



Karl Marx

Marx e a crítica à noção iluminista de Progresso

Daniel Golovaty Cursino

Historiador e Membro do Paz Agora/br

“Quando uma grande revolução social tiver dominado estas realizações da época burguesa – o mercado mundial e as forças modernas de produção – e as tiver submetido ao controle comum dos povos mais avançados, só então o progresso humano deixará de se assemelhar ao odioso ídolo pagão que só queria beber o néctar no crânio das suas vítimas.”

Karl Marx, “Os resultados prováveis do domínio britânico na Índia”.

“Nada corrompeu mais o movimento operário alemão do que a convicção de nadar a favor da corrente.”

Walter Benjamin

A moderna ideia de progresso, assim como a constituição dos procedimentos e métodos da ciência moderna, aparece como um dos produtos mais típicos da civilização ocidental a partir de fins do século XVII até, pelo menos, meados do século XX. Muito embora a crise de ambas já se pronunciasse claramente nas primeiras décadas do século passado, seria somente a partir do segundo pós-guerra que elas entrariam francamente em declínio. As ciências, tanto naturais quanto sociais, passaram por um processo global de reformulação dos conceitos clássicos herdados de Galileu e Newton, processo do qual, todavia, ainda não se desvencilharam. Já a moderna ideia de progresso passou a ser alvo de críticas generalizadas, perdendo quase que completamente o prestígio intelectual de que desfrutara até o período anterior à eclosão da grande época de guerras e revoluções que abalou o Ocidente entre 1914–45.¹ Após um século de catástrofes e convulsões sociais; após a terrível experiência do Mal radical consubstanciada por

Auchwitz; após, enfim, o quase extermínio da raça humana por uma guerra nuclear total que por décadas rondou as cabeças de gerações inteiras de mulheres e homens, somente insensatos ou políticos falatrões poderiam alardear impunemente a ideia de progresso.

Entretanto, ironicamente, a noção de progresso parece ter voltado à ordem do dia. E isto principalmente por dois motivos. Em primeiro lugar, com os recentes avanços da ciência, em particular da informática e da biotecnologia, surge a possibilidade inédita de uma reconfiguração total do fato humano sobre a Terra. Sem dúvida alguma, uma transformação de tal ordem promovida pelo desenvolvimento tecnológico suscita novas e surpreendentes questões sobre a noção de progresso, questões estas, entretanto, que o pensamento social - tanto aquele que permanece tacanhamente iluminista, quanto seu crítico “pós-moderno”- não está à altura de dar uma resposta satisfatória.²

Em segundo lugar, a noção de progresso tem sofrido, há cerca de duas décadas, um realinhamento em relação às forças sociais e políticas que tradicionalmente a defenderam. Desgastada nos meios de esquerda, tanto pela crítica pós-moderna quanto pelo esboroamento dos regimes socialistas do Leste europeu, a noção de progresso, hoje, é brandida por setores tradicionalmente conservadores, sob o signo aparentemente neutro da globalização.³ Penso que em função dessa confluência de fatores de natureza diferente (econômico-tecnológica e política) a crítica à velha noção de progresso readquire uma inesperada urgência.

Para tal empreendimento faz-se indispensável a retomada do pensamento marxiano, por se tratar de uma das mais agudas críticas teórico-epistemológicas da noção de progresso advinda do iluminismo, isto numa época em que a noção de progresso correspondia à relação privilegiada, paradigmática mesmo, entre *tempo* e *história*.⁴ Neste texto privilegiarei as obras de juventude de Marx, não por advogar uma ruptura ou algum tipo de “corte epistemológico” em relação às obras de maturidade, mas sim porque naquelas encontram-se mais explícitos os pressupostos *filosóficos* que fundamentarão a crítica marxiana e que, segundo acredito, jamais foram abandonados desde seu estabelecimento nos manuscritos econômico-filosóficos de 1844.⁵

Foi a partir da redação dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 que Marx abandonou definitivamente o paradigma empirista e anti-histórico da filosofia de Feuerbach. Muito embora

a influência da antropologia sensualista deste filósofo ainda seja claramente sentida nos manuscritos desta fase, já é nos termos de uma reinserção nas categorias e conceitos da filosofia hegeliana.⁶ Com efeito, é neste primeiro retorno crítico a Hegel que Marx poderá formular sua própria e especialíssima concepção do *ser social*. Através do conceito de auto-atividade, central à compreensão da Fenomenologia de Hegel, Marx redescobriu, por detrás do invólucro do idealismo abstrato, aquilo que designaria como sendo o grande mérito daquele filósofo:

O grande mérito da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final – a dialética da negatividade enquanto princípio motor e criador – reside, em primeiro lugar, no fato de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objetivação como perda do objeto, como alienação e como abolição da alienação; e do fato de ainda aprender a natureza do *trabalho* e conceber o homem objetivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado de seu *próprio trabalho*.⁷

Assim, no mesmo ano em que o jovem Marx tomava contato com a economia política e com o socialismo francês, a dialética de Hegel fornecia-lhe as condições para tomar criticamente tanto uma quanto outro, muito embora ela mesma devesse antes ser criticada, pois como Hegel continuava “aferrado ao mundo da economia política”, havia tomado o conceito de trabalho acriticamente, vislumbrando somente seu aspecto positivo: “o único trabalho que Hegel entende e reconhece é o trabalho *intelectual abstrato*”.⁸ Faltava, portanto, a crítica ao trabalho alienado, a qual Hegel estava incapacitado de saída, por não diferenciar os conceitos de *objetivação* (inerente a toda relação humana com a natureza) e de *alienação* (forma especificamente degradada de objetivação).⁹

Através desta diferenciação materialista entre objetivação e alienação, pôde Marx conferir um estatuto próprio à natureza, entendendo o processo de trabalho como processo de *objetivação* do homem, ou de humanização da natureza, tornando-a, ao longo da história, a extensão inorgânica do corpo humano. Ao mesmo tempo, modificando *conscientemente* a natureza, o homem modificava, isto é, criava a si próprio, confirmando sua subjetividade no mundo exterior, em suas obras, no mesmo passo em que se tornava um ser social *objetivo*. Verifica-se, portanto, que para Marx o ser social emerge da natureza como algo radicalmente novo, uma vez que logra romper a mudez da “generidade” animal, na qual o gênero aparece meramente

como “espécie”, isto é, de forma ainda completamente *natural*, pois inexistem *relações* propriamente ditas, de modo que os indivíduos da espécie não se constituem nas suas relações, sendo, portanto, indivíduos apenas biológicos.

Algo totalmente novo se passa com o ser social. Ao cindir a imediatez animal através do seu trabalho, o homem pode tomar a si mesmo como objeto, constituindo-se através das *mediações* entre si e os demais indivíduos humanos, bem como de todos com o mundo natural, configurando assim propriamente um gênero. Como diz Marx,

o homem é um ser genérico, não só no sentido de que faz objeto seu, prática e teoricamente, a espécie (tanto a sua própria, como a das outras coisas), mas também – e agora se trata apenas de outra expressão para a mesma coisa – no sentido de que ele se comporta perante si próprio como a espécie presente, viva, como um ser *universal* e, portanto, livre.¹⁰

O homem, este ser *sui generis* que nasce do próprio parto, para Marx não preexiste ao trabalho, mas emerge do mundo natural formando-se em e por seu próprio trabalho. Assim, a vida produtiva “(...) é a vida genérica. É a vida criando vida. No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem.”¹¹ Com isso, já se pode perceber que a constituição do ser social, tal como concebido por Marx, não parte de nenhum imperativo da razão - isto é, gnosiológico - mas, separando-se do mundo natural, põe ontologicamente suas próprias categorias. Isto é Marx mesmo que o afirma: “(...) os *sentimentos*, as paixões etc., do homem não são simples características antropológicas no sentido restrito, mas verdadeiras afirmações *ontológicas* do ser (...).¹²

Uma vez caracterizado o ser humano como essencialmente social e, portanto, histórico, abre-se a possibilidade de se pensar o progresso de forma *concreta*, com base no desenvolvimento efetivo da *socialidade*¹³ humana, isto é, do real grau de desenvolvimento e complexificação das categorias ontológicas do ser social, na medida em que este se destaca progressivamente da natureza, subordinando-a formalmente¹⁴ e objetivando-se nela: “o *comunismo* enquanto naturalismo integralmente evoluído = humanismo, enquanto humanismo plenamente desenvolvido = naturalismo, constitui a resolução *autêntica* do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem.¹⁵

Desde logo se percebe que todo este processo coincide com o desenvolvimento de *necessidades* propriamente *sociais*, bem como com a formação histórica das faculdades humanas. Isto porque o homem só se objetiva, *situando* objetos reais fora de si, objetos nos quais ele não se perca, mas antes se afirme e se reconheça. Com efeito, é somente produzindo um mundo povoado de objetos sensíveis que o homem pode afirmar o *sentido* social de sua vida, pois só tem sentido o que vem a sensibilizar através de objetos. Uma vez que o homem não mais se reconheça em seus objetos, isto é, no mundo objetivo criado por suas próprias mãos; uma vez, pois, que toda sua história se desenvolve sob o signo do trabalho estranhado, não é somente a *carência* que é então produzida, mas é o próprio sentido que lhe é roubado.¹⁶ “De fato”, diz Marx, “a própria sensibilidade só existe para ele (homem) enquanto sensibilidade humana, através de *outros* homens”.¹⁷ Produzindo a si mesmo, o homem também produz historicamente suas próprias necessidades, produz os outros homens como necessidade, e o mundo objetivo como a *sensibilidade* da sociedade humana, isto é, como a confirmação de sua própria individualidade.

Este processo de criação das necessidades sociais é o processo mesmo da humanização, da formação das faculdades humanas, entendidas de forma omnilateral, isto é, como uma *totalidade* de necessidades e sensibilidade. “De fato, não são apenas os cinco sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra, a sensibilidade *humana* e o caráter humano dos sentidos, que vêm à existência mediante a existência do *seu* objeto, através da natureza *humanizada*. A formação dos cinco sentidos é a obra de toda a história mundial anterior.”

Entretanto, há que se evitar qualquer extrapolação da praxis social, que tem por modelo o processo de trabalho, para o conjunto deste desenvolvimento cujo *resultado* é a constituição de uma história universal.¹⁸ Mesmo porque o processo aludido acima de desenvolvimento das necessidades sociais e formação dos sentidos humanos não é nada linear e muito menos preestabelecido. Ao contrário, todo ele é *permeado* de contingência, pois não está inscrito na matéria a sua possível utilidade para o gênero humano. Como afirma Marx, esta *utilidade social* é posta pelo homem conforme a “lógica da coisa”: “a *maneira* como os objetos se tornam seus (do homem) depende da *natureza do objeto* e da natureza da faculdade correspondente; pois, é precisamente o *caráter determinado* de tal „

relação que constitui o modo particular, *real*, da afirmação”.¹⁹ A este respeito, é muito ilustrativa a posição de Marx em *O Capital*, quando, em oposição ao fetichismo da sociedade capitalista, indica o *princípio* ordenador da relação dos produtores com o produto do trabalho social:

A liberdade nesse domínio (da produção) só pode consistir no seguinte: que o homem socializado, isto é, os produtores associados, regulam racionalmente esse intercâmbio orgânico com a natureza, colocando-o sob seu controle comum, ao invés de serem por ele dominados como se tratasse de uma força cega; que eles executam suas tarefas com o menor emprego possível de energia e nas condições mais adequadas a sua natureza humana e mais dignas dela.²⁰

Para o tema que nos interessa, deve-se ressaltar o trecho em que Marx assinala que as tarefas devem ser adequadas à natureza humana, de modo a preservar sua dignidade. Isto vem a significar duas coisas. Em primeiro lugar, que o ser social (humano) deve se reapropriar da riqueza criada por ele mesmo e voltar a ser a verdadeira e única finalidade da produção. Em segundo lugar, no que tange à relação dos homens com suas forças produtivas, fica evidenciado que Marx não considera todo desenvolvimento produtivo bom em si mesmo. Pelo motivo que acima foi aludido, isto é, justamente pelo caráter irredutível do mundo material e pela conseqüente casualidade em toda relação produtiva do homem com a natureza, fica patente que os desenvolvimentos produtivos devem ser julgados em cada circunstância e, em caso de não estarem em concordância com a dignidade humana, podem e devem ser inibidos.

Além disso - e este ponto é central para a compreensão da noção de progresso no pensamento marxiano -, frequentemente, o veículo da constituição genérica entra em contradição com a própria coisa. Isto não só no sentido de que a unidade do gênero humano foi historicamente obtida através dos mais variados tipos de barbárie (guerras sangrentas, massacres de povos inteiros, todos os tipos de rebaixamento moral etc.), mas também no sentido mais fundamental da *alienação*. Esta, historicamente adquiriu inúmeras formas, mas foi somente na moderna época capitalista que ela atingiu uma urgência crítica inescapável.

É possível que não seja um grande exagero afirmar que toda a questão do progresso se resume na configuração atual da alienação como contradição entre forças produtivas e relações de produção.

Esta questão, tão banalizada e deturpada por uma leitura grosseira de alguns textos marxianos, deve ser, contudo, esclarecida. Não se trata aqui daquela visão épica da história em que vários modos de produção se sucederiam em um esquema lógico e concatenado, tendo sempre a famosa “contradição” como impulso para a transformação qualitativa.²¹ Talvez esta confusão se deva a uma identificação entre as dialéticas de Hegel e de Marx. A segunda seria apenas a inversão da primeira - ou melhor, a primeira desinvertida -, o que levaria a não muito mais do que um Hegel lido de forma materialista.

Na realidade, entretanto, a relação entre as dialéticas de Hegel e de Marx é mais complicada, pois a tão citada inversão materialista levada a cabo por Marx envolve operações lógicas complexas, que produzem uma inversão da relação entre essência e aparência, apresentando não mais a identidade, mas a contradição como fundamento essencial da sociedade moderna.²² Assim, a contradição passa a ser pensada não mais como uma forma de transição entre uma identidade e outra, como queria Hegel, mas sim como o fundamento do mundo fenomênico “normal” engendrado pelo capital. Desta perspectiva, a contradição entre forças produtivas e relações de produção adquire outro significado. Talvez o texto de Marx que o expresse com maior vigor literário seja o artigo que ele escreveu no *The People's Paper*, em 1856:

Nos dias de hoje, tudo parece grávido do seu contrário. As máquinas, dotadas do maravilhoso poder de abreviar e tornar mais fecundo o trabalho humano, em vez disso o levam à inanição e ao excesso. As fontes de riqueza que aparecem como novidades, por algum estranho e fatídico encantamento, são transformadas em fontes de privação. Os triunfos da arte parecem ser comprados com a perda de caráter. No mesmo ritmo em que a humanidade domina a natureza, o homem parece tornar-se escravo de outros homens ou de sua própria infâmia. Mesmo a luz pura da ciência parece incapaz de brilhar a não ser contra o pano de fundo escuro da ignorância. Todas as nossas invenções e o nosso progresso parecem dotar as forças materiais de vida intelectual e embrutecer a vida humana, tornando-a uma força material. Este antagonismo entre, de um lado, a indústria e a ciência modernas, de outro, a miséria e a dissolução; este antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais de nossa época é um fato, palpável, avassalador e incontestável.²³

Mas Mediante tal imbricamento, quase indiscernível, entre riqueza e degradação, liberdade e dependência, possibilidades inéditas e perdas irreparáveis, produção quantitativa e destruição qualitativa, a resposta marxista sobre a progressividade do capitalismo só pode ser expressa, dialeticamente, através da unidade dos contrários. Sim, há progresso: aumenta o domínio do homem sobre a natureza, criam-se novas e mais complexas necessidades, desenvolve-se a *socialidade*²⁴ humana. Não, há regressão: a emancipação frente à natureza se dá à custa do aprofundamento da dependência em face do fetichismo do capital e da conseqüente submissão a uma finalidade totalmente externa ao homem; as necessidades ampliadas manifestam-se objetivamente como carência e privação ampliadas, bem como através do surgimento de *falsas necessidades* e da *perversão dos sentidos*;²⁵ o desenvolvimento da socialidade só se dá ao preço de uma degradação sem precedentes da sociabilidade, na qual homens e valores são sacrificados no altar daquele “odioso ídolo pagão” a que se refere Marx ao falar do progresso.

Em uma carta de 1870, Marx criticava a mitificação do passado como constituindo um entrave para a emancipação humana: “o drama dos franceses, bem como dos operários, são as grandes recordações. É necessário que os acontecimentos ponham fim de uma vez por todas a este culto reacionário do passado”.²⁶ A preocupação central de Marx, então, era o entrave posto pela tradição à revolução socialista.²⁷ Embora já tivesse elaborado uma severa crítica à concepção de um progresso linear em seta, bem como à concepção de um tempo homogêneo e vazio que a ela é subjacente,²⁸ Marx ainda não podia prever os danosos *efeitos políticos* que esta concepção teria no futuro. Sem dúvida, não é nada casual que a mesma época em que o capital estende seus tentáculos por todo o planeta e o valor de troca permeia, como nunca, o mais íntimo das relações humanas, seja também a época em que, como causticamente nota A. Finkielkraut: “o progresso deixou de ser um corte radical com a tradição; ele é a nossa própria tradição. Não resulta mais de uma decisão, vive sua vida, automática e autônoma. Não é mais dominado, é irreprimível. Não é prometeico, é *destinal*”.²⁹ E se hoje, ironicamente, a ideologia do progresso é brandida pelos novos apologetas instalados no poder é porque somente agora ela se revela o que sempre foi: um paradoxal “culto reacionário do futuro”, baseado em uma produção fetichizada do tempo histórico.

Notas

1. Nisbet, R., “História da Idéia de Progresso”, Ed. UNB. Ver último capítulo “O progresso sob ataque”.
2. Alain Finkielkraut faz uma aguda crítica ao despreparo do atual pensamento “*mainstream*” ante o caráter *destinal* que o progresso assumiu em nossos dias: “artificialismo e culturalismo são doravante uma coisa só. A junção é feita entre a *maleabilidade* total do ser pronunciada pela técnica e a *plasticidade* absoluta do homem afirmada pelas ciências sociais. Os que acreditam no progresso e os que nele não creem, os modernos e os pós-modernos podem assim comungar na apologia do nosso destino”. *Finkielkraut, A.*, “A Ingratidão”, p. 132 e p. 137. Ed. Objetiva, 1999.
3. Este termo *globalização* que, a exemplo da economia clássica do sec. XVIII, *naturaliza* processos eminentemente sociais e conflitivos, veio para substituir o de “Nova Ordem Mundial”, termo este de conotação claramente política, que tomou os noticiários após a vitória norte-americana na Guerra do Golfo. Curiosamente, em contraste com o estrondo inicial, este último termo observou vida extremamente curta. Para uma análise de um caso concreto do realinhamento político sofrido pelas noções típicas do iluminismo ver Ribeiro, R. J., “A Sociedade contra o Social”, p.p. 65-91. Ed. Companhia das Letras.
4. Nunes, B., “Crivo de Papel”, p. 148. Ed. Ática. Como corretamente nota este autor, a ideia de progresso tal como concebida nos séculos XVII e XVIII ainda não era histórica, consistindo muito mais num derivado metafísico da perfeita harmonia das coisas preestabelecidas por Deus e da perfectibilidade do homem como sua criatura. *Op. cit.*, p.143. Também Le Goff, J., categoricamente, afirma: “a ideia mestra do século das Luzes não foi a ideia de Progresso, mas a de Natureza (...)”. Subsistia, portanto, para além da ideia de progresso e dando-lhe base explicativa, uma certa ideia de Natureza. Kant, ao falar num “propósito da Natureza para o desenvolvimento das disposições do ser racional”, talvez tenha sido quem melhor sintetizou a subordinação iluminista da ideia de progresso à ideia de Natureza. Parece, pois, equivocada a ideia de R. Janine Ribeiro de que os revolucionários de 1789 teriam substituído “a ideia de natureza do homem pela de sua historicidade e maleabilidade”. Ribeiro, R. J., “A última razão dos Reis”, p. p. 111-112. Esta afirmação não impede, todavia, que em nota posterior, o autor admita que a soberania jacobina existia “para respeitar e fazer respeitar os direitos naturais”. *Op. cit.*, p. 167.
5. Uma abordagem da evolução do pensamento marxiano até os manuscritos e os motivos que me levaram a estabelecê-los como ponto de partida fogem aos limites deste trabalho. Para tanto remeto a Frederico, C., “O Jovem Marx”, Ed. Cortez. Este trabalho tem a vantagem de ser tão claro quanto preciso.
6. Frederico, C., *op. cit.*, p.p. 195-96.
7. Marx, K., Manuscritos econômico-filosóficos, p. 245. Edições 70. Tradução de Artur Morão.
8. *Idem*, p. 246.
9. Frederico, C., *op. cit.*, p. 178.
10. Marx, K., *op. cit.*, p. 163.
11. *Idem*, p. 164.

12. *Idem*, p. 229. Este giro ontológico na definição do homem, em franca ruptura com a tradição filosófica do iluminismo, pode-se observar também na seguinte passagem de *A Ideologia Alemã*: “pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal” (o primeiro grifo é meu). “A Ideologia Alemã, p. 27. Ed. Hucitec, 9ª edição.
13. Uso aqui o termo *sociabilidade* para designar a substancialidade histórica do ser social, no sentido em que Lukács fundamenta este conceito em sua Ontologia. Diferenciando-o, portanto, de *sociabilidade*, que designa, sobretudo, os modos e formas de relacionamento dos indivíduos nos diversos tipos de sociedade. Ver Lukács, G., “Ontologia do ser social – Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”
14. Uma vez que, ao contrário de Hegel, Marx diferencia os conceitos de objetivação e de alienação, como já foi mencionado acima, surge a distinção entre subordinação formal e material, esta última sendo sempre parcial. Como bem nota C. Frederico: “o primeiro momento, o da objetivação, da afirmação ontológica do homem, ganha uma materialidade inexistente em Hegel. Tal materialidade pressupõe a irredutível alteridade do mundo objetivo que, mesmo sendo reconhecido pela consciência humana, a ela permanece exterior, contrariamente à mística identidade entre sujeito/objeto da dialética hegeliana”. Frederico, C., *op. cit.*, p. 178.
15. Marx, K., *op. cit.*, p. 192.
16. Daí a *necessidade* da religião, como uma projeção fantástica do sentido real da vida humana, que não possui realidade efetiva. Para Marx, a alienação religiosa sempre foi muito mais do que mero “ópio do povo”. Na trilha de Feuerbach, Marx pôde estabelecer as bases sociais para o fenômeno religioso, como uma manifestação rica de verdade e portadora, mesmo que de forma velada, de um pungente inconformismo de viver em um mundo falso. Em chave muito diferente encontra-se o *feticchismo*. Sob o jugo do mundo das coisas ou do capital, os homens são sacrificados de *forma desumana*, isto é, por uma meta ou finalidade completamente a eles externa e estranha. Aí, a alienação, isto é, a inversão é perversão.
17. Marx, K., *op. cit.*, p. 202.
18. Desde sua juventude Marx insistia com frequência neste ponto: “O *comunismo* é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana - a forma da sociedade humana.” Marx, K., Manuscritos econômico-filosóficos, p. 205. E na *Ideologia Alemã*: “A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, quando muito, um resumo dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da consideração do desenvolvimento histórico dos homens. Estas abstrações, separadas da história real, não possuem valor algum. Podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sequência de suas camadas singulares. Mas de forma alguma dão, como a filosofia, um receita ou um esquema onde as épocas possam ser enquadradas”, p. 38. Ver também pp. 50, 110 e 118, além das páginas 70 e 71, onde Marx ridiculariza o procedimento teleológico do idealismo. Estas críticas são retomadas, de modo explícito, em uma carta de Marx para a revista russa *Otetchvennie*, cf. Lukács, *op. cit.*, p. 113.

19. Marx, K., *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 198. Aí já se pode perceber a diferença entre o materialismo dialético e a dialética hegeliana. Rompendo o invólucro idealista que aprisionava o método dialético em Hegel, este pode abrir-se para a dimensão de irredutibilidade radical da matéria, isto é, para a autêntica dimensão do novo. Ver a respeito o excelente ensaio de G. Borheim sobre o estatuto do novo no pensamento de Marx, “O Desejo”, p.p. 143-154. Ed. Companhia das Letras.
20. Marx, K., “O Capital”, Livro III, 2, p. 135. Ed. Civilização Brasileira.
21. Uma leitura apressada do Manifesto Comunista pode levar nesta direção.
22. G., Jorge Luís da Silva, “O Negativo do Capital”, p. 29. Seguindo dois autores alemães, Fulda, H. F. e Theunissen, M., J. Grepan explica: “Estes autores rejeitam a interpretação tradicional de que a dialética deveria ser virada de cabeça para cima, depois de Hegel tê-la posto de cabeça para baixo, como solução para o problema da relação entre os métodos de Hegel e Marx, recorrendo a outro sentido da palavra alemã ‘Umstülpung’: virar do avesso, como se vira uma luva, de forma que o que estava dentro vem para fora, descoberto, e o que estava fora passa para dentro. De acordo com Marx, a dialética hegeliana teria virado do avesso a relação entre aparência e essência da realidade, apresentando o mundo como uma face contraditória determina pela identidade essencial unificadora das diferenças; ao recolocar na ordem correta o que Hegel teria invertido, Marx afirma ser a identidade a aparência externa do real, pois sua essência interna e oculta é a contradição. Daí a dimensão crítica e de desmascaramento das harmonias aparentes que a dialética recebe na teoria de Marx”.
23. Eagleton, Terry, “Marx”, p. 43. Ed. Unesp.
24. Retomo aqui o conceito de socialidade enquanto substancialidade social do homem. Este desenvolvimento se verifica uma vez que potencialmente todo o planeta encontra-se subordinado ao capital (substância social), que se constitui como seu próprio limite, sobrepujando os limites naturais, embora estes nunca desapareçam. Em termos intensivos, o desenvolvimento da socialidade se verifica na medida em que, progressivamente, as relações sociais perdem o seu caráter de naturalidade e passam, cada vez mais, a ser mediadas pelo valor de troca, também uma substância social.
25. Esta temática das falsas necessidades não pode ser desenvolvida nos limites deste trabalho. Entretanto, vale a pena indicar a presença dela no pensamento marxiano: “ (no interior do sistema da propriedade privada) cada homem especula sobre a maneira como criar no outro uma nova necessidade para o forçar novo sacrifício, o colocar em nova dependência, para o atrair a uma nova espécie de prazer e, deste modo, à ruína. Cada qual procura estabelecer sobre os outros um poder estranho, de maneira a encontrar assim a satisfação da própria necessidade egoísta. (...) Todo produto novo constitui uma nova potencialidade de mútuo engano e roubo. (...) O excesso e a imoderação tornam-se sua verdadeira medida. É o que se manifesta no plano subjetivo, em parte porque a expansão dos produtos e das necessidades se transforma em subserviência engenhosa e sempre calculadora aos apetites inumanos, depravados, antinaturais e imaginários”. Marx, K., *Manuscritos econômico-filosóficos*, p.p. 207-208.
26. Marx, K. *apud* Furret, F., “Pensar a Revolução Francesa”, p. 115. Edições 70. Discordo aqui de R. J. Ribeiro, que identifica na atitude que Marx assume de

crítica às ilusões e às paixões um caráter iluminista, ou até mesmo racionalista. Por tudo que tentei demonstrar neste trabalho, espero que tenha conseguido deixar claro que Marx não define o homem, ao contrário dos iluministas, a partir de um conceito fixo de razão. Da mesma forma, a crítica que Marx faz ao racionalismo ilustrado, mesmo à mimeose dos revolucionários jacobinos, não os reduz a meros erros, mesmo que sejam erros produtivos. A sua maneira, elas representavam a verdade de seu tempo. A este respeito, é esclarecedora a asserção de Engles no prefácio à primeira edição alemã da *Miséria da Filosofia*, onde alerta para o fato de que algo formalmente falso pode expressar um conteúdo verdadeiro. Da mesma forma, sobre a necessidade da ciência para a revolução socialista, Marx não a defende com base em pretensas qualidades inerentemente emancipatórias da razão. De um lado, a possibilidade de os proletários não mais fazerem a história como falsa consciência é concretamente fundamentada por Marx na situação objetiva da classe operária na sociedade capitalista, que, enquanto classe, está excluída do sistema da propriedade privada e, portanto, pode ter relações não mediadas pela opacidade da forma mercadoría. Em segundo lugar, esta crítica marxista das ilusões se deve a uma profunda consciência, já presente no jovem Marx, da diferença qualitativa entre as revoluções burguesas e as revoluções proletárias. Isto se deve ao papel decisivo da consciência nas últimas. Este foi o ponto principal da querela reformista na Segunda Internacional, que aliás suscitou a intervenção enérgica de Lukács. Ver Ribeiro, R. J., *op. cit.*, p.p. 120-148; Engels, F. *apud* Marx, K., “Miséria da Filosofia”, p. 167, Ed. Ciências Humanas, Trad. de José Paulo Neto; Lukács, g., “História e Consciência de Classe”, p. p. 97-231, Ed. Elfos. Para uma análise contemporânea desta temática ver Gorender, Jacob, “Marxismo sem Utopia”, Ed. Ática.

27. Nos termos inesquecíveis de O 18 brumário de Louís Bonaparte: “a tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo (...). A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, mas apenas do futuro. Não pode começar consigo mesma antes de se limpar de toda a superstição perante o passado. As revoluções anteriores necessitavam de reminiscências da história universal para se dissimularem o seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX tem que deixar os mortos enterrar seus mortos, para chegar ao seu próprio conteúdo. Ali, a frase ultrapassava o conteúdo; aqui, o conteúdo ultrapassa a frase”.
28. “O tempo é tudo, o homem não é nada – quando muito, é a carcaça do tempo”. Marx, K., “Miséria da Filosofia”, p. 58.
29. Finkielkraut, Alain, *op. cit.*, p. 132.

ENTRE O CERCAMENTO E A DÁDIVA

Inovação, cooperação e abordagem aberta em biotecnologia

Aginaldo dos Santos



“Ao sintonizar o então incipiente campo científico brasileiro com o experimentalismo da biotecnologia gerada no entorno de São Francisco (Califórnia) e as tentativas do centro de pesquisa Cambia (na Austrália), este livro introduz o leitor em um universo altamente competitivo, e que se relaciona diretamente com o futuro da medicina, agricultura e da economia. Sem fechar suas conclusões, o trabalho do autor contribui para a compreensão das tensões entre a propriedade intelectual (e suas ramificações) e a necessidade de multiplicação das redes de conhecimento para o avanço da biotecnologia. Ao defender a consolidação das

pesquisas em rede, o autor sugere a oportunidade de adoção de uma estratégia de open source biotechnology, em que parte das descobertas e dos processos passariam por um acesso aberto e acessível aos pesquisadores dos países de industrialização recente. Inovação tecnológica e desenvolvimento se entrelaçariam de modo a criar novas oportunidades não somente para a pesquisa como também para países como o Brasil, que precisam se desenvolver”.

Prof. Dr. Glauco Arbix (FFLCH/USP)

Editora **Blucher**