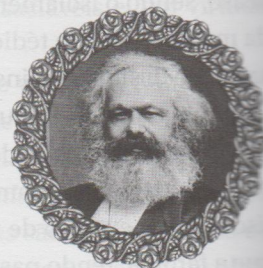


vindo a referir de exaltação do papel integrador e moralizador dos grupos intermédios na vida social (Nisbet, 1984).

## Marx: Estado, Sociedade Civil e representação

### O capitalismo, as classes sociais e a questão do Estado

A posição de Marx (*ver caixa — Nota Biográfica: Karl Marx*) acerca dos problemas referidos é, nos seus traços fundamentais, facilmente distinguível da de todos os outros autores antes referidos, antes de mais pela singular importância atribuída à problemática das classes sociais. Para ele, o traço essencial caracterizador da sociedade sua contemporânea é o capitalismo. Este último é definido pela separação dos trabalhadores juridicamente livres relativamente aos meios de produção e pelo salariato generalizado. Os capitalistas, detentores dos meios de produção, são compelidos objectivamente, pela própria lógica da concorrência, a uma produção cada vez mais racional e eficiente. Esta concorrência determinada pelas condições de mercado deverá, tarde ou cedo, resultar na eliminação de toda a produção artesanal ou camponesa, pré-capitalista. Assim sendo, a estrutura de classes da sociedade capitalista deverá tender para a simplificação em torno de uma bipolaridade: capitalistas, isto é, detentores dos meios de produção; e proletários, trabalhadores produtivos assalariados (Marx e Engels, 1974a).



### Karl Marx: Nota Biográfica

Karl Heinrich Marx nasceu em Trier (Trêves), na Renânia, em 5 de Maio de 1818. Essa região tinha sido objecto de disputa durante muito tempo (ficava a oeste do que, no tempo de Luís XIV, era considerado um «limite natural» da França, o Reno; fora ocupada pelas tropas da França revolucionária depois de 1789), sofrendo uma forte influência cultural francesa. À altura do nascimento de Marx era pertença do reino da Prússia. Apesar de a família de Marx ser, por ambos os lados, uma família de rabinos, o seu pai, um advogado com opiniões esclarecidas e avançadas, aceitou ser baptizado protestante como forma de poder continuar a exercer a sua actividade profissional.

Tendo feito os estudos liceais em Trier, Marx inscreveu-se aos dezassete anos na faculdade de direito da Universidade de Bona. Entretanto, ficara noivo de Jenny von Westphalen, quatro anos mais velha, cujo pai, um barão membro proeminente da sociedade de Trier, era um adepto do movimento utopista saint-simoniano. No ano seguinte, o pai de Marx envia-o para Berlim, onde, entre 1836 e 1841, faz estudos universitários de filosofia, direito e história. Tem como professor Eduard Gans, que aliava convicções saint-simonianas à adesão à filosofia de Hegel, a qual era predominantemente influente naquele meio. Também nesses anos entra em contacto com o grupo do «Clube dos Doutores», ao qual vem a pertencer. O grupo tem como figura mais importante Bruno Bauer. Sob a influência da crítica «de esquerda» a que este procedera da filosofia da história de Hegel permanece Marx até 1841. Neste ano, obtém o doutoramento pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Iena, sendo a sua tese uma apreciação crítica das filosofias materialistas de Demócrito e de Epicuro. Entretanto, conhece a obra de Ludwig Feuerbach, também ele um crítico da filosofia de Hegel, cuja dialéctica tentara reinterpretar de uma forma materialista. Adere a essa tentativa, propondo-se aprofundar o caminho aberto por Feuerbach.

Tendo pensado inicialmente vir a exercer a docência universitária, Marx é decepcionado pelo facto de Bruno Bauer ter sido expulso da mesma, em virtude das suas posições críticas do hegelianismo oficial e conservador. Decide, então, dedicar-se à actividade política e ao jornalismo. Em 1842 passa a residir em Bona, tornando-se colaborador e, depois, redactor da *Rheinische Zeitung*, de Colónia. No ano seguinte, irritado com as atitudes politicamente timoratas dos proprietários daquele periódico, abandona o cargo. Casa com Jenny e parte para França. Publica, nos *Anais Franco-Alemães* de A. Ruge, *A Questão Judaica* e *A Introdução à Crítica do Direito de Hegel*. Pelos anos de 1844 e 1845 reside em Paris, onde conhece Proudhon e vários emigrados políticos, como o seu compatriota Heine e o russo Bakunine. Trava também conhecimento com Friedrich Engels, que virá a ser o seu principal companheiro e com o qual escreve *A Sagrada Família*. Nesses anos escreve Marx também os textos conhecidos como *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Em 1845, acedendo a um pedido das autoridades prussianas, o governo francês da Monarquia de Julho expulsa-o, instalando-se Marx em Bruxelas.

Aí permanecerá até 1848. Faz várias viagens com Engels a Inglaterra, entrando em contacto com a Liga dos Justos, grupo semiclandestino de emigrados alemães. Escreve com Engels *A Ideologia Alemã*. Desentende-se com Proudhon, cujas concepções ataca em *A Miséria da Filosofia*, de 1847. Nesse ano, a Liga dos Justos muda de nome para Liga dos Comunistas e encarrega-o de redigir o que deverão ser os fundamentos teóricos da organização. Desse empreendimento resultará, em Fevereiro de 1848, a publicação, em Londres e em alemão, do *Manifesto Comunista*.

No ano de 1848 Marx é expulso de Bruxelas e vai para Paris. Daí parte para Colónia, onde é chefe de redação da *Neue Rheinischer Zeitung*. A sua tentativa de promoção de uma aliança política entre o proletariado e os elementos mais radicais da burguesia liberal falha. No Outono desse ano a revolução dá indícios de enfraquecimento. Só a partir de Abril de 1849 passa Marx a advogar a apresentação de candidaturas independentes dos socialistas nas eleições. No mês seguinte, todavia, o movimento sucumbe e nova ordem de expulsão chega. Parte para Paris, onde fica pouco tempo, e daí para Londres, onde viverá o resto dos seus dias. Entretanto, publicara em 1849, no periódico referido, *Trabalho Assalariado e Capital*. Em 1850 saem *As Lutas de Classes em França*, e, em 1852, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, escritos de rescaldo sobre o movimento revolucionário de 1848, a Segunda República francesa e o golpe de estado que inaugurou, em 1851, o Segundo Império. Os falhanços políticos levam Marx à convicção da necessidade de estudar com maior atenção a economia capitalista, cujas tendências de desenvolvimento, segundo se persuade, deveriam acarretar novas crises económicas e, por essa via, também novos surtos de revoluções políticas.

Todavia, as dificuldades económicas pessoais mantêm-no impossibilitado durante alguns anos de realizar esse seu projecto. Para sobreviver dedica-se ao jornalismo. De 1851 a 1862 colabora no *New York Tribune*, onde expressa o seu interesse pelas crescentes tensões entre o Norte industrializado dos EUA e o Sul escravagista, bem como a sua esperança e convicção do triunfo daquele, corporizando «a mais elevada forma que o autogoverno de um povo até hoje assumiu» (*Collier's Encyclopedia*, 1989). Em 1861 viaja à Holanda e a Berlim, começando também a trabalhar no *Die Presse, de Viena*. No ano seguinte, todavia, incompatibiliza-se com Ferdinand Lassalle, principal político socialista alemão da época, em virtude da aliança deste com o nacionalismo *Norddeutsche* de Bismarck. Em 1864 participa na formação da Associação Internacional dos Trabalhadores, «cujos estatutos e proclamação inaugural redige» (Aron, 1991). No ano seguinte é publicado *Salário, Preço e Lucro*, e, em 1867, o Livro I de *O Capital*, em Hamburgo. No seio da Internacional, entretanto, agravam-se os conflitos entre os partidários de Marx e os de Bakunine. O episódio da Comuna de Paris, em 1871, dá origem à publicação, nesse ano, de *A Guerra Civil em França*. A cisão com os bakuninistas consoma-se no seio da Internacional, o que resulta num sério enfraquecimento desta. A sua transferência em 1872 para Nova Iorque assinala o seu fim efectivo.

Entretanto, as dificuldades financeiras e os problemas de saúde continuaram a ensombrar a existência de Marx. Pouco depois da sua chegada a Londres, nasceu o quarto dos seus filhos. Mais dois se seguiriam, mas, do total de seis, só três raparigas atingiram a idade adulta. A estas há que acrescentar ainda um filho resultante de uma relação extraconjugal que Marx nunca reconhecerá, sendo a sua paternidade assumida por Engels (e mantida em

segredo a verdade sobre a mesma, até à morte deste). Se a família de Marx sobrevive, é em boa parte graças a legados vários de correligionários. A morte da mãe de Marx, em 1864, proporciona-lhe uma pequena herança, todavia insuficiente para resolver os seus problemas. Finalmente, Engels, que vendera a sua parte no negócio que tinha herdado da indústria têxtil do algodão de Manchester, concedeu-lhe uma pensão anual regular. Os últimos anos de Marx puderam assim ser financeiramente seguros, embora tenham sido perturbados pela doença (em 1873 teve uma apoplexia). Em 1875 tem lugar a publicação da primeira tradução francesa do Livro I de *O Capital*. É também publicada a *Crítica do Programa de Gotha*. Por esses anos, Marx continua a ter contactos com socialistas de vários países. Corresponde-se com a russa Vera Zassulitch; «dita a [Jules] Guesde os considerandos do programa do Partido Operário Francês» (Aron, 1991); acompanha também de perto, a partir de 1873, o desenvolvimento do nascente Partido Social-Democrata Alemão.

A morte de Jenny, em 1881, deixa-o, de acordo com testemunhos vários, visivelmente abatido e completamente incapaz de trabalhar. No ano seguinte viaja ainda à França, à Suíça e à Argélia. Morre em 14 de Março de 1883. Segue-se a publicação, por Engels, dos Livros II e III de *O Capital*, respectivamente em 1885 e 1894. Já neste século são editadas, entre 1905 e 1910, por Karl Kautsky, as *Teorias da Mais-Valia*, supostamente o rascunho do Livro IV de *O Capital*. Em 1932 são publicados os *Manuscritos Económico-Filosóficos*, obra de juventude, e entre 1939 e 1941 os *Princípios da Crítica da Economia Política*, obra de que tem sido dito (*Collier's Encyclopedia*, 1989) constituir um elo entre os escritos de tom «antropológico» e filosófico da juventude e a análise económica de *O Capital*. Posteriormente foi ainda, e enfim, publicado um *Capítulo Inédito* de *O Capital*. ■

Entretanto, Marx sempre reconheceu a existência de facto, nas sociedades historicamente delimitadas que empreendeu estudar, de outros grupos para além destes últimos: os mencionados artesãos e camponeses, os proprietários terratenentes vivendo de rendas, os funcionários públicos, os criados, etc. Mas a sua opinião central foi a de uma simplificação tendencial desembocando na bipolaridade referida. A produção pré-capitalista deveria, como dissemos, vir a desaparecer. Quanto aos trabalhadores assalariados cuja actividade não resulte numa venda lucrativa (isto é, geradora de *mais-valia*), como é o caso dos funcionários, a tese defendida é de que se trata de trabalhadores improditivos, sendo sustentados pela transferência de uma parte da *mais-valia* global, o conjunto do excedente económico à escala social (Marx, s.d.a), um pouco como a classe *estéril* ou *estipendiada* dos economistas fisiocratas vivia, segundo estes autores, da transferência de uma parte do *produto líquido* originado na agricultura.

A lógica da produção capitalista deverá, de acordo com Marx, levar a uma autodestruição da mesma: a crescente racionalidade ao nível de cada unidade produtiva deverá determi-

nar, objectiva e involuntária, mas inexoravelmente, uma *baixa tendencial da taxa de lucro*; a acumulação anárquica do capital levará a sucessivas *crises de sobreprodução*. Marx dedicou, aliás, a maior e melhor parte do seu trabalho à análise de como, em seu entender, as contradições já existentes na *forma valor* (isto é, em toda a troca) adquirem com a produção capitalista uma expressão necessariamente desenvolvida na qual se tomam evidentes. O resultado deste empreendimento foi *O Capital*, a crítica da economia política. O capitalismo, em suma, tornar-se-á um obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas e deverá, por isso, ser historicamente superado.

Estes processos económicos serão, naturalmente, acompanhados de um agravamento tendencial das lutas de classes entre capitalistas e proletários. Essas lutas terminarão apenas com a vitória destes últimos, o desaparecimento da propriedade privada dos meios de produção e a reorganização planeada e consciente da produção pelo conjunto da sociedade, isto é, por processos políticos, e determinando uma racionalidade global (que não apenas à escala da unidade económica isolada) da produção. Na sociedade terão, entretanto, deixado de existir classes diferenciadas. Trata-se, resumindo, da substituição do capitalismo pelo socialismo.

Para Marx, a generalidade dos conflitos sociais observáveis no seu tempo é de alguma forma determinada, directa ou indirectamente, pela característica fundamental dessa mesma sociedade: o capitalismo. Na sociedade capitalista, toda a vida, mesmo para além da económica (política, artística, científica, etc.), está submetida à lógica incontornável da acumulação do capital. Mas esse mesmo facto, que ele não hesita em considerar uma *alienação*, não pode ser superado senão com a abolição do próprio capitalismo (Marx, 1971).

A vida política, em particular, assume nesta sociedade uma característica distintiva resultante da clara separação (e oposição) das categorias de privado e de público, de homem e de cidadão. Na sociedade capitalista, a existência plena, como seres sociais, dos homens, tem apenas a característica de uma miragem ou sonho, oposto (e simultaneamente complemento) da vida real material destes, como seres individualizados, isolados, objectivamente tornados antagonistas uns dos outros pela concorrência e a selecção capitalistas (Marx, s.d.b e 1975b). Essa miragem que, de acordo com Marx, constitui a cidadania (os direitos civis universais), está em perfeita analogia com o que, segundo ele, constituem a outros níveis a religião e o mercado. Aquela é uma espécie de felicidade alucinada que se traduz ao mesmo tempo num reverso e num reforço da miséria e do «vale de lágrimas» da vida real (ver Capítulo 6). Quanto ao mercado, trata-se de uma socialização mediatizada da produção: o verdadeiro carácter desta (relações entre pessoas) só pode ser percebido como relações entre coisas (é o célebre tema da *reificação* das relações sociais). Este facto geral assume uma forma extrema com a existência do próprio capital: trabalho humano cristalizado, não colocada ao serviço do trabalho vivo (os homens reais), mas submetendo este à sua lógica (Marx, 1975c). A relação de sujeito e objecto pode, neste caso, inverter-se; os homens reais podem

ser transformados em meros *momentos* do capital, desde logo porque estão separados uns dos outros pela divisão técnica do trabalho: «(...) o que perdem os operários parcelares concentra-se em face deles, no capital» (Marx, s.d.a I: 227, referindo Ferguson).

A ignorância é a mãe da indústria. A reflexão e a imaginação estão sujeitas a desencaminhar-se; mas o hábito de mover o pé ou a mão não dependem de uma nem de outra. Poder-se-ia dizer que a perfeição com respeito às manufacturas consiste em poder passar sem o espírito; a oficina pode ser considerada como uma máquina cujas partes são os homens (Ferguson, cit. Marx, s.d.a I: 227).

Bem entendido, o que é verdade para as manufacturas, é-o muito mais ainda para a maquinofactura. A este último aspecto da estrutura económica da sociedade atribuiu Marx, de resto, uma importância crescente, a pontos de, como dissemos, ter consagrado o essencial da sua atenção à análise económica do capitalismo. Na verdade, segundo escreveu (1977), tal como não se julga um homem pela ideia que ele faz de si próprio, assim também não se deve ajuizar de uma sociedade ou uma época de acordo com as representações que esta faz de si (as célebres «superestruturas» política, ideológica, etc.), mas explicando aquelas pela «infra-estrutura» económica, a «produção social da existência material». Na análise económica do capitalismo procedeu à invenção do conceito de «mais-valia» (ou ao que já foi descrito como a «descoberta» desta). Tratar-se-ia, em suma, de identificar como, na produção capitalista, o «excedente económico», ou a possibilidade de obter, graças ao trabalho de homens, mais do que é necessário gastar com o sustento dos mesmos (o que David Ricardo expressou em essência como «produção de trigo por meio de trigo»), assume a forma «empírica» de lucro: aquilo que é criado pelo trabalho humano (posto em acção como consumo, pelos capitalistas, da «força de trabalho») manifesta-se como criação do próprio capital.

De qualquer forma, é verdade que num e noutra casos, na esfera religiosa como na económica, as resultantes (ideais ou materiais) da actividade propriamente humana, social, acabam por dominar esta. Os homens sofrem este domínio, esta alienação, em virtude da separação recíproca, da forma isolada e mutuamente oposta da sua existência.

Assim sendo, ao nível propriamente político, a tese central de Marx é a da necessidade de superação do Estado como mediatização da vida social oposta a esta. Esta última opinião, que fazia do Estado um *corpo* social que culminava uma cadeia de outros *corpos* sociais, cada um mediatizando pela superação no seu âmbito específico (e sendo ele próprio integrado por superação por outro *corpo* de nível superior) era, em síntese, a filosofia política de Hegel, através da qual Marx formou, por oposição, a sua própria. Mas a sua abordagem do problema do Estado e do poder político permite distingui-lo claramente da generalidade dos autores estudados. Para ele, em suma, a sociedade existe como sociedade civil propriamente dita, isto é, como sociedade separada do Estado e submetida a este, na medida em que se encontra, por assim dizer, separada de si própria. Assim sendo, a sociedade capita-

lista (submetida à lógica do capitalismo) está condenada à menoridade política (Marx, s.d.b e 1975b).

Nestes raciocínios parecem ecoar formulações de um autor francês contemporâneo de Hegel, Benjamin Constant, com o qual poderá ser esclarecedor contrastar as suas teses. Para Constant, a liberdade característica dos antigos era a liberdade política propriamente dita, identificada com a participação activa dos cidadãos na vida da cidade. A esta *liberdade dos antigos* opunha ele a *liberdade dos modernos*, que assentava nos direitos civis, no acesso universal aos gozos privados (e, em particular, a liberdade de enriquecimento, tradicionalmente considerada a liberdade civilizadora dos costumes e domesticadora das paixões), correlativa, contudo, de uma perda de importância do homem como cidadão, da vida activa de cada um e de todos na coisa pública. Os direitos civis eram, nesta filosofia (que foi contemporânea do Primeiro Império francês e da monarquia da Restauração), em certo sentido uma compensação pela aceitação de um Estado mediador da sociedade e acima dela.

A abordagem de Marx é, por contraste, facilmente identificável com a de um partidário do que, nos termos de Constant, era a liberdade dos antigos. A este título, as suas tomadas de partido aproximam-no das tendências características do período heróico da Revolução Francesa, dos jacobinos e de Rousseau. A sua reivindicação política central é a dos direitos políticos plenos: o sufrágio universal e a república democrática unitária (Marx, 1974b). Esses objectivos, naturalmente, perpassaram todo o período das revoluções de 1848, sobretudo onde elas assumiram um carácter mais radical, a França.

De acordo com Marx, dado o que considera ser a incompatibilidade essencial entre a sociedade civil capitalista (oposição entre o homem e o cidadão, Estado separado da sociedade e representando-a por mediatização) e a vida política plena (os direitos políticos universais, o homem como cidadão), a reivindicação desta última faz sentido apenas como um momento da reivindicação de superação do próprio capitalismo. É por isso que o seu ideário político é o de uma república democrática, de que assume conscientemente a característica de uma ditadura da maioria (o proletariado), e que concebe como um trampolim para a abolição da propriedade privada dos meios de produção (isto é, a sociedade civil capitalista) e a reorganização radical da sociedade em moldes tais, que a própria necessidade do Estado como algo distinto desaparecesse (por analogia, mais uma vez, com o que supunha que viria a acontecer com o mercado — Marx e Engels, 1974c). Entretanto, na medida em que exista um Estado, ele deverá sempre, necessariamente, ser o Estado de uma classe. Junto àquilo que poderíamos considerar uma teoria do Estado na sociedade capitalista, Marx teria assim sugerido em grandes traços uma teoria geral do Estado, correlativa de uma teoria da história das sociedades humanas: esta é a história das lutas de classes e o Estado (em sentido amplo) foi sempre o instrumento da dominação de uma classe sobre outra(s), trate-se de dominação material, física (exércitos, polícias, etc.), ou de dominação espiritual («superstruturas» religiosas e «ideológicas» em geral).

A concepção de Marx relativamente à instauração do socialismo já tem sido considerada apocalíptica e é-o na verdade, pelo menos a dois títulos.

Primeiro, porque é uma revelação: a necessidade de toda a ocultação que vem associada à ideologia (religiosa ou outra), à representação política e à reiticação das relações sociais no mercado desaparece. As relações entre os homens deverão tornar-se directas, numa sociedade onde a própria existência de esferas separadas (ideologia, política, economia) deixa de fazer sentido. A vida de cada um e de todos será plena e imediatamente social: só assim poderá ser plenamente vida humana.

Em segundo lugar, este Apocalipse é-o porque é um final. Um final da história humana tal como a conhecemos, história que foi sempre uma luta entre duas classes, uma dominante, a outra dominada — patrícios e plebeus, senhores e servos, capitalistas e proletários (Marx e Engels, 1974a) — e que será doravante não mais do que um conflito entre o género humano no seu todo (a revolução proletária deverá resultar numa unificação política à escala mundial) e a natureza. A vida política futura será, assim, de acordo com a célebre fórmula de Saint-Simon que Marx faz sua, não mais um governo dos homens, mas uma *administração das coisas*, com vista à plena humanização da natureza e, com ela, do próprio homem. Só então começará, verdadeiramente, a história da humanidade.

### O tema da alienação

A alienação é um conceito que Marx utiliza sobretudo nos seus escritos de 1844, vulgarmente conhecidos por *Escritos de Juventude*. É nestes textos que se nota de uma forma mais clara a influência hegeliana, de acordo com a qual a alienação seria uma componente essencial da natureza humana, com a sua dissociação radical entre sujeito e objecto. Os chamados hegelianos de esquerda, entretanto, são responsáveis por um tratamento deste tema que é cada vez menos filosófico e mais sociológico. Feuerbach situará a origem da alienação na religião, aspecto que obviamente não escapa ao próprio Marx, embora este não a reduza ao elemento religioso. Para ele, é essencialmente ao nível da separação entre o homem e o produto do seu trabalho que devemos situar este fenómeno.

Contudo, e ainda que importante no contexto da obra do nosso autor, o tema da alienação tende a subordinar-se a outros tópicos que Marx considerará progressivamente como mais relevantes. À medida que a figura tutelar de Hegel perde importância no quadro de autores de referência de Marx, também o tema da alienação tende a esbater-se. Assim, alguns dos seus comentadores (em particular, Louis Althusser) chegaram mesmo a defender a tese de acordo com a qual seriam distinguíveis dois períodos radicalmente distintos na sua obra: o primeiro, de um Marx «filosófico» ou «ideológico», seria o do tema da alienação; o segundo, por contraste, respeitaria a um Marx «científico», preocupado com as estruturas concretas da sociedade capitalista, em cuja obra o tema referido não teria lugar.



Reconhecendo embora a distinção mencionada, preferimos entretanto admitir, com Anthony Giddens (1976), que ela pode, e deve, ser matizada (o tema da alienação poderia, pois, ser identificado mesmo no Marx *da maturidade*). De acordo com este autor, na obra de Marx são distinguíveis os seguintes sentidos para o termo «alienação»:

1. O trabalhador não tem controlo sobre o produto do seu trabalho, transformando-se ele próprio em objecto, produto vendável: a sua «força de trabalho» é, de resto, a única mercadoria que ele tem para oferecer no mercado;
2. O próprio processo de trabalho é alienante: «se o produto do trabalho é a alienação, a produção em si tem de ser uma alienação activa — a alienação da actividade e a actividade da alienação» (Marx, cit. Giddens, 1976: 44). O trabalho não é, para o trabalhador, um fim em si mesmo, mas apenas um meio para obter algo. A «verdadeira vida» do trabalhador começa apenas quando o trabalho termina;
3. Em capitalismo, as relações entre os homens sofrem um tipo particular de racionalização que tudo submete a um padrão geral, abstracto, que é o próprio dinheiro. «Aquele que pode comprar a valentia é valente, apesar de cobarde ... Do ponto de vista do seu possuidor, o dinheiro permite trocar todas as qualidades e objectos por todos os outros, ainda que contraditórios» (*id.*, *ibid.*: 44). Num mundo onde os homens estão *estrangeirizados* uns dos outros, «(...) o dinheiro é o *proxeneta* [protector dos estrangeiros] entre a necessidade e o objecto, entre a vida humana e os meios de subsistência. Mas *o que medeia a minha vida* também medeia a existência dos outros homens para mim. Ele é para mim *outra pessoa*» (Marx, 1971: 115);
4. É verdade que os seres humanos vivem numa interacção dinâmica com o mundo natural. A tecnologia e a cultura são o resultado mesmo dessa interacção, «sendo as principais qualidades que distinguem o homem dos outros animais» (Giddens, 1976: 44). Todavia, o trabalho alienado reduz-se a uma actividade meramente adaptativa, em vez de ser um domínio do mundo. Assim, distingue-se e opõe-se ao «ser-da-espécie» (*gattungswesen*), ou «vida-da-espécie» (*gattungsleben*) — àquilo que é o verdadeiro título de nobreza da espécie humana.

Formular o problema desta maneira obriga-nos, como é óbvio, à indagação do que o próprio Marx consideraria a verdadeira «essência» humana. E, se essa resposta pode ser dada resumidamente, ela é: *a) o homem é um animal social; b) o homem é um animal fabricante de instrumentos; c) «o homem faz-se a si próprio»*, sendo a sua autocriação um processo colectivo e cumulativo.

Desta última concepção existem inúmeros traços na obra de Marx, a ponto de ser quase fastidioso inventariá-los. Se o homem é criatura e criador, faria sentido afirmar que ele é o seu próprio Deus: *homo homini res sacra*. Mas esta última concepção, que encontramos em

Feuerbach como em Comte, e que irá constituir um problema fundamental para Durkheim (ver Capítulo 6), é praticamente ignorada por Marx, para quem a religião em sentido estrito, religião propriamente dita, não é senão a expressão alienada e invertida desse facto mesmo. O ateísmo de Marx não tem necessidade de se disfarçar de deísmo (como, de acordo com Goethe, teria sido o caso com Voltaire — Meinecke, 1943): os deuses dos homens são apenas os homens transmutados — mas isso corresponde a uma necessidade objectiva, material, que será, ela própria, superada pela evolução humana, à medida que o homem possa assumir plena e conscientemente o controlo do seu destino.

Quanto às duas primeiras proposições, se elas são ambas verdadeiras, não o são, todavia, absolutamente no mesmo plano. Quando refere «o facto de o homem ser, por natureza, se não um animal político, segundo a opinião de Aristóteles, em todo o caso um animal social», Marx tem o cuidado de acrescentar, de forma esclarecedora, em nota: «Aristóteles diz que o homem é por natureza cidadão. Franklin diz que o homem é por natureza fabricante de utensílios. (Esta definição caracteriza o americano.)» (Marx, s.d.a I: 204–205).

Assim, a vida em sociedade seria uma característica indissociável da espécie humana, condição de toda a sua vida psíquica, em particular da autoconsciência de cada indivíduo, a qual só é possível mediante o reconhecimento (em espelho) nos outros: «Assim sucede com o homem. Olha para outro e reconhece-se» (*id.*, *ibid.*: 27). Se isto é verdade, a ponto mesmo de só em sociedade os homens poderem isolar-se, tal apenas confirmaria a noção de um homem animal político que Aristóteles, o «grande Aristóteles», propusera havia tanto tempo. Por este autor, aliás, nutre Marx uma admiração tão genuína, que chega a afirmar que, não fora ter-lhe faltado a noção de igualdade entre os homens, e o filósofo grego já teria, na *Ética a Nicómaco*, dito o essencial acerca das mercadorias e do valor. Na verdade, segundo Marx, o que este expressa é sempre trabalho humano, mas trabalho em geral, ou *trabalho abstracto* (o qual, todavia, é obrigado a encarnar ou a manifestar-se, sob a forma de vários tipos de *trabalho concreto*).

O que impedia Aristóteles de ler na forma-valor das mercadorias (que todos os trabalhos são expresso aqui como trabalho humano indistinto e, por isso, iguais) era que a sociedade grega se baseava no trabalho dos escravos, que tinha por base a desigualdade dos homens e das suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e como são trabalho humano, só puderam ser descobertos quando a ideia da igualdade humana adquiriu a tenacidade de um conceito popular. Mas isso só aconteceu numa sociedade em que a forma-mercadoria se tornou a forma geral dos produtos do trabalho, em que, por conseguinte, as relações dos homens entre si, como produtores e trocadores de mercadorias, se tornaram a relação social dominante. O que mostra o génio de Aristóteles é que descobriu na expressão

do valor das mercadorias uma relação de igualdade. Só o estado particular da sociedade em que ele viveu, o impediu de obter o real conteúdo dessa relação (Marx, s.d.a I: 33).

Se o valor expressa a igualdade dos trabalhos humanos, fá-lo todavia de forma enviesada, e em que, por isso mesmo, a desigualdade volta necessariamente a insinuar-se.

A realidade possuída pelo valor da mercadoria difere da amiga de Falstaff. *Mistress Quickly*, de Shakespeare: não se sabe onde tomá-la. Por um dos mais atrozes contrastes com a grosseria do corpo da mercadoria, não existe um só átomo de matéria que penetre no seu valor. Podem dar as voltas que quiserem a uma mercadoria considerada à parte; como objecto de valor fica incompreensível (*id.*, *ibid.*: 24).

O valor só pode, pois, expressar-se numa troca. Entretanto, numa relação de valor, existe sempre uma mercadoria *que expressa o seu valor*, e outra *na qual o valor é expresso*. Esse simples facto promove esta última a algo mais do que ela própria: «É o que se dá com personagem importante vestida com uniforme agalado e que se torna absolutamente insignificante se perder os galões» (*id.*, *ibid.*: 27). Esta última sugestão de reversibilidade, contudo, nem sempre corresponde aos factos, sobretudo pela própria existência dessa mercadoria especial, mercadoria por excelência, mercadoria-rei, que é o dinheiro. Este só pode sê-lo, isto é, imediatamente trocável, na medida em que as outras mercadorias não o sejam: deseja-se trocar as mercadorias em dinheiro porque ele é universalmente aceite, e ele é universalmente aceite porque toda a gente deseja trocar as mercadorias em dinheiro: «Este homem é rei porque todos se consideram seus súbditos e assim procedem. E eles crêm-se súbditos porque ele é rei» (*id.*, *ibid.*: 31). A troca expressa, assim, uma relação social que é uma relação de igualdade. Todavia, expressa-a sob a forma de uma relação entre coisas, e que é uma relação desigual:

Como todas as mercadorias são apenas equivalentes particulares do dinheiro, e este último é o seu equivalente geral, goza em face delas da qualidade de mercadoria universal e elas só representam em face dele mercadorias particulares. (...) Uma mercadoria não parece tomar-se dinheiro pelo facto de as outras mercadorias exprimirem nela reciprocamente os seus valores. Pelo contrário, estas últimas parecem exprimir nela os seus valores porque ela é dinheiro. O movimento que serviu de intermediário desaparece com o seu próprio resultado e não deixa nenhum traço. Sem parecer que tivessem contribuído em nada para isso, as mercadorias encontram o seu próprio valor representado e fixado no corpo de uma mercadoria que existe ao lado e fora delas. Estas simples coisas — prata e oiro —

tal como saem das entranhas da Terra, figuram logo como encarnação imediata de todo o trabalho humano. Daí a magia do dinheiro (*id., ibid.*: 54–55).

Esta desigualdade da relação coloca toda a dificuldade da relação do lado das mercadorias-súbditos: a troca nem sempre é possível, o risco de não conseguir realizar uma qualquer venda é permanente:

No preço, isto é, no nome monetário das mercadorias, a equivalência delas com o ouro é antecipada, mas não é ainda um facto realizado. Para ter praticamente o efeito de um valor de troca, a mercadoria deve desembaraçar-se do seu corpo natural e converter-se, de ouro simplesmente imaginado, em ouro real, ainda que esta transubstanciação possa ser mais difícil do que, na «ideia» hegeliana, a passagem da necessidade à liberdade — no caranguejo, a ruptura da carapaça — no Pai da Igreja Jerónimo, o desembaraço do velho Adão.

Ao lado da sua aparência real — suponhamos o ferro — a mercadoria pode possuir no seu preço uma aparência ideal ou uma aparência imaginada de ouro, mas não pode ser ao mesmo tempo ferro real e ouro real. Para lhe dar um preço, basta declarar a mercadoria igual ao ouro puramente ideal. Mas é preciso substituí-la pelo ouro real para que ela preste a quem a possui o serviço de equivalente real. Se o possuidor do ferro, dirigindo-se ao possuidor de um artigo elegante de Paris, fizesse valer o preço do ferro sob o pretexto de que é forma dinheiro, receberia a resposta que S. Pedro deu a Dante, no paraíso, quando este lhe recitou as fórmulas da fé:

«... a aliança e o peso desta moeda  
estão muito bem examinados, mas diz lá:  
tens na tua algibeira?»

(*id., ibid.*: 61–62; o trecho de Dante é de *A Divina Comédia, O Paraíso*).

As «contradições» da forma-valor, já o dissemos, considerou Marx que deveriam agravar-se com a própria existência da produção capitalista e durante o processo de desenvolvimento desta, culminando necessariamente na sua substituição pelo socialismo. Entretanto, parece fazer sentido formular a questão da permanência da alienação, mesmo depois da superação do capitalismo, mesmo numa sociedade socialista. Embora tenha sido formulada no contexto de uma polémica com os anarquistas, defensores das autonomias e dos particularismos locais, é a este nível sintomático que Engels tenha afirmado, numa óbvia paráfrase de Dante (mas agora de *O Inferno*), que à porta das fábricas, mesmo em socialismo, deveria afixar-se o mote *Lasciate ogni autonomia, voi che entrate* (Deixai toda a autonomia, vós que entraís — Nisbet, 1984: 178). É que, sendo o trabalho, todo o trabalho, condicionado pela

estrutura tecnológica, esta deverá também fixar um tipo de limitações que não está muito longe daquilo a que Weber chamará a *jaula de ferro* da racionalidade. O trabalho é sempre, num certo sentido, infernal, e se a sua racionalização capitalista o torna alienante, é pelo menos dúbio que a racionalização socialista o faça melhor. Não parece, pois, que a tendência «borboleteante» (*papillonante*), que Charles Fourier considerava fazer parte da natureza humana, possa expressar-se e realizar-se facilmente. A caça matinal, a pesca vespertina e a crítica nocturna — eis um projecto de concretização obviamente difícil.

Não obstante, o optimismo de Marx desconhece limites: a humanidade só formula os problemas que está apta para resolver, e não se trata só de resolver teoricamente, mas de resolver em termos práticos. A solução, tanto quanto se pode compreender, estaria então numa progressiva redução do tempo e da intensidade do trabalho, e na libertação proporcionada por um lazer acrescido. A mesma tecnologia que condiciona, proporciona o ócio e, nesse sentido, emancipa. A realização deste último projecto corresponderia, em síntese, à substituição do socialismo, ele próprio uma sociedade mercantilizada, da qual a forma-valor não teria ainda sido extirpada, pelo comunismo. O «animal fabricante de instrumentos» de Franklin poderia, enfim, continuar o seu processo de libertação das condições materiais objectivas, a sua conquista do mundo natural, apoiando-se no que já fora alcançado pelas gerações anteriores: «É só na indústria mecânica que o homem pode fazer funcionar em grande escala os produtos do seu trabalho passado como forças naturais, isto é, gratuitamente», escreve Marx (s.d.a I: 243), remetendo o leitor para David Ricardo. Aquilo que em capitalismo foi factor de opressão e sofrimento pode, depois, ser um meio de libertação — mas só na medida em que a importância do trabalho possa ser reduzida, e a do ócio, aumentada.

Ao lado da concepção do trabalho como fazendo parte da natureza ou da essência humanas (mas isso, apenas na medida em que fosse verdadeiramente uma tensão criadora e não uma repetição mecânica), deveríamos concordar com Aron (1991) em reconhecer que existe em Marx uma outra, de acordo com a qual o trabalho, pelo contrário, limita o homem. Essa é, no fundo, uma concepção muito clássica e algo aristocrática: o verdadeiro homem, o homem pleno, sem qualidades ou atributos, o homem *tout court*, nunca poderia ser um homem de profissão, forçosamente limitado, parcelar, um *berufsmensch* no sentido de Weber. A realização deste projecto (mas agora a uma escala universal, para todos os seres humanos) seria o comunismo. Como é óbvio, todavia, trata-se, não apenas de uma utopia, mas também de uma ucronia: em lado nenhum e em tempo nenhum tal seria possível. E, no entanto, essa ucronia tem o valor de uma norma, ou do que a álgebra das sucessões designa por *limite*: podemos aproximar-nos indefinidamente dele, sem nunca o atingirmos. A ser assim, em cada momento haveria limitações (tecnológicas, científicas), a que poderíamos chamar «absolutas», à realização humana (embora, num momento posterior, essas mesmas limitações pudessem vir a ser transpostas — a história, para Marx, é um progresso). Havendo, para além dessas, outras, não necessárias, resultantes pelo contrário de

uma qualquer forma específica de organização social, estaríamos em presença de alienação propriamente dita. É, neste sentido, talvez necessário concordar com Giddens, quando ele escreve: «O carácter do trabalho alienado não constitui expressão da tensão entre o «homem na natureza» (não alienado) e o «homem em sociedade» (alienado), mas sim da tensão entre o potencial gerado por *uma forma específica de sociedade* (...) e a *realização frustrada desse potencial*» (Giddens, 1976: 48).

E isto permite, enfim, distinguir claramente a concepção que Marx tem da alienação, da que é característica de Weber, que a identifica com uma racionalização desalmada e uma especialização supostamente excessiva e limitadora do indivíduo; e da de Simmel, para o qual a alienação é um exílio interior (e uma ameaça permanente de desdobramento esquizofrénico da personalidade) tornado possível — e necessário — pela tirania dos artefactos, do mundo objectivo.

## Weber: Desencadeamento e ambivalência moral

### A tipologia da autoridade

Por comparação com o que ficou escrito antes, a abordagem de Max Weber pode ser definida de forma resumida dizendo que, abandonando-se embora a antropologia e a filosofia da história de Marx, cumpre reconhecer que o poder é um facto universal nas sociedades humanas. Todavia, esta mesma ubiquidade (entendendo-se por poder a capacidade de alguém para influenciar por algum modo a conduta de outrem ou de lhe impor a sua vontade) parece tomar o poder de tratamento analítico muito difícil ou, mesmo, impossível. Assim, Weber faz questão de precisar que o seu objecto são as formas de poder relativamente estáveis. Ora, alega, aquele só pode ser estável, continuado, se for aceite, reconhecido como legítimo pelos que o sofrem. Isso condu-lo à problemática do que chama *autoridade*, de âmbito naturalmente mais restrito (Weber, 1989). Assim sendo, a tipologia weberiana da autoridade é, coerentemente, baseada na tipologia da legitimação que funda aquela. Distingue, a este título, três tipos fundamentais: a autoridade tradicional, a carismática e a legal-racional. Trata-se, como é óbvio, de tipos puros ou *ideais*, que historicamente podemos apenas encontrar combinados entre si, em proporções e formas variadas.

No caso da autoridade tradicional, o fundamento da legitimação é o próprio costume. Subjaz-lhe uma atitude de respeito piedoso para com o passado, de reverência para com realidades cuja origem parece perder-se, confundida com o começo dos tempos. É claro que nas sociedades europeias anteriores à revolução industrial este tipo de autoridade tem uma importância significativa, embora não absoluta. Por outro lado, na maior parte das sociedades humanas cuja história é conhecida, este é um factor de legitimação de importância inquestionável. Já a autoridade carismática é, por definição mesmo, excepcional e inova-

## As teorias marxista e neomarxistas

### A teoria marxista

O essencial da contribuição marxista para a análise das classes sociais já foi visto noutra lugar deste manual (ver Capítulo 5). Relembrem-se, apenas, os traços principais desta concepção (cf. Marx, 1977; Marx e Engels, 1974b). Em primeiro lugar, Marx considera as classes sociais como possuindo a sua definição no nível directamente produtivo das sociedades: as relações sociais de produção, relações que os homens estabelecem entre si no acto (colectivo) de produzir. As relações sociais de produção enraizam-se profundamente na infra-estrutura económica das sociedades: é a conjugação das forças produtivas com as relações sociais de produção que define, precisamente, esse nível estrutural.

Em segundo lugar, a definição das classes é efectuada em Marx sob uma perspectiva relacional: os grupos sociais (ou classes) não apenas se justapõem na estrutura produtiva, como desempenham as suas actividades em inter-relação uns com os outros. A definição de uma classe, bem como a consciência que os indivíduos têm de pertencer a um grupo desse tipo, é efectuada em contraposição a outros grupos inseridos no processo de produção.

Em terceiro lugar, a relação entre as classes é confitual. Seguindo coerentemente uma perspectiva dialéctica das sociedades, Marx é conduzido a pensar que, na esfera material das sociedades humanas, o essencial da relação se processa de uma forma antagónica. São os diferentes interesses envolvidos na actividade de produção, os quais se consubstanciam numa relação de dominação e exploração, que conferem unidade ao sistema. Estes interesses, em contrapartida, apenas podem subsistir enquanto se mantiver a relação de forças. O essencial da relação de domínio consiste, segundo Marx, na propriedade dos meios de produção, eixo em torno do qual se distinguem as classes.

Em quarto lugar, as classes sociais são o eixo de mediação entre a vida económica e as práticas dos grupos sociais: o comportamento político, ideológico, cultural dos indivíduos é algo que remete, em última análise, para a posição que estes ocupam nas relações sociais de produção. A discussão à volta das causalidades recíprocas entre os níveis «infra» e «super-estrutural» das sociedades já foi atrás referida (quando se analisou a relação entre os níveis «económicos» e outros) e será retomada ao analisarmos os autores neomarxistas. Qualquer que seja a solução para este problema, as classes subsistem como um eixo de análise fundamental na teoria marxista. Diz-nos Wright:

Para o marxismo, o conceito de classe ocupa um lugar central nas explicações do conflito social e na dinâmica histórica da mudança social. Ele constitui o elemento conceptual basilar para estabelecer ligações entre as micro-condições da acção e da subjectividade individuais e a macro-teoria das transformações sociais estruturais (Wright, 1983: 9).

O tipo de desigualdades que Marx identificava na sociedade capitalista é conhecido: o essencial da clivagem processa-se em torno da propriedade dos meios de produção: fábricas, terra, tecnologias, etc. A posse de propriedade caracterizava a *burguesia*, classe dominante; a ausência de propriedade, excepto a da *força de trabalho*, era característica do *proletariado*. O facto de a «força de trabalho» se ter tornado uma «mercadoria» era, para Marx (como para Weber), um dos traços que identificava a sociedade capitalista. Era a possibilidade de «comprar» essa mercadoria, e de a utilizar com os restantes factores de produção, e, no extremo oposto, a condição de não deter qualquer outro meio de produzir, que obrigava ao assalariamento (a «proletarização») da maioria dos indivíduos, o que permitia identificar as duas classes mais importantes do modo de produção capitalista.

Existe, no entanto, um problema na identificação teórica das classes sociais em Marx. Como tem sido já frequentemente assinalado, são distinguíveis neste autor duas aproximações à análise das classes. Por um lado, na sua visão teórica, ao realizar uma análise estrutural global das sociedades, Marx tende a identificar a predominância estrutural de duas classes. Em qualquer modo de produção, são duas as principais posições que se opõem: são estas que ocupam o centro da «luta de classes», e é do seu confronto que resultam as principais transformações globais. No capitalismo, em particular, ele acredita que, com o tempo, se verificará uma crescente polarização das classes: afirma que, por efeito da *proletarização* e *pauperização*, todos os grupos sociais se tornarão, inevitavelmente, burgueses ou proletários.

Por outro lado, na sua visão empírica, ao efectuar a análise histórica de sociedades concretas, Marx é confrontado com um numeroso grupo de classes e fracções de classe em acção, todas com protagonismos históricos específicos, que não reduzem a história a um diálogo entre dois grupos. Na sua análise da situação política em França no século XIX, por exemplo, Marx descreve-nos o papel de numerosos grupos sociais: *burguesia*, incluindo as suas fracções de classe (*burguesia industrial*, por exemplo); *proletariado*; *pequena burguesia urbana*; *campesinato*; *aristocracia*; *proprietários rurais*; *clero*; *funcionários do Estado*; *lumpen-proletariado*, etc. Nestas análises empíricas descobrimos, assim, uma complexidade inesperada da realidade social. As dificuldades, teóricas e empíricas de Marx na análise das classes sociais costumam ser sintetizadas no facto de que a grande obra teórica do autor, *O Capital*, principal trabalho (inacabado) de maturidade, se interrompe precisamente no capítulo respeitante às classes sociais. Até que ponto tal resultou de acidentes biográficos ou de uma real dificuldade em definir o eixo fundamental de estruturação social é assunto que permanece em aberto.

Sublinhemos, de novo, um ponto: como numerosos autores do século XIX, também Marx considera que é no trabalho e na actividade económica que o homem define o essencial da sua existência: a importância da esfera produtiva é o que identifica como a «base material» da sociedade, e lhe permite «inverter» o idealismo hegeliano. O resto do edifício social



é, assim, considerado uma variável derivada. Toda a superestrutura social, onde se insere o Estado, a ideologia, o direito, etc., está, em última análise, subordinada às relações de força existentes na base material. A manutenção das relações de exploração infra-estruturais é o que leva a que, no nível superestrutural, se construam mecanismos que continuam a viabilizar aquela relação. É por esta razão que o Estado é um «aparelho de dominação de classe»: que podemos falar em «ideologias dominantes e dominadas», que algumas instituições, como a escola, a comunicação social, a igreja, representam um papel activo (mesmo que não consciente) no antagonismo de classes.

Uma última dificuldade nos é transmitida por Marx: a existência de um, «lugar» estrutural de classe não tem correspondência imediata, no agente social, com um comportamento específico. A passagem de uma *classe em si (an sich)*, entidade estruturalmente definida, a uma classe para *si (für sich)*, onde se adquire consciência da identidade de grupo, é algo que não é realizado imediatamente. Embora seja problemático identificar, em Marx, o papel da «acção humana», neste como noutros pontos da sua teoria ele admite alguma indeterminação teórica quanto às formas concretas de acção social (no que respeita à estabilidade e à mudança) — o que uma análise estruturalista rígida não admitiria.

### As teorias neomarxistas

As teorias neomarxistas das classes sociais apresentam dois objectivos essenciais: em primeiro lugar, resolver alguns pontos menos conclusivos da obra de Marx acerca dos critérios de identificação das classes; em segundo, situar teoricamente algumas das novidades que o século XX apresentou, identificando situações contemporâneas de classe.

O problema dos critérios de definição das classes está ligado ao «inacabamento» teórico da obra de Marx. É o caso, sobretudo, das determinações recíprocas entre o nível «económico» e as outras instâncias sociais (a importância dos critérios jurídicos, ideológicos ou de autoridade nas relações sociais de produção) e do papel da «acção humana». A leitura dos originais de Marx não é conclusiva. A ideia da sobredeterminação do nível económico nem sempre se encontra de forma estrita nos seus textos. A tese da «determinação em última instância» do económico sobre os outros níveis da sociedade, por exemplo, não é de sua autoria; trata-se de uma tentativa, promovida por Engels, para solucionar algumas ambiguidades de hierarquização causal.

Segundo esta tese, existe um relacionamento «dialéctico» entre os diferentes aspectos da sociedade, com a preponderância explicativa a variar entre o mundo económico e as realidades superestruturais — mas, «em última instância», a responsabilidade pela explicação dos factos sociais reside na economia. As ligações estrutura-actor admitidas pelas noções de *classe em si/classe para si* são, por outro lado, complexas. A consideração de Marx como «individualista metodológico» é um exemplo da riqueza do pensamento deste autor

é, assim, considerado uma variável derivada. Toda a superestrutura social, onde se insere o Estado, a ideologia, o direito, etc., está, em última análise, subordinada às relações de força existentes na base material. A manutenção das relações de exploração infra-estruturais é o que leva a que, no nível superestrutural, se construam mecanismos que continuam a viabilizar aquela relação. É por esta razão que o Estado é um «aparelho de dominação de classe»: que podemos falar em «ideologias dominantes e dominadas»; que algumas instituições, como a escola, a comunicação social, a igreja, representam um papel activo (mesmo que não consciente) no antagonismo de classes.

Uma última dificuldade nos é transmitida por Marx: a existência de um, «lugar» estrutural de classe não tem correspondência imediata, no agente social, com um comportamento específico. A passagem de uma *classe em si* (*an sich*), entidade estruturalmente definida, a uma classe para *si* (*für sich*), onde se adquire consciência da identidade de grupo, é algo que não é realizado imediatamente. Embora seja problemático identificar, em Marx, o papel da «acção humana», neste como noutros pontos da sua teoria ele admite alguma indeterminação teórica quanto às formas concretas de acção social (no que respeita à estabilidade e à mudança) — o que uma análise estruturalista rígida não admitiria.

### As teorias neomarxistas

As teorias neomarxistas das classes sociais apresentam dois objectivos essenciais: em primeiro lugar, resolver alguns pontos menos conclusivos da obra de Marx acerca dos critérios de identificação das classes; em segundo, situar teoricamente algumas das novidades que o século XX apresentou, identificando situações contemporâneas de classe.

O problema dos critérios de definição das classes está ligado ao «inacabamento» teórico da obra de Marx. É o caso, sobretudo, das determinações recíprocas entre o nível «económico» e as outras instâncias sociais (a importância dos critérios jurídicos, ideológicos ou de autoridade nas relações sociais de produção) e do papel da «acção humana». A leitura dos originais de Marx não é conclusiva. A ideia da sobredeterminação do nível económico nem sempre se encontra de forma estrita nos seus textos. A tese da «determinação em última instância» do económico sobre os outros níveis da sociedade, por exemplo, não é de sua autoria; trata-se de uma tentativa, promovida por Engels, para solucionar algumas ambiguidades de hierarquização causal.

Segundo esta tese, existe um relacionamento «dialéctico» entre os diferentes aspectos da sociedade, com a preponderância explicativa a variar entre o mundo económico e as realidades superestruturais — mas, «em última instância», a responsabilidade pela explicação dos factos sociais reside na economia. As ligações estrutura-actor admitidas pelas noções de *classe em si*/*classe para si* são, por outro lado, complexas. A consideração de Marx como «individualista metodológico» é um exemplo da riqueza do pensamento deste autor