedade capitalista.

3] Em Marx podemos encontrar desde uma epistemologia centrada no ser humano, na qual a ação social, subjetiva, cultural, é o fundamento do conhecimento (chegando até a “antropologização da natureza”), até proposições que servem de base para o *realismo epistemológico* e a *teoria do reflexo* desenvolvidas por Engels e Lênin.

4] Como bem coloca Alvin Gouldner, encontramos em Marx um rechaço ao idealismo com duas implicações diferentes. Por um lado, está o rechaço ao idealismo por unilateral, por dar preeminência aos fatores ideológicos e ignorar a importância dos fatores materiais e, por outra parte, está o rechaço ao idealismo através da afirmação de seu contrário, a prioridade absoluta e permanente dos fatores materiais sobre todo o resto. É esta afirmação do contrário do idealismo a que leva implícita o determinismo econômico, determinismo que não recorre de nenhuma maneira toda a obra de Marx.

Assim, o marxismo, a partir da obra do próprio Marx, longe de ter sido uma resposta taxativa e precisa com relação aos principais problemas filosóficos, teóricos e políticos

da tradição cultural da qual forma parte, incorpora em grande medida estes problemas: as polemicas em torno destes problemas não se dão somente no enfrentamento das posições não marxistas, mas também –com freqüência com maior intensidade- ao interior do próprio marxismo.

Crise do marxismo e crise da sociedade industrial

A chamada crise do marxismo não pode ser explicada somente a partir do colapso do socialismo real, ou das derrotas dos movimentos e organizações que utilizaram em todo o planeta o marxismo como bandeira de luta. É também diretamente conseqüência da crise do imaginário do futuro que se consolidou como hegemônico no pensamento ocidental do século XIX.

Muitas das idéias que resultaram brilhantes, sintetizadoras, sedutoras no século XIX e boa parte do século XX, têm hoje o caráter de carga demasiado pesada, o odor do mofo, o desencanto de uma promessa que não foi. Muitas das principais idéias-força sobre as quais se constrói o edifício teórico de Marx, as idéias mais significantes e apaixonantes do século XIX (*progresso; ciência; desenvolvimento progressivo das forças produtivas; industrialismo; verdade e felicidade através da abundancia*) foram por água abaixo. Aquelas idéias que sintetizadas e articuladas constituíram os pilares de um assombroso edifício teórico, aquelas formulações que constituíam a força fundamental dessa extraordinária obra de síntese, converteram-se hoje em seu contrário. O que ontem era fonte de força, é hoje fonte de debilidade.

Os principais eixos do debate em torno ao eurocentrismo e o colonialismo no marxismo

A partir do ponto de vista dos atuais debates críticos do eurocentrismo e do colonialismo dos saberes modernos hegemônicos, mostram-se a seguir o que constituem as expressões mais importantes de fundamentações eurocentricas e coloniais presentes no marxismo. Como se mostrou acima, dada a diversidade e heterogeneidade do que historicamente passou a formar parte do campo político/intelectual chamado marxismo, estas críticas são mais pertinentes para algumas correntes do que para outras, porém o são particularmente para as expressões mais formalizadas do chamado materialismo histórico tanto em sua vertente acadêmica como em sua versão político partidária.

O marxismo como ciência positiva

Em primeiro lugar interessa explorar as implicações da tensão já exposta entre o marxismo como crítica transformadora da sociedade capitalista e o marxismo como ciência positiva. A crítica à sociedade capitalista passa necessariamente pela crítica a suas formas de conhecimento. Supõe-se que *A Crítica da economia política* busca precisamente isso, a crítica ao conhecimento da sociedade burguesa enquanto naturalizadora e legitimadora das relações de dominação desta sociedade. No entanto, o próprio Marx não consegue superar –nem assumir plenamente em suas dimensões epistemológicas– a tensão entre a crítica ao conhecimento da sociedade capitalista como dimensão medular da crítica ao capitalismo, e a busca da construção de um edifício científico a partir dos moldes epistemológicos e critérios de cientificidade próprios da sociedade capitalista, isto é: a ciência positiva. Esta tensão corresponde *grosso modo* na diferença entre as perspectivas epistemológicas implícitas ou explícitas que se encontram por um lado nos textos mais pessoais, mais exploratórios, mais filosóficos de Marx –como *Manuscritos de Paris* de 1844 (Obras de Marx e Engels, 1978), os *Grundrisse* (Marx, 1971b, 1972 e 1976), o capítulo VI inédito de *O Capital* (Marx, 1971a), e a apresentação mais formalizada, mais científica de seu trabalho em boa parte de *O Capital*, pelo outro. Esta busca de legitimação da crítica, a partir dos próprios critérios de validação do conhecimento da sociedade que se crítica e busca superar radicalmente, constitui um limite severo à crítica marxista da sociedade capitalista.

Esta vertente epistemológica cientificista, já presente em Marx, é a base da construção de todo o imenso andaime do chamado *socialismo científico*, que incorpora em forma não questionada o modelo de produção de conhecimento característico da ciência positiva (dualidade razão-sujeito/ objeto, privilégio de um sujeito histórico particular e a construção de todos os “outros” como objetos do conhecimento, como incapazes de produzir conhecimento válido, a perspectiva eurocentrica da história universal, etc.).

A busca de uma saída à reprodução das modalidades de conhecimento próprias da ciência da sociedade capitalista pela via de uma *perspectiva epistemológica proletária*, em contraposição à *ciência burguesa*, sem sair do molde da cientificidade da ciência positiva por parte da Academia das Ciências da URSS levou ao beco sem saída

da biologia proletária de Lysenko (Lander, 1990b e *A situação das ciências biológicas*, 1949).

Lênin, verdade e socialismo científico

A base epistemológica do que constitui a expressão mais radicalizada, e influente do marxismo como ciência, o chamado *socialismo científico*, ou *materialismo histórico*, encontra-se na teoria leninista da verdade.

O ponto de partida desta interpretação leninista está na noção de acordo a qual é possível alcançar a verdade absoluta. “Ser materialista significa reconhecer a verdade objetiva, que nos é descoberta pelos órgãos dos sentidos. Reconhecer a verdade objetiva, isto é, independente do homem e da humanidade, significa admitir de uma maneira ou de outra a verdade absoluta” (Lênin, 1908: 134).

Lênin entende o desenvolvimento histórico como um “processo natural” e o socialismo como produto de uma análise “estritamente científico” das tendências da sociedade capitalista. Referindo-se ao caráter científico da obra de Marx, afirma:

A análise das relações sociais materiais (isto é, das que se estabelecem sem passar pela consciência dos homens: ao intercambiar produtos, os homens estabelecem relações de produção, inclusive sem ter consciência de que existe nisso uma relação social de produção) permitiu no ato observar a repetição e a regularidade e sintetizar os regimes dos distintos países em um só conceito fundamental de *formação social*. Esta síntese é a única que fez possível passar da descrição dos fenômenos sociais (e de sua valoração desde o ponto de vista do ideal) a sua análise estritamente científica, que destaca, ponhamos por caso, o que diferencia um país capitalista de outros e estuda o que tem de comum todos esses [...] esta hipótese brindou pela primeira vez a possibilidade de uma sociologia *científica*, porque somente reduzindo as relações sociais às de produção, e estas últimas no nível das forças produtivas, conseguiu-se uma base firme para conceber o desenvolvimento das formações sociais como um processo natural. E compreende-se por si só que sem semelhante concepção não pode haver tampouco ciência social (Lênin, 1978: 14).

Para enfatizar ainda mais o caráter científico da obra de Marx, Lênin compara a contribuição desta ao conhecimento da história humana, com o aporte de Darwin à biologia científica nos seguintes termos:

Da mesma maneira que Darwin pôs fim à opinião de que as espécies animais e plantas não têm nenhuma ligação, de que são casuais, “obra de Deus” e imutáveis, e deu pela primeira vez à biologia uma base completamente científica ao descobrir a mutabilidade das espécies e sua continuidade; dessa mesma maneira, Marx pôs fim à concepção que se tinha de que a sociedade é um agregado mecânico de indivíduos que admite toda classe de mudança por vontade dos chefes (ou, o que é igual, por vontade da sociedade e do governo), agregado que surge e modifica-se casualmente, e deu pela primeira vez à sociologia uma base científica, ao formular o conceito de formação socioeconômica como conjunto de determinadas relações de produção e deixar assentado que o desenvolvimento destas formações constitui um processo natural.[...] agora, desde que apareceu *O capital*, a concepção materialista da história deixou de ser uma hipótese para converter-se em uma tese demonstrada com argumentos científicos (Lênin, 1908: 15).

Aqui se leva até as últimas conseqüências a segurança em relação a possibilidade do conhecimento objetivo do real. Desaparece toda dúvida, a verdade *como tal parece situar-se no terreno ontológico, no terreno do ser mesmo das coisas: existe com independência dos seres humanos, da humanidade. Os seres humanos, mediante o avanço da ciência vão aproximando-se sucessivamente, por um processo de natureza evolutivo-acumulativo a essa verdade absoluta, objetiva, que está na própria realidade:*

Assim, pois, o pensamento humano, por sua natureza, é capaz de nos proporcionar e proporciona na realidade a verdade absoluta, que resulta da soma de verdades relativas. Cada fase do desenvolvimento da ciência acrescenta novos grãos a esta soma de verdade absoluta; porém os limites da verdade de cada tese científica são relativos, tão logo ampliados como restringidos pelo progresso consecutivo dos conhecimentos (Lênin, 1908: 136).

A partir do ponto de vista do materialismo moderno, isto é, do marxismo, são historicamente condicionais os *limites* da aproximação de nossos conhecimentos à verdade objetiva, absoluta, mas a existência desta verdade, assim como o fato que nos aproximamos a ela não obedece a condições. São historicamente condicionais os contornos do quadro, contudo, este quadro representa sem condições um modelo objetivamente existente. É historicamente condicional quando e em que condições progredimos em nosso conhecimento da essência das coisas até descobrir o corante no alcatrão ou até descobrir os elétrons no átomo, mas cada um desses descobrimentos é sem condições um progresso do “conhecimento incondicionalmente objetivo”. Em poucas palavras, toda ideologia é historicamente condicional, porém toda ideologia científica [diferentemente, por exemplo, da ideologia religiosa] corresponde incondicionalmente a uma verdade objetiva, a uma natureza absoluta (Lênin, 1908: 137-138).

Excluída toda dúvida epistemológica, a realidade existe fora de nós, podemos chegar a conhecer –em sua essência– em uma forma objetiva. A ciência avança inexoravelmente para a verdade absoluta. O marxismo, enquanto única ciência do conhecimento objetivo da sociedade e da história nos garante esse trânsito para a verdade objetiva:

A única conclusão que se pode tirar da opinião, compartilhada pelos marxistas, de que a teoria de Marx é uma verdade objetiva, é a seguinte: indo pela *senda da* teoria de Marx, nos aproximamos cada vez mais à verdade objetiva [sem chegar nunca a seu fim]; indo por *qualquer outra senda*, não podemos chegar mais que à confusão e à farsa (Lênin, 1908: 145).

Somente o marxismo nos garante aproximarmos à verdade absoluta. As outras sendas do conhecimento ou que nos garantem é o erro, a não-verdade. A partir destas proposições Lênin tira suas conclusões políticas. Se a marcha da história dá-se de acordo às leis objetivas, cuja natureza e essência podem ser conhecidas e são de fato conhecidas objetivamente somente pelo marxismo, toda ação política que se fundamente na verdade do marxismo será uma ação política montada sobre a direção da

história e estará justificada por isso. Toda ação política que se fundamente em *outra* concepção de sociedade e de história, estará baseada necessariamente no engano e na farsa, estará contraposta e desviada com relação à direção do desenvolvimento objetivo dos acontecimentos históricos.

O desentranhamento do sentido profundo das leis da história, a verdade absoluta, é possível, mas somente para aqueles cuja posição nas relações de produção capitalista lhe outorga um particular *privilegio epistemológico* que lhes dá acesso a dita verdade, isto é: o proletariado da sociedade capitalista, e em particular, sua vanguarda organizada em partido revolucionário.

Estas proposições leninistas reproduzem (em forma radicalizada) as posturas coloniais eurocentricas do conhecimento moderno hegemônico com sua construção de uma cisão entre objeto e sujeito, e na criação da razão como sujeito abstrato do conhecimento objetivo e universal. Há, no entanto, uma importante diferença. A ciência positiva postula a existência de um sujeito abstrato (a razão) capaz de um conhecimento objetivo e universal. Trata-se na realidade de um dispositivo epistemológico mediante o qual se oculta ao sujeito do conhecimento dominante do mundo colonial-moderno; um sujeito *européu, branco, masculino, de classe alta*, e pelo menos em sua apresentação pública, *heterossexual*. Todos os outros, (mulheres, negros, índios, não europeus) são convertidos mediante este dispositivo em objetos de conhecimento, em não-sujeitos, em seres incapazes de criar um conhecimento válido. Na radicalização que Lênin faz desta postura colonial eurocentrica de negação de outro sujeito capaz de conhecer, não aparece este dispositivo de ocultamento. O sujeito privilegiado do conhecimento objetivo e universal é postulado abertamente: a *vanguarda do proletariado*.

A partir da verdade, objetiva e universal à qual tem acesso privilegiado esta vanguarda, é possível impulsionar e legitimar o processo civilizatório que leve ao “atrasado” povo russo a saltar etapas para avançar aceleradamente na direção da História, da industrialização, do desenvolvimento do mercado capitalista e da revolução socialista. Desta maneira –em polemica com os populistas russos que pretendiam enraizar os processos de mudança nas particularidades históricas e culturais da sociedade russa– legitima-se a colonização da sociedade russa pelo modelo de sociedade industrial, da mesma forma como as potências coloniais no resto do mundo

estão cumprindo com a “carga do homem branco” levando sua civilização aos povos primitivos (Lênin, 1975).

A transformação tanto da política, como da gestão do Estado em um assunto baseado na *verdade*, teve, é claro, extraordinárias conseqüências. Entre estas, a prática negação da própria idéia de *política*. Foi igualmente a base de relações autoritárias com os próprios trabalhadores (“atrasados”) aos quais havia que conduzir sobre a base da verdade histórica, ainda que estes não estivessem ao tanto de dita verdade histórica, o estivessem em desacordo com suas implicações. A apelação à verdade por parte do Estado socialista radicaliza o pensamento tecnocrático cientificista liberal, constituindo-se em fundamento epistemológico legitimador do autoritarismo das sociedades do socialismo real.

O desenvolvimento progressivo e ascendente das forças produtivas

Em Marx estão presentes duas visões contraditórias das forças produtivas. Em alguns textos, como é o caso dos *Grundrisse* e no capítulo VI (inédito de *O Capital*) há uma rica exploração do caráter histórico e socialmente condicionado da ciência e da tecnologia na sociedade capitalista. Aqui se analisa a tecnologia capitalista como resposta às exigências não somente econômicas, mas também políticas da burguesia. A tecnologia capitalista é caracterizada não somente como instrumento de valorização do capital e de controle sobre a natureza, mas também como um dispositivo político do processo de concentração do capital e da desvalorização da força de trabalho. É neste sentido o produto das exigências de uma sociedade hierárquica, e não democrática que tem em seu modelo tecnológico um meio de reprodução de suas relações de dominação e exploração. Ser conseqüente com esta postura implicaria assumir que de nenhuma maneira pode pensar-se na tecnologia da sociedade capitalista como base material para uma sociedade democrática. Trata-se de uma crítica aguda que volta a aparecer nos debates marxistas uma e outra vez, não chegando –no entanto– a converter-se em interpretação hegemônica.

Não é essa a visão da tecnologia que termina por converter-se em dominante no pensamento do próprio Marx, a visão da tecnologia de seus textos mais acabados, mais “rigorosos”, mais “sistemáticos”, mais “científicos”.

O marxismo científico compartilha os valores do progresso e da confiança infinita nas potencialidades benéficas do desenvolvimento das forças produtivas característicos do ambiente intelectual europeu do século XIX. Vê a tecnologia como politicamente neutra, e considera que a base tecnológica do capitalismo avançado e do socialismo é similar. Compartilhando o imaginário liberal de possibilidade do crescimento sem limite da felicidade e liberdade humana sobre a base de uma abundância material sempre ascendente, assume esta perspectiva a dualidade radical entre cultura e natureza própria do pensamento eurocentrico, e constrói a natureza em um objeto externo a ser controlado e manipulado sem limitação alguma.

Isto constitui, no chamado marxismo científico, e na maior parte do pensamento marxista do século XX, um ponto cego com relação ao caráter político da tecnologia e em relação à inviabilidade ambiental do modelo industrialista. Foram extraordinárias as conseqüências desta interpretação como limite do olhar crítico da sociedade capitalista. Foi igualmente a base das tentativas de construção de uma sociedade alternativa a partir dos mesmos modelos tecnológicos centralizados, não democráticos, usurpadores do conhecimento dos trabalhadores, depredador da natureza. Na experiência soviética e na ausência de contra balanços democráticos aos excessos deste modelo tecnológico, este foi levado a extremos desconhecidos nas sociedades capitalistas centrais (Lander, 1994).

O marxismo e a filosofia da história. Metarrelato histórico eurocentrico

O marxismo, na medida em que assume uma filosofia da história, constrói um metarrelato de *História Universal* nitidamente eurocentrico. A sucessão histórica de modos de produção (sociedade sem classes, sociedade escravista, sociedade feudal, sociedade capitalista, sociedade socialista) postula uma versão da *História Universal*, a partir de sua interpretação da história paroquial européia.

A visão dos outros, de todas as outras experiências da humanidade à luz da versão do metarrelato derivado da história européia, tem como expressões paradigmáticas os textos de Marx sobre a Índia (Marx e Engels, 1973) e a polêmica de Lênin contra os populistas russos (Lênin, 1975). Estes dois exemplos podem ser caracterizados como a aplicação unilateral de uma visão progressista da história, na qual, como é o caso do pensamento neoliberal contemporâneo, as especificidades históricas, culturais sociais das sociedades e das práticas de vida de suas populações

podem ser obviadas. Não há potencialidades nem fontes “outras” da construção de uma ordem social mais eqüitativa e democrática. As únicas forças dinâmicas da transformação social estão nas relações de produção capitalistas, em suas forças produtivas e em seus sujeitos históricos. Tudo o mais, está destinado a ser varrido pela inexorável dinâmica progressiva da história.

A partir da perspectiva dessa filosofia da história universal, o socialismo e o comunismo como sociedades que sucedem historicamente o capitalismo, adquirem um caráter de inexorabilidade inscrito nas leis da história. A Revolução Russa, e a posterior criação do campo socialista depois da Segunda Guerra Mundial, parecem confirmar esta predição. O capitalismo não somente tem um extra na história, mas também um extra geopolítico e territorial em um mundo bipolar.

Esta dupla segurança é derrubada juntamente com o Muro de Berlim. Não somente desaparece quase todo o chamado socialismo realmente existente, mas também a confiança teleológica em que apesar das guerras, dos sofrimentos e dos conflitos da sociedade capitalista, no futuro se realizará a sociedade sem Estado e sem classes.

A partir do ponto de vista da crítica e da luta contra a sociedade capitalista, isto define um novo momento histórico. Já não é possível pensar em um futuro garantido, a idéia de que “o futuro nos pertence”. Foi necessário reconhecer algo que sempre foi certo, *o futuro está aberto*, não existe tal coisa como um roteiro da história que os sujeitos têm que desenvolver no terreno de suas práticas coletivas. Isto produz transformações radicais no que se entende por prática política transformadora. Desaparece toda possibilidade de apelar para um sujeito ontológico transcendente. Multiplicam-se de forma abrumadora os temas e sujeitos da ação política que durante mais de um século estiveram subordinados à principal contradição na política socialista (gênero, cultura, identidade, ambiente, orientação sexual). Igualmente está negada toda possibilidade de falar desde um ancoramento epistemológico e político privilegiado com capacidade de determinar de antemão, *a partir da verdade do roteiro da história*, quais são as ações, posturas, lutas e sujeitos “corretos” e quais estão, para utilizar uma palavra comum nos velhos debates entre socialistas, “desviacionistas” (Lander, 1996).

Como argumenta Immanuel Wallerstein, nada garante que o futuro será melhor, poderia ser inclusive muito pior. O futuro é uma construção que depende das ações, lutas e forças relativas dos seres humanos no presente. As ferramentas teóricas herdadas

do marxismo, neste contexto, ainda têm muito a aportar à *compreensão e crítica das relações de produção capitalistas*, pouco nos pode dizer sobre o *desenho do futuro*.

O desaparecimento da natureza na teoria social

De acordo com Fernando Coronil nenhuma generalização pode fazer justiça à diversidade e complexidade do tratamento da natureza na teoria social ocidental. No entanto, considera que:

os paradigmas dominantes tendem a reproduzir os supostos que atravessam a cultura moderna nos quais a natureza é um suposto a mais. As visões do progresso histórico posteriores à Ilustração afirmam a primazia do tempo sobre o espaço e da cultura sobre a natureza. Em termos destas polaridades, a natureza está tão profundamente associada com espaço e geografia que estas categorias com frequência apresentam-se como metáforas uma da outra. Ao diferenciá-las, os historiadores e os cientistas sociais usualmente apresentam o espaço ou a geografia como um cenário inerte no qual têm lugar os eventos históricos, e a natureza como o material passivo com o qual os humanos fazem seu mundo. A separação da história da geografia e o domínio do tempo sobre o espaço têm o efeito de produzir imagens de sociedades tiradas de seu ambiente material, como surgidas do nada (Coronil, 1997: 23).

Marx, apesar de afirmar que a trindade (trabalho/capital/terra) “contém em si todos os mistérios do processo social de produção” (citado por Coronil, 1997: 57), termina por formalizar uma concepção da criação de riqueza que ocorre no interior da sociedade, como uma relação capital/trabalho, deixando fora a natureza. Como a natureza não cria valor, a renda refere-se à distribuição, não à criação de mais valia (Coronil, 1997: 47)⁵⁰.

Coronil afirma que na medida em que se deixa de fora a natureza na caracterização teórica da produção e do desenvolvimento do capitalismo e da sociedade moderna, se está igualmente deixando o espaço fora do olhar da teoria. Ao fazer

⁵⁰ “A concepção estritamente social da criação da exploração em Marx busca evitar a fetichização do capital, do dinheiro e da terra como fontes de valor. Porém, termina por excluir a exploração da natureza da análise da produção capitalista, e apaga seu papel na formação da riqueza” (Coronil, 1997: 59).

abstração da natureza, dos recursos, do espaço, e dos territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo *interno*, auto-gerado, da sociedade europeia, que posteriormente expande-se para regiões “atrasadas”. Nesta construção eurocentrica, desaparece do campo de visão o colonialismo como dimensão constitutiva destas experiências históricas. Estão ausentes as relações de subordinação de territórios, recursos e populações do espaço não europeu. Desaparece assim do campo de visibilidade a presença do mundo periférico e seus recursos na constituição do capitalismo, com o qual se reafirma a idéia de Europa como único sujeito histórico.

A reintrodução do espaço –e por essa via a dialética dos três elementos da trindade de Marx (trabalho, capital e terra)– permite ver o capitalismo como processo global, mais que como um processo *auto-gerado na Europa*, e permite incorporar o campo de visão às *modernidades subalternas* (Coronil, 1997: 8).

Da separação hierárquica dos âmbitos da vida social e do determinismo econômico “em última instância”

Uma das construções mais potentes da cosmo visão liberal foi a postulação da existência de âmbitos separados da vida histórico-social. (O “passado” e o “presente”, as sociedades “modernas”, as sociedades “atrasadas”, e nas sociedades “modernas”, “o social”, “o econômico”, “o político”)⁵¹.

Esta *arte liberal da separação*, com sua extraordinária eficácia tanto fracionadora como naturalizadora das relações da sociedade capitalista, não foi superada plenamente pela crítica marxista. A crítica da economia política parte do reconhecimento expresso de que não há um âmbito separado –com lógica e leis próprias de funcionamento– que possa chamar-se produção ou mercado, já que este opera no contexto de uma institucionalidade política e de determinadas relações de poder. No entanto, com as categorias de *infra-estrutura* e *super-estrutura*, e sua articulação dentro de um modelo explicativo de *determinação em última instância* da super-estrutura pela infra-estrutura –especialmente no marxismo soviético e no trabalho da escola de Althusser–, introduz-se um esquematismo simplificador que amputa severamente a

⁵¹ Isto como mostra Wallerstein (1996), expressa-se no século XIX na construção de disciplinas especializadas no estudo de cada um destes âmbitos da vida coletiva.

possibilidade de explorar as múltiplas determinações recíprocas entre diferentes âmbitos da vida histórica social.

Isto está estritamente associado aos usos da categoria de totalidade na tradição marxista. Um conceito de totalidade com freqüência extraordinariamente estruturado, homogeneizante e sintético (derivado da totalidade hegeliana, “posta sobre seus pés”), levou em muitas posturas marxistas a um *esencialismo* dogmatizante que outorgou um privilégio *a priori* a determinados assuntos (a produção) e a determinados sujeitos sociais (burguesia e proletariado) sobre outros temas, outras preocupações, outros sujeitos sociais. Isto contribui tanto à invisibilidade de sujeitos e experiências de vida (por exemplo, as populações indígenas da América Latina), como à invisibilidade de temas e problemas como os assuntos de gênero, sexualidade, ambiente, língua, imaginário, cultura, considerados como derivados dos temas e assuntos centrais, o que em algumas vertentes marxistas, como as análises de orientação maoísta, foi caracterizado como a *contradição principal*.

A totalidade é uma categoria de análise sem a qual dificilmente podemos pretender a compreensão da realidade em suas múltiplas determinações, porém uma categoria de totalidade que ignora o caráter necessariamente heterogêneo da realidade histórico-social castra severamente a riqueza da categoria e a converte em fundamento de uma visão dogmaticamente totalizante que reduz severamente a ampla gama da experiência humana a alguns poucos eixos centrais, pois que converte a pesquisa histórico social em um exercício formal mediante o qual somente se busca uma nova constatação empírica de verdades objetivas e universais já conhecidas.

O marxismo na América Latina: algumas questões

A partir das propostas anteriores, é possível deixar abertas uma série de questões relativas ao que foi a experiência do marxismo e da luta pelo socialismo na América Latina.

- 1] Quais foram as fontes teóricas do longo e estéril debate latino-americano sobre o caráter feudal ou capitalista destas sociedades? Foi este o resultado da aplicação mecânica da lista das etapas universais do desenvolvimento histórico e a sucessão dos modos de produção? Apesar dos extraordinariamente ricos aportes

de Sergio Bagú para desmontar estes falsos dilemas eurocentricos da interpretação das sociedades latino-americanas, estes debates continuaram tendo incidência teórica e política por várias décadas.

- 2] Por que a insistência do marxismo latino-americano –sobretudo dos partidos comunistas de todo o continente– na busca da burguesia nacional como aliados na luta antiimperialista?
- 3] Por que, no contexto da extraordinária heterogeneidade estrutural das sociedades latino-americanas, os projetos de transformação socialista outorgam um papel histórico tão transcendente a um sector da população que na maior parte dos países não era, nem podia chegar a ser, senão minoritário: o proletariado fabril?
- 4] Por que e como foram invisibilizados temas essenciais da heterogeneidade cultural e da construção “racial” das diferenças, assuntos medulares constitutivos das sociedades latino-americanas? Como foi possível ignorar ou ocultar o óbvio? Como foi possível tornar opacos ao olhar, ou simplesmente invisíveis, para milhões de pessoas das populações indígenas e afro-americanas (negando-lhes assim seu caráter de sujeitos)? Por que foi deixado de lado as expressões culturais diferentes à atuação (repetição) em território americano do roteiro da história européia?
- 5] Por que quando estes sujeitos e expressões culturais e de modos de vida “outros” são incorporados à reflexão sobre o caráter destas sociedades, se as considera como expressão de um “atraso” pré-capitalista destinado a transformar-se (modernizar-se) ou desaparecer com o avanço histórico? Por que se deu em torno a estes assuntos uma coincidência tão notável entre muitas análises marxistas e da sociologia da modernização?⁵².
- 6] Por que na tradição do pensamento marxista foi tão freqüente a reiterada dificuldade, senão a impossibilidade, de pensar o futuro deste continente a partir de sua própria realidade histórica, a partir de suas próprias tradições culturais, a partir da potência transformadora de seus próprios sujeitos histórico-sociais?
- 7] Por que na multiplicidade de novos sujeitos e novas expressões de luta social e política em torno a gênero, direitos políticos e culturais dos povos indígenas, ambiente, camponeses sem terra, cooperativas, lutas ambientais, diversidade

⁵² A sensibilidade especial de José Carlos Mariátegui marchou na contracorrente e por isso mesmo, não atingiu uma influência decisiva no debate marxista latino-americano.

sexual na atualidade latino-americana é tão comum encontrar uma relação distante com o marxismo?

- 8] Por que algumas das transformações e acontecimentos políticos recentes mais ressaltantes da América Latina como os levantamentos indígenas do Equador, o zapatismo, as sucessivas quedas de presidentes neoliberais, ou o processo de mudança na Venezuela foram todos surpreendentes para a maior parte dos analistas marxistas?
- 9] Qual a relação entre a presença do eurocentrismo, do economicismo e das visões teleológicas com estas carências nas análises da realidade latino-americana?

Os dois marxismos: marxismo científico e marxismo crítico.

A busca do “verdadeiro” Marx⁵³

Uma forma de nos aproximarmos desta diversidade de fontes de fundamentação e de modelos de interpretação do real presente na teoria marxista, é pela via da discussão a qual Alvin Gouldner chama o *marxismo crítico e o marxismo científico* (1982). Gouldner faz uma contribuição fundamental à história e à compreensão do marxismo com sua tese de que a diversidade de posturas teóricas e políticas do marxismo –desde a obra de Marx– são expressões de dois paradigmas ou sistemas teórico-políticos que recorrem toda esta tradição. Gouldner define estes dois paradigmas a partir da seguinte caracterização:

- 1] Enquanto que no marxismo científico predomina a análise estrutural, determinista, o ser humano como produto de suas condições histórico-sociais, análise na qual as estruturas sócio-econômicas são os verdadeiros agentes da mudança histórica, no marxismo crítico a ação consciente, voluntária, o ser humano tem um papel central. Os seres humanos são os agentes da mudança histórica.
- 2] Em conseqüência, para o marxismo científico, o fundamental no desenvolvimento histórico, em particular para a transição do capitalismo ao socialismo, é o amadurecimento das condições objetivas; diferentemente, para o marxismo crítico adquirem prioridade as condições subjetivas, a ideologia, a consciência de classe, a organização política.

⁵³ Este ponto foi tomado de Lander (1990a).

- 3] Enquanto que o marxismo científico tem a expectativa de que a revolução socialista se dará nos países capitalistas mais desenvolvidos (aqueles países que alcançaram o nível máximo de desenvolvimento das forças produtivas), o marxismo crítico chega à conclusão de que o atraso, longe de ser um obstáculo, pode pelo contrário brindar a oportunidade para a tomada revolucionária do poder. O capitalismo avançado, com seu potencial para satisfazer as demandas de consumo da classe trabalhadora, e com sua capacidade ideológica de controle das classes dominadas é visto assim, pelo marxismo crítico como impedimento, mais que como uma pré-condição para a revolução.
- 4] Para o marxismo científico, o amadurecimento do proletariado como classe de vanguarda é considerada como condição necessária para a revolução socialista. O marxismo crítico não estabelece uma relação necessária entre revolução socialista e proletariado como agente histórico.
- 5] O marxismo científico, na medida em que confia que o amadurecimento das condições objetivas levará inevitavelmente à queda do capitalismo e ao triunfo do socialismo, tem uma “estrutura de sentimentos” basicamente otimista. Tem a história ao seu lado. Ao contrário, o marxismo crítico carece dessa segurança, não confia no inevitável desenlace positivo dos acontecimentos históricos; tem, portanto uma “estrutura de sentimentos” mais inclinado ao pessimismo.
- 6] O marxismo científico, em seu determinismo, enfatiza o caráter necessário do desenvolvimento histórico e dos processos sociais. O marxismo crítico rechaça a idéia do marxismo científico segundo a qual “a liberdade é o reconhecimento da necessidade”. Pelo contrário, afirma que a liberdade é a disposição a pagar o preço necessário para a consecução dos valores desejados.
- 7] O marxismo científico compartilha os valores do progresso e da confiança infinita nas potencialidades benéficas do desenvolvimento das forças produtivas característicos do ambiente intelectual europeu do século XIX. Vê a tecnologia como politicamente neutra, e considera que a base tecnológica do capitalismo avançado e do socialismo é similar. Para o marxismo crítico, a tecnologia desenvolvida pela sociedade capitalista incorpora as relações de dominação próprias desta sociedade, a crítica ao capitalismo passa assim –necessariamente– pela crítica à tecnologia capitalista.

- 8] O marxismo científico –sem ambigüidade– avalia positivamente o desenvolvimento científico, ao qual vê não somente como um grande poder, mas também como representante do bem. Rechaça as críticas à ciência como um sentimentalismo romântico, e comparte as premissas fundamentais das ciências naturais e sua confiança na capacidade dos seres humanos para controlar a natureza. O marxismo crítico tende a ter uma atitude mais ambígua com relação à ciência. Por um lado, a vê como um aspecto institucional inseparável do resto da sociedade capitalista. Não limita sua crítica da ciência a esses usos ou às relações de propriedade dentro das quais se desenvolve no capitalismo. No entanto, dada a valoração que desta faz o conjunto da sociedade moderna, tende a colocar a crítica em termos mais parciais como, por exemplo, referidos a seu “positivismo”.
- 9] O marxismo científico é fundamentalmente antifilosófico, no sentido de que vê na ciência a possibilidade da superação da filosofia. O marxismo crítico se identifica mais estreitamente com a tradição filosófica, especialmente com a tradição hegeliana.
- 10] Incorporando ambos paradigmas do marxismo, tradições centrais da cultura do Ocidente, o marxismo científico identifica-se mais diretamente com a ciência e tecnologia, com os aspectos instrumentais desta cultura, enquanto o marxismo crítico identifica-se com os aspectos mais humanísticos, filosóficos e literários da tradição européia.
- 11] Desde o ponto de vista metodológico, o marxismo científico enfatiza a separação entre estrutura econômica e superestrutura, insistindo na determinação, ainda que seja em "última instância", de todos os aspectos superestruturais (ideologia, política, cultura) pelas condições da base econômica. O marxismo crítico por sua vez rechaça esta visão dicotômica da realidade social como uma vulgar simplificação e enfatiza a natureza da sociedade como uma totalidade na qual não é possível introduzir tais partições absolutas.
- 12] A partir do ponto de vista epistemológico, o marxismo científico vê o processo do conhecimento como o “reflexo” da realidade objetiva na mente. É a epistemologia da mente como espelho. Por sua vez, o marxismo crítico, enfatiza os aspectos práticos, subjetivos, humanos, do processo de conhecimento. É a epistemologia da mente como farol.

- 13] Para o marxismo científico, a moral é um sentimentalismo não necessário. A justificativa do socialismo não requer uma fundamentação de natureza moral, este depende das leis impessoais da história. O marxismo crítico tem por objetivo fundamental a preservação da cultura humana, e determinados valores transcendentais.
- 14] A crítica do marxismo científico ao sistema capitalista enfatiza a exploração econômica, as relações de propriedade. Para o marxismo crítico, a ênfase está na deshumanização da vida, na crítica ao fetichismo e à alienação. É, neste sentido, mais uma crítica de natureza cultural.
- 15] Aos dois paradigmas correspondem, finalmente, diferentes estilos políticos. Para o marxismo científico, a ênfase está no partido e em suas organizações políticas, nos meios em si mesmos; enquanto que para o marxismo crítico a ênfase está nos valores, na consciência, nos fins da revolução.

Com esta caracterização dos dois marxismos, Gouldner não pretende identificar determinados autores ou grupos políticos com alguma destas duas tendências. Pelo contrário, afirma que se trata somente de uma distinção de natureza analítica. Estas combinações de traços, claro está, não se dão todas juntas na forma na qual aparecem na formulação dos tipos ideais apresentados por Gouldner. Diferentes marxistas ou tendências dentro do marxismo aproximam-se mais a um ou outro dos paradigmas mostrados.

Em busca do verdadeiro Marx

A compreensão das tensões presentes em toda a tradição marxista, a partir da obra do próprio Marx, é particularmente útil para abordar alguns problemas centrais da história do marxismo, temas recorrentes cujo debate tem se caracterizado por sua pobreza teórica.

Um destes problemas, de importância política persistente, é a busca do “verdadeiro Marx”, o que “Marx verdadeiramente quis dizer”, especialmente nos debates em torno às relações entre a teoria marxista e o socialismo realmente existente. A tentativa obsessiva para salvar a teoria marxista de toda responsabilidade por seu resultado histórico nas sociedades que se organizaram sob a tutela do marxismo levou

por vezes a defender o “verdadeiro marxismo” das múltiplas distorções e deformações as quais este havia sido submetido. Com relação à caracterização que faz Gouldner dos dois marxismos, o fato de que seja possível encontrar apoio explícito a cada uma das proposições fundamentais destes dois paradigmas teórico-políticos do marxismo em alguns textos de Marx é suficiente evidencia para negar a possibilidade de que o verdadeiro Marx seja o científico ou o crítico. A busca do verdadeiro Marx converte-se assim não somente em um exercício escolástico inútil, senão, na medida em que pretende negar alguns aspectos, para destacar outros, o que faz é unilateralizar o pensamento de Marx, distorcendo-o. O pensamento de Marx incorpora estas tensões e esta complexidade, não há outro “verdadeiro Marx”.

Esta busca do “Marx verdadeiro” orientou-se em separar, na obra de Marx, os aspectos que refletiam sua “verdadeira postura”, daqueles que por diversas razões corresponderiam a um imaturo, em um caso, e em outro, aos que obedeceriam à influencia negativa do cientificismo dominante na cultura de sua época. Fazem-se assim leituras coerentemente críticas, ou coerentemente científicas da obra de Marx.

Exemplos clássicos são o marxismo científico da II Internacional, e o marxismo crítico de autores como Karl Korsch e Georg Lukacs. A tentativa mais recente e sistemática nesta busca de uma separação: do bom e o mau da obra de Marx é a ruptura epistemológica postulada por Althusser (1968)⁵⁴. Segundo esta interpretação, o humanismo, o historicismo, a ideologia, os valores, a preocupação pelos problemas da alienação, são resíduos filosóficos hegelianos de um jovem Marx imaturo, que ainda não produziu a ruptura que permitirá o desenvolvimento de sua verdadeira contribuição teórica: o marxismo científico. Por esta via, efetivamente se resolvem algumas das contradições que discutimos, mas ao custo de amputar o aspecto da contradição com o qual Althusser não está de acordo, o que produz um radical empobrecimento do campo teórico do marxismo.

Outra versão desta tentativa de separação do bom do mau consistiu em converter as contradições e tensões internas do pensamento de Marx, em contradições entre Marx e Engels. De acordo a esta interpretação tão estendida, enquanto o pensamento de Marx seria uma elaboração complexa, sofisticada, cheia de sutilezas, que em nenhum

⁵⁴ Também consultar Althusser e Balibar (1969).

momento cai em armadilhas unilateralistas, o trabalho de Engels seria responsável por um reducionismo naturalista da obra de Marx.

Este tema foi recolocado por Leszek Kolakowski em *As principais correntes do marxismo* (1980; 1982). Segundo este autor, existe uma diferença radical entre a filosofia de Engels e a filosofia de Marx. Kolakowski sustenta que o ponto de vista de Engels pode qualificar-se sumariamente como naturalista e antimecanicista. Engels apresenta ao universo em evolução dinâmica para formas superiores, plurais em sua diferenciação e enriquecidas pelo conflito interno. Estaria próximo ao positivismo e ao cientificismo por sua confiança na ciência natural e sua desconfiança na filosofia, concebida meramente como um conjunto de regras intelectuais; também estaria próximo ao empirismo e ao determinismo.

De acordo com esta interpretação, não parece que as bases filosóficas do marxismo de Marx sejam compatíveis com a crença em que as leis gerais da natureza têm, como aplicações particulares, a história da humanidade e também as regras do pensamento, identificadas com as regularidades psicológicas ou fisiológicas do cérebro. Enquanto que Engels, falando em termos gerais, acreditava que o ser humano podia explicar-se em termos de história natural e das leis de evolução às que estava submetido, e que era capaz de conhecer em si, a idéia de Marx foi que a natureza que conhecemos é uma extensão do ser humano, um órgão de atividade prática.

A interpretação materialista da consciência em Marx, de acordo a Kolakowski, é que o conhecimento e tudo o mais relacionado com a mente –sentimentos, desejos, imaginações e idéias– é produto da vida social e da história. Por isso os seres humanos não podem adotar um ponto de vista cósmico ou divino, deixando de lado sua própria humanidade e abarcando a realidade em si e não como objeto da práxis humana. Haveria de acordo a isto, uma clara diferença entre o transcendentalismo latente da dialética da natureza de Engels e o antropocentrismo dominante na idéia de Marx.

Há efetivamente uma diferença radical entre as proposições epistemológicas antropocêntricas presentes no Marx dos *Manuscritos de Paris* de 1844 e o que é o naturalismo cientificista de toda a obra de Engels. No entanto a epistemologia que postula Marx cada vez que se refere à contribuição representada por *O Capital*, aproxima-se muito mais do cientificismo de Engels, que do antropocentrismo de algumas de suas primeiras obras. Esta separação absoluta entre as proposições

epistemológicas de Marx e as de Engels somente é possível a partir de uma interpretação unilateral do pensamento de Marx, interpretação que incorpora somente um dos pólos em tensão em seu pensamento. Entretanto, os elementos para a caracterização que Kolakowski faz estão presentes em alguns textos de Marx, mas também o estão –e com maior peso- proposições que sustentariam uma interpretação mais naturalista e cientificista de suas concepções filosóficas e epistemológicas.

Não se pode desconhecer, para esta discussão, a visão que Marx tem de sua própria obra, a forma na qual define sua contribuição nos prólogos e apresentações de seus textos mais importantes, nas cartas nas quais se refere ao que foi o conjunto de seu aporte teórico. Nas referências deste tipo nos últimos anos de vida de Marx, a ênfase está no caráter científico de sua obra, no determinismo dos processos sociais. O paradigma do conhecimento das ciências naturais está cada vez mais presente como referência explícita em relação a qual Marx avalia a importância e a natureza de sua própria obra. Igualmente importante para a interpretação da opinião que tinha Marx de sua própria obra, é, como diz Gouldner, o fato de se os textos foram publicados ou não durante a vida de Marx. Os principais textos a partir dos quais se desenvolvem as interpretações de Marx como orientado por uma epistemologia antropocêntrica e anti-cientificista, são precisamente os textos não publicados durante a vida de Marx. *V Engels, A Ideologia Alemã* e os *Manuscritos de Paris de 1844* foram editados em 1932, e somente anos depois se publicaram traduções completas. A primeira publicação efetiva dos *Grundrisse* é no ano 1953; a tradução aos principais idiomas levou até 20 anos, e ainda restam partes do material inéditas.

A consideração do caráter de publicação ou de manuscrito inédito dos diferentes textos de Marx que são utilizados para as diversas interpretações do marxismo tem uma dupla importância. Em primeiro lugar, os trabalhos publicados são, provavelmente, aqueles que os autores querem dar a conhecer: no caso de Marx, os textos que quer aportar como contribuição à divulgação da concepção do mundo e do socialismo que está empenhado em desenvolver. Se a partir destes textos que ele priorizou para sua publicação é mais difícil chegar a uma interpretação da obra de Marx como marxismo crítico do que a partir dos manuscritos não publicados, resulta pelo menos arbitrário atribuir aos textos não publicados o caráter de “verdadeiro Marx”. Em segundo lugar, para uma discussão em torno às consequências históricas da teoria marxista, em

particular com relação ao socialismo realmente existente, é evidente a importância cardinal dos textos sobre a base dos quais se formou a concepção do mundo, da política, da revolução e do socialismo que serviu de guia para a construção das sociedades socialistas.

Os principais movimentos políticos do século XX que se identificam com o marxismo já tinham uma concepção do mundo e do marxismo claramente cristalizadas antes que se conhecessem alguns dos textos de Marx mais diretamente identificados com o marxismo crítico. No ano 1932, quando foi publicado pela primeira vez [em alemão], tanto *A Ideologia Alemã* como os *Manuscritos de Paris de 1844*, o partido bolchevique tinha 15 anos no poder, Lênin tinha quase uma década de morto, Trotsky estava nos últimos anos de sua vida, o stalinismo estava em pleno apogeu, e o Partido Comunista Chinês já tinha onze anos de fundado. Resulta assim que, encontrando o sentido profundo da obra de Marx precisamente naqueles textos que pouco têm relação com a experiência histórica do socialismo, libera-se a aquela de toda “culpa”. O verdadeiro socialismo, o socialismo postulado por Marx estaria ainda por realizar-se.

Regressando agora à pretendida oposição radical entre as concepções de Marx e Engels, resulta pelo menos curiosa essa conclusão se tomamos em conta o fato de que foram íntimos amigos e colaboradores durante a maior parte de suas vidas, que trabalharam e assinaram conjuntamente algumas de suas principais obras, que durante décadas desenvolveram um constante intercâmbio de correspondência sobre o que cada qual estava escrevendo (nos jornais nos quais estavam separados), que discutiam seus manuscritos entre si antes de sua publicação. Foi tão estreita esta colaboração que recentemente descobriu-se que alguns artigos jornalísticos assinados por Marx, na realidade foram escritos por Engels.

Igualmente limitados resultam as tentativas de estabelecer uma ruptura radical entre o marxismo de Marx e o marxismo de Lênin; o marxismo que foi codificado posteriormente como o marxismo-leninismo. Nas últimas décadas, foi comum a reflexão crítica em torno às sociedades socialistas atuais ou chegar à conclusão (inevitável) de que o socialismo realmente existente está intimamente ligado às concepções teóricas e políticas do leninismo, e que a idéia de um socialismo democrático implica necessariamente uma ruptura com o leninismo. No entanto, no não-reconhecimento de que a obra de Lênin é a continuação de algumas tendências

medulares inscritas no pensamento de Marx, o que se repete é o apego religioso à permanência da contribuição de Marx, impedindo por essa via uma reflexão crítica sobre a obra do próprio Marx. Exemplo desta modalidade de separação radical entre o bom atribuído a Marx e o mau atribuído a Lênin é a ruptura do eurocomunismo com o leninismo.

Estas interpretações reducionista, altamente seletivas (tão freqüentes na história do marxismo) serviram tanto para sustentar e legitimar as mais diversas posturas políticas situadas no campo do marxismo, como para escamotear a possibilidade mesma de uma discussão crítica em torno à relação entre as experiências de construção socialista e as proposições teóricas e políticas básicas do marxismo. Somente a partir do reconhecimento do conjunto de problemas, tensões e contradições presentes na obra de Marx, e da diversidade das potenciais orientações de seu desenvolvimento posterior, é possível uma aproximação crítica frutífera ao conjunto de sua obra e aos efeitos que esta teve na experiência histórica do *socialismo realmente existente*.

Bibliografia

- Althusser, Louis 1968 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).
- Althusser, Louis e Balibar, Etienne 1969 *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- Coronil, Fernando 1997 *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: Chicago University Press).
- Dussel, Enrique (1992) *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Madri: Nueva Utopía).
- Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (México: Trotta/UAM-I/UNAM).
- Dussel, Enrique 2005 “Europa, modernidade e eurocentrismo” Lander, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (São Paulo: CLACSO).
- Gouldner, Alvin 1982 *The Two Marxisms* (Nova Iorque/Toronto: Oxford University Press).
- Kolakowski, Leszek 1980 *Las principales corrientes del marxismo* (Madri: Alianza Editorial) Tomo I.

- Kolakowski, Leszek 1982 *Las principales corrientes del marxismo* (Madrid: Alianza Editorial) Tomo II.
- La situación de las ciencias biológicas* 1949 (Moscou: Ediciones en lenguas extranjeras) Atas taquigráficas da Academia Lênin de Ciências Agrícolas 31 de julio-7 de agosto de 1948.
- Lander, Edgardo 1990a *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Lander, Edgardo 1990b “Ciencia soviética y ciencia occidental” em Edgardo Lander *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: UCV).
- Lander, Edgardo 1994 *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad/Fondo Editorial de la Asociación de Profesores-UCV/Publicaciones da Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-UCV).
- Lander, Edgardo 1996 “Las transformaciones postmodernas de la política” em *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas: UCV) N° 2-3.
- Lander, Edgardo 2001 “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo” em *Revista de Sociología* (Santiago: Departamento de Sociología, Universidad de Chile) N° 15.
- Lander, Edgardo (org.) 2005 *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (São Paulo: CLACSO).
- Lenin, Vladimir Ilich 1908 *Materialismo y Empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (Moscou: Editorial Progreso).
- Lenin, Vladimir Ilich 1961 “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo” em *Obras escogidas* (Moscou: Editorial Progreso) Tomo I.
- Lenin, Vladimir Ilich 1975 *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de formación del mercado interior para la gran industria* (Moscou: Editorial Progreso).
- Lenin, Vladimir Ilich 1978 “¿Quiénes son los enemigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?” em Lenin, Vladimir Ilich *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Moscou: Editorial Progreso).
- Marx, Karl 1971a *El Capital* (Buenos Aires: Ediciones Signos) Livro I, Capítulo VI, inédito.

- Marx, Karl 1971b *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo I.
- Marx, Karl 1972 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo II.
- Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo III.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1973 *Sobre el colonialismo* (Córdoba- Argentina) Cuadernos Pasado y Presente N° 37.
- Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).
- Mignolo, Walter 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones Signo/Duke University).
- Obras de Marx y Engels* 1978 (Barcelona/Buenos Aires/México: Crítica/Grupo Editorial Grijalbo).
- Quijano, Aníbal 1992a “Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas” em Morgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).
- Quijano, Aníbal 1992b “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en *Perú Indígena* (Lima) Vol. 13, N° 29.
- Quijano, Aníbal 1997 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” em *Anuario Mariáteguiano* (Lima) Vol. IX, N° 9.
- Quijano, Aníbal 1998 “Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas” em González, Helena e Schmidt, Heidulf (eds.) *Democracia para una nueva sociedad* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Quijano, Aníbal 1999a “¡Qué tal raza!” em *Familia y cambio social* (Lima: CESOSAM).
- Quijano, Aníbal 1999b “Coloniality of power and its institutions”. Documento presentado no Simpósio sobre Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales, Binghamton University, Binghamton, Nova Iorque, abril.
- Quijano, Aníbal 2000 “Modernidad y democracia: intereses y conflictos” em *Anuario Mariáteguiano* (Lima) Vol. XII, N° 12.

Quijano, Aníbal 2005 “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” em Lander, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (São Paulo: CLACSO).

Wallerstein, Immanuel 1991 *Unthinking Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Science* (Cambridge: Polity Press).

Wallerstein, Immanuel 1996 (org.) *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).