

Anthony Giddens

**CAPITALISMO  
E MODERNA  
TEORIA SOCIAL**

Editorial  Presença

## FICHA TÉCNICA

Título original: *Capitalism and Modern Social Theory*  
Autor: *Anthony Giddens*  
© Copyright by Cambridge University Press, 1972  
Tradução: *Maria do Carmo Cary*  
Capa: *Sector gráfico da Editorial Presença*  
Fotocomposição: *Textype — Artes Gráficas, Lda.*  
Impressão e acabamento: *Multitipo — Artes Gráficas, Lda.*  
6.ª edição, Lisboa, Março, 2005  
Depósito legal n.º 222 064/05

Reservados todos os direitos  
para a língua portuguesa à  
EDITORIAL PRESENÇA  
Estrada das Palmeiras, 59  
Queluz de Baixo  
2730-132 BARCARENA  
Email: [info@presenca.pt](mailto:info@presenca.pt)  
Internet: <http://www.presenca.pt>

## AGRADECIMENTOS

*Desejo exprimir os meus agradecimentos às seguintes pessoas, que leram ou criticaram verbalmente trabalhos em que me inspirei para a redacção de alguns capítulos da presente obra: John Barnes, Basil Bernstein, John Carroll, Percy Cohen, Norbert Elias, Geoffrey Ingham, Terry Johnson, Gavin Mackenzie, Ilya Neustadt e Irving Zeitlin. Desejo agradecer de modo muito particular àqueles que leram na íntegra o manuscrito da presente obra: Martin Albrow, Tom Bottomore, David Lockwood, Steven Lukes e John Rex. Desejo ainda testemunhar a minha gratidão a Barbara Leonard, Laurette Mackenzie e Brigitte Prentice; e à minha mulher, Jane Giddens.*

## ÍNDICE

PREFÁCIO.....	11
INTRODUÇÃO.....	17
ABREVIATURAS.....	24
PARTE I	
MARX	
1. AS OBRAS DE JUVENTUDE DE MARX.....	27
2. O MATERIALISMO HISTÓRICO.....	48
3. AS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO E A ESTRUTURA DE CLASSES.....	69
4. A TEORIA DO DESENVOLVIMENTO CAPITALISTA.....	83
PARTE II	
DURKHEIM	
5. AS OBRAS DE JUVENTUDE DE DURKHEIM.....	109
6. A CONCEPÇÃO DE MÉTODO SOCIOLÓGICO DE DURKHEIM.....	129
7. O INDIVIDUALISMO, O SOCIALISMO E OS «GRUPOS PROFIS- SIONAIS».....	144
8. RELIGIÃO E DISCIPLINA MORAL.....	156
PARTE III	
MAX WEBER	
9. MAX WEBER: O PROTESTANTISMO E O CAPITALISMO.....	175
10. OS ENSAIOS METODOLÓGICOS DE WEBER.....	191
11. CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA SOCIOLOGIA.....	205
12. A RACIONALIZAÇÃO, AS «RELIGIÕES MUNDIAIS» E O CAPITA- LISMO OCIDENTAL.....	233

## PARTE IV

### CAPITALISMO, SOCIALISMO E TEORIA SOCIAL

13. A INFLUÊNCIA DE MARX .....	255
14. RELIGIÃO, IDEOLOGIA E SOCIEDADE .....	279
15. A DIFERENCIAÇÃO SOCIAL E A DIVISÃO DO TRABALHO .....	301
PÓS-ESCRITO: MARX E A SOCIOLOGIA MODERNA .....	323
BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS CITADAS NO TEXTO .....	329

## PREFÁCIO

*Die Vernunft hat immer existiert, nur  
nicht immer in der vernünftigen Form*  
MARX

Os sociólogos dos nossos dias são, geralmente, de opinião de que se torna necessário rever de forma radical a teoria social contemporânea, e esta obra insere-se nessa corrente de pensamento. Essa revisão tem de começar pela análise crítica das obras dos autores que lançaram as bases da sociologia moderna. São três os principais de entre esses autores: Marx, Durkheim e Max Weber. Proponho-me, pois, nesta obra, dois objectivos: proceder, em primeiro lugar, a uma análise precisa e completa das ideias sociológicas de cada um desses três autores; estabelecer, em segundo lugar, uma comparação entre as ideias de Marx por um lado, e as dos dois outros autores por outro. Não pretendo de modo algum formular uma crítica definitiva da relação entre sociologia «marxista» e sociologia «burguesa», mas espero que esta obra dê a sua achega para a tarefa preparatória da crítica dos inúmeros argumentos e contra-argumentos que têm sido apresentados no decurso de tal debate. Como é evidente, vi-me obrigado a tratar pontos que têm sido já frequentemente debatidos. Trabalhos recentes têm, no entanto, contribuído para esclarecer aspectos fundamentais da obra desses três autores, e julgo que a minha análise se afasta muito dos pontos de vista expostos nalgumas das obras principais que a este assunto se referem.

Não pretendo de modo algum defender a tese de que as obras dos autores discutidos neste livro sejam representativas das únicas correntes importantes do pensamento social que haviam de dar origem à sociologia. Pelo contrário, uma das características mais notáveis do pensamento social do século que vai de 1820 a 1920 é exactamente a pletora de teorias que surgiram no decurso desse período. As obras de contemporâneos de Marx, tais como as de Tocqueville, Comte e Spencer,

## INTRODUÇÃO

Na primeira lição que deu em Cambridge, em 1895, Lord Acton emitiu a opinião de que há «uma linha evidente e inteligível» de demarcação entre a Idade Moderna europeia e a que a precedeu. A Idade Moderna não se sucedeu à era medieval «por sucessão normal, apresentando provas evidentes de descendência legítima»:

«Sobrevindo, inesperadamente, fundou uma nova ordem de coisas, regida por uma nova lei, e destruiu o antigo reino da continuidade. Colombo subverteu nessa época a concepção do mundo, invertendo as condições da produção, da riqueza e do poder; Maquiavel libertou o governo das restrições da lei; Erasmo desviou a corrente da erudição clássica dos canais profanos para os cristãos; Lutero quebrou o elo mais forte da cadeia da autoridade e da tradição; e Copérnico erigiu para sempre um novo poder que havia de vir a constituir de aí em diante o critério do progresso... Começou assim uma vida nova, e o mundo passou a girar numa órbita diferente, determinada por circunstâncias até aí ignoradas»<sup>1</sup>.

Acton diz-nos em seguida que o desenvolvimento da ciência histórica radica nessa destruição da ordem tradicional da Europa. A sociedade tradicional está por definição virada para o próprio passado, e o seu presente é esse passado. E porque as coisas se passam assim, não existe a «história» propriamente dita; a continuidade entre o ontem e o hoje obscurece a consciência das diferenças entre o que «foi» e o que «é». A existência de uma ciência histórica pressupõe pois um mundo em mutação, e de modo muito particular um mundo no qual os homens considerem o passado como um fardo de que urge libertarem-se. Na Idade Moderna os homens deixam de considerar imutáveis as condições de vida que conhecem, tentando antes impor a sua vontade à realidade e imprimir ao futuro uma configuração conforme os seus desejos.

<sup>1</sup> Lord Acton, *Lecture on Modern History* (Londres 1960), p. 19.

Se a história surgiu na Europa da Renascença, foram as condições de vida da Europa industrial que permitiram a emergência da sociologia. Podemos dizer que a Revolução Francesa de 1789 foi o acontecimento catalisador da transição entre essas duas eras importantíssimas. A Inglaterra foi o primeiro país que teve um governo até certo ponto democrático, no sentido mais usual do termo; e apesar de ter sido necessária a revolução política para o alcançar, o processo de evolução social e económica da sociedade britânica do século XVII em diante foi de carácter relativamente progressivo. Na Revolução Francesa, pelo contrário, defrontaram-se dramaticamente, por um lado a ordem privilegiada e aristocrática do *ancien régime*, e por outro a concepção de uma sociedade nova, na qual seriam aplicados princípios gerais de justiça e liberdade. A Declaração dos Direitos do Homem votada em 1789 declarava que «a ignorância, o desrespeito e o desprezo pelos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos». A Revolução Francesa parecia pois pretender aplicar à esfera da sociedade humana, propriamente dita, o racionalismo secular dos séculos XVI e XVII. As alterações políticas instauradas em 1789 pela Revolução Francesa exprimiam e assinalavam, porém, uma reorganização muito mais profunda da sociedade, para a qual a Grã-Bretanha contribuiu mais do que qualquer outro país da Europa. A transição da produção agrícola e artesanal para uma economia industrial baseada na fábrica e na máquina começou em Inglaterra por volta dos fins do século XVIII. Os efeitos dessa evolução fizeram-se sentir plenamente no século XIX, tanto em Inglaterra como nos outros países mais importantes da Europa ocidental.

Disse-se já muitas vezes que a conjunção dos acontecimentos políticos da Revolução Francesa com a evolução económica da Revolução Industrial foi o contexto que deu origem à sociologia. Temos, no entanto, de sublinhar o facto de a evolução dos vários países da Europa ocidental se ter processado dos fins do século XVIII em diante de forma diferente, pois as divergências entre as principais correntes do pensamento social do século XIX radicam nessas diferenças. Os sociólogos dos nossos dias falam-nos da emergência da «sociedade industrial» na Europa do século XIX de uma maneira geral, ignorando a complexidade desse processo.

As últimas décadas do século XVIII foram para os três principais países da Europa ocidental — Inglaterra, França e Alemanha — uma época de prosperidade económica. O desenvolvimento económico da Inglaterra do fim do século XVIII ultrapassou de longe o dos outros países; no decurso desse período foram introduzidas na manufactura do algodão uma série de inovações tecnológicas de grande alcance, que modificaram radicalmente a organização da produção fabril. No início do século XIX só um sector muito reduzido da economia britânica fora

porém directamente afectado pela Revolução Industrial. Duas décadas mais tarde as coisas não tinham ainda mudado muito, e a única alteração importante fora a prioridade que a manufactura do algodão — que cinquenta anos antes era ainda muito pouco significativa no total da economia — assumira como principal indústria manufactureira da Inglaterra<sup>2</sup>. Só por volta dos meados do século XIX a Inglaterra passou a poder ser classificada com propriedade como uma «sociedade industrial». Em França e na Alemanha a situação era diferente. Não poderíamos de modo algum rotular essas sociedades de «subdesenvolvidas», para falarmos da nossa terminologia actual<sup>3</sup>. Nalguns aspectos, tais como por exemplo o nível cultural, de modo particular a literatura, a arte e a filosofia, esses países continentais eram superiores à Inglaterra. Mas quanto ao nível de desenvolvimento económico, dos meados do século XVIII em diante esses países começaram a ser ultrapassados pela Inglaterra, e só mais de um século depois a França e a Alemanha reconquistaram a posição dominante que tinham cedido à Inglaterra<sup>4</sup>.

Tomando como termo de comparação a Inglaterra, nem a Alemanha nem a França tinham alcançado no início do século XIX a estabilidade política interna de um Estado no qual a burguesia liberal obtivera uma posição forte no governo, como era o caso em Inglaterra. A Restauração francesa foi uma expressão material da força dos interesses reacçãoários, pondo termos às ideias progressivas perfilhadas pelos jacobinos de há vinte e cinco anos atrás. As divisões políticas e sociais que a Revolução tornou patentes não foram abolidas pelos acontecimentos de 1789, mas antes agravadas; e só depois de 1870 é que sobreveio em França o primeiro regime que se conseguiu aguentar no poder por mais de duas décadas. A Alemanha, como o observou Marx no início da sua carreira de intelectual, «participou nas restaurações das nações modernas, mas não nas suas revoluções»<sup>5</sup>. Esse país não constituía ainda, no início do século XIX, uma nação, no sentido moderno do termo, compondo-se antes de um agregado pouco coeso de Estados soberanos; a situação da Alemanha só se alterou quando, no tempo de Bismarck, a Prússia se aproveitou da sua posição dominante para proceder à unificação política da Alemanha.

<sup>2</sup> Phyllis Deane e W. A. Cole: *British Economic Growth* (Cambridge, 1969), pp. 182-192.

<sup>3</sup> Cf. David S. Landes: *The Unbound Prometheus* (Cambridge, 1969), p. 125.

<sup>4</sup> As diferenças de nível de progresso económico entre a Inglaterra e os dois outros países referidos remontam, de resto, a épocas mais remotas do que os fins do século XVIII; cf. por exemplo, F. Cronzet: «England and France in the eighteenth century: a comparative analysis of two economic growths», in R. M. Hartwell: *The Causes of the Industrial Revolution in England* (Londres, 1967), pp. 139-174.

<sup>5</sup> *EJ*.

O problema do «atraso» da Alemanha está na raiz das primeiras formulações da doutrina do materialismo histórico de Marx. Na sua qualidade de «jovem hegeliano», Marx começou por defender a opinião de que a crítica racional das instituições vigentes seria suficiente para provocar as alterações radicais que se tornavam indispensáveis para que a Alemanha pudesse igualar e ultrapassar os dois outros principais países da Europa. Mas, como o próprio Marx em breve havia de ver, essa posição de crítica radical integrava-se num tipo de pensamento tipicamente alemão, um pensamento exclusivamente virado para a «teoria», com exclusão da «prática». «Em política», escreveu Marx, «os alemães pensaram aquilo que outros países fizeram.»<sup>6</sup> O sistema de Hegel constituiu o modelo filosófico por excelência desse tipo de pensamento, pois reduzia toda a história da humanidade à história da inteligência ou do espírito. Caso a Alemanha pretenda progredir, concluía Marx, a crítica filosófica terá de ser completada com o conhecimento das forças materiais que contribuem para a evolução, a qual não se processa apenas ao nível das ideias.

São muitos os autores que têm afirmado, e com razão, que os escritos de Marx acusam uma tripla influência<sup>7</sup>. Marx operou uma síntese muito válida entre correntes de pensamento divergentes, que radicavam nas características sociais, económicas e políticas diferentes dos três principais países da Europa. A economia política, que se relacionava intimamente com o utilitarismo filosófico, foi ao longo de quase todo o século XIX a única forma significativa de teoria social que surgiu em Inglaterra. Marx estava de acordo com muitas das principais ideias de Adam Smith e Ricardo, fundindo-as, porém, com algumas das ideias propostas pelas correntes socialistas francesas relativamente ao carácter finito da sociedade burguesa. Essas correntes socialistas francesas foram a fonte mais próxima da concepção de sociedade futura proposta por Marx nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844, redigidos em Paris. A dimensão histórica que atribuía à economia política e ao socialismo foi-lhe inspirada pela dialéctica hegeliana. As obras de Marx condensavam assim, numa versão única e coerente, a consciência intelectual da evolução divergente da Inglaterra, da Alemanha e da França, fornecendo por outro lado uma base teórica para a interpretação das diferenças da estrutura social, económica e política em geral.

Quando Marx morreu, em 1883, Durkheim e Weber eram jovens, que não tinham iniciado ainda a sua carreira académica. Mas por essa

época as estruturas sociais dos três principais países da Europa ocidental tinham-se modificado muito em relação ao que eram no tempo em que Marx expusera as bases da sua teoria. Em França e na Alemanha — ao contrário do que se passara em Inglaterra — os movimentos proletários de carácter potencialmente revolucionário desempenhavam papel de relevo no sistema político. A influência desses movimentos era no entanto contrabalançada por um surto de nacionalismos de importância crescente; na Alemanha, onde não houvera uma revolução burguesa coroada de êxito, a burguesia continuava subordinada a uma poderosa ordem autocrática, que controlava a burocracia estatal, o exército e a hierarquia estabelecida. O Partido Social Democrático alemão — um partido que de 1875 em diante se afirmava «marxista» — crescia em importância, apesar das leis anti-socialistas, mas por volta dos fins do século XIX começou a manifestar-se uma discrepância crescente entre a doutrina revolucionária que perfilhava e a sua posição real no seio de uma sociedade que se transformara entretanto numa sociedade industrial, mas «a partir de cima».

Foi neste contexto que Engels começou a publicar, pouco antes da morte de Marx, uma série de escritos nos quais defendia e expunha o marxismo como doutrina sistemática — sendo o mais importante e influente desses escritos o *Anti-Dühring*. Engels insistia, nessa obra, no carácter «científico» do socialismo marxista, comparado com outras formas utópicas e voluntaristas da teoria socialista, lançando assim as bases da interpretação científica do marxismo perfilhada nos círculos marxistas de antes da Primeira Guerra Mundial, e contemporâneos desta, a qual viria a ser adoptada como filosofia oficial da União Soviética<sup>8</sup>. A década que se seguiu à morte de Marx — isto é, o período durante o qual Durkheim e Weber conceberam as doutrinas que haviam de orientar a sua vida de trabalho — foi o período crucial no decurso do qual o marxismo se tornou numa força política e intelectual importante. O materialismo filosófico que, por influência de Engels, passou a ser universalmente reconhecido como «marxismo», foi utilizado pela social-democracia como enquadramento teórico que consentia uma divergência substancial entre a teoria e a prática: os sociais-democratas tornaram-se, gradualmente, um partido reformista, que só era revolucionário no nome. Talvez por isso mesmo os seus chefes não conseguiram compreender o significado da evolução que permitiu à Alemanha ultrapassar a Inglaterra no desenvolvimento industrial.

<sup>6</sup> E.J.

<sup>7</sup> Cf. Lenine: *As Três Fontes do Marxismo*.

<sup>8</sup> George Lichteim: *Marxism, an Historical and Critical Study* (Londres, 1964), pp. 238-243.

O problema da influência das «ideias» sobre a evolução social, problema que dominava as polémicas entre marxistas e críticos do marxismo no início do presente século, tem de ser considerado à luz do que acaba de ser exposto. Tanto Durkheim como Weber se referiam a esse materialismo filosófico divulgado por Engels, Kautsky, Labriola e outros, quando criticavam o marxismo. Tanto os liberais como os marxistas estruturavam as suas polémicas com base na dicotomia básica entre idealismo e materialismo. A controvérsia sobre a validade dos escritos de Marx girava em torno do problema de decidir se as ideias seriam ou não meros «epifenómenos», não desempenhando na evolução social um papel «independente». Um dos objectivos que me proponho neste livro é o de demonstrar a irrelevância dessa controvérsia, na medida em que os escritos de Marx podem ser comparados aos de Durkheim e aos de Weber, como formas contrastantes de teoria social. Marx, tal como os dois outros autores mais recentes, propunha-se acabar com a divisão filosófica tradicional entre idealismo e materialismo, e a confusão entre essa dicotomia clássica e a crítica «materialista» do idealismo empreendida por Marx tem contribuído para obscurecer as verdadeiras divergências que opõem a doutrina de Marx à sociologia «académica» ou «burguesa».

Esta questão só veio a lume muito recentemente, por ocasião da notável revivescência dos estudos marxistas ocidentais que se deu após a Segunda Guerra Mundial. A publicação dos *Marx-Engels Gesamtausgabe* de Rjazanov, assim como a de várias obras inéditas de Marx e Engels, contribuiu grandemente para estimular essa revivescência. A publicação de obras como os *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844 suscitou, porém, tantos problemas novos de interpretação como aqueles que contribuiu para resolver. Esses problemas novos dizem respeito à natureza e coerência «interna» das obras de Marx, e às relações intelectuais entre a posição teórica de Marx e a de outros pensadores sociais. Os problemas intrincados que a publicação das obras de juventude de Marx suscitou condicionaram a estrutura adoptada neste livro. Ao pretendermos determinar as origens da controvérsia que opõe em nossos dias o marxismo à sociologia «académica», pareceu-nos indispensável começar por expor os temas principais das obras dos fundadores da teoria social moderna. Nas três primeiras partes deste livro (capítulos 1 a 12 inclusive) são expostas separadamente as formas de teoria social propostas por Marx, Durkheim e Weber, respectivamente. A necessidade de uma formulação o mais precisa e coerente possível dos temas principais da obra de cada um desses autores levou-nos a pôr de parte toda e qualquer tentativa de análise crítica da «lógica» ou da «validade» factual do seu pensamento.

No primeiro dos três capítulos da conclusão (Capítulo 13) é analisada a forma como Durkheim e Weber tentaram opor as suas teorias àquelas que atribuíam a Marx. Mas esses pontos de vista dos próprios autores não podem ser aceites sem uma crítica. Nos capítulos 14 e 15 são analisados, pondo de parte os pontos de vista defendidos nesse aspecto por Durkheim e Weber, os principais paralelismos e divergências entre as doutrinas desses autores e as de Marx. Resta-me ainda dizer que não aprofundei, nesses três capítulos, algumas linhas de comparação importantes entre Marx, Durkheim e Weber, e, nalguns casos, que me absteve mesmo de as referir. A mais evidente dessas omissões é a que diz respeito ao problema dos pontos de vista metodológicos perfilhados pelos três autores: ora, *prima facie*, talvez possa parecer que é esse o elemento de comparação mais importante. Em certo sentido é esse o caso: mas é minha opinião, e proponho-me como um dos principais objectivos deste livro defendê-la, que o maior interesse da obra desses autores reside no facto de terem definido a estrutura característica do «capitalismo» moderno, comparando-o com as formas sociais anteriores. A sociologia destas últimas décadas tem-se proposto como objectivo principal a formulação de uma «teoria geral». Por muito louvável que esse objectivo seja, difere muito do das obras dos homens que lançaram as bases do pensamento social moderno, o que tem contribuído para obscurecer o significado dos problemas que consideravam básicos na teoria social. Não creio que qualquer dos três autores estudados neste livro tenha tido a intenção de criar um «sistema» acabado de pensamento, no sentido em que essa intenção lhes é geralmente atribuída; o que é mais, todos eles o negaram categoricamente. Por essa razão, embora tenha sublinhado a unidade básica das obras de cada um desses autores, tentei simultaneamente pôr em evidência o carácter parcial e incompleto que todos eles atribuíram às perspectivas que delimitaram e às conclusões que atingiram.

## AS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO E A ESTRUTURA DE CLASSES

lariado e produzem para um mercado de bens. Esses proprietários usurpam pela força as terras comunais que restam ainda do período feudal, aumentando assim consideravelmente a extensão das suas terras. Este último processo é lento, completando-se apenas na segunda metade do século XVIII; a finalização desse processo coincidiu com o desaparecimento definitivo do campesinato independente, pelo que «a terra foi incorporada no capital» e se criou «a necessária oferta de um proletariado desenraizado»<sup>62</sup> indispensável para o desenvolvimento das indústrias urbanas.

Marx distingue no período capitalista dois estádios latos de organização produtiva. No primeiro estádio predomina a manufatura. Esta forma caracteriza-se pela divisão dos ofícios em tarefas especializadas executadas por vários trabalhadores, que realizam assim em conjunto o trabalho que competiria no sistema de guildas a um único artífice qualificado. A manufatura é mais eficiente do que o artesanato, não porque se verifique nela qualquer progresso técnico, mas antes porque a divisão do trabalho que implica possibilita a produção de um maior número de unidades por horas/homem. Esta forma de produção, que predomina na Inglaterra dos fins do século XVI até aos fins do século XVIII, tem limites bem definidos. A extensão dos mercados era tão grande no fim do século XVIII, que a manufatura passou a ser francamente insuficiente para corresponder à procura que se lhe deparava. A pressão da procura tornou-se tão forte, que foi necessário criar meios de produção tecnicamente mais eficientes; «o progresso da mecanização foi uma consequência das necessidades do mercado»<sup>63</sup>. O resultado foi a «revolução industrial»<sup>64</sup>. Daí em diante, a mecanização tornou-se no factor dominante do modo de produção capitalista; foi nessa época que começou o movimento de aperfeiçoamento tecnológico constante que se tornou numa das principais características do capitalismo. A invenção de máquinas cada vez mais complicadas e dispendiosas é um dos factores primários da centralização da economia capitalista, fenómeno a que Marx tão grande importância atribui na parte de *O Capital* em que trata da dissolução previsível do capitalismo.

<sup>62</sup> *Cap; O.*

<sup>63</sup> Carta a Annenkov, citada em *A Miséria da Filosofia*.

<sup>64</sup> Engels empregou este termo antes de Marx. Vide a sua obra *A Situação da Classe Trabalhadora em Inglaterra*. A origem do termo «revolução industrial» é muito discutida. Cf. Dobb, p. 258.

Segundo Marx, o progresso da sociedade é a resultante da interacção produtiva contínua que se estabelece entre os homens e a natureza. Os homens «começam a diferenciar-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência...»<sup>1</sup>. A «produção e a reprodução da vida» é não só uma exigência ditada pelas necessidades biológicas do organismo humano, como, o que é mais importante ainda, uma fonte de novas necessidades e capacidades. A actividade produtiva está pois na base de toda a sociedade, e isto num sentido tanto histórico como analítico. A produção é «o primeiro acto histórico»; e «a produção de vida material... é... condição fundamental de toda a história, que se tem de cumprir, hoje como há milhares de anos atrás, para que a vida humana possa manter-se»<sup>2</sup>. Cada um dos indivíduos, no seu dia-a-dia, recria e reproduz a sociedade a todo o momento; esse fenómeno está na origem tanto da estabilidade da organização social como das infinitas modificações dessa mesma organização.

Todos os sistemas de produção se caracterizam por um determinado conjunto de relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos implicados no processo produtivo. Marx parte dessa premissa para dirigir uma crítica importante à economia política e ao utilitarismo em geral. A concepção do «indivíduo isolado» é uma invenção do individualismo, doutrina filosófica burguesa, sendo utilizada para esconder o carácter social da produção. Marx chama a Adam Smith o «Lutero da economia política», devido ao facto de esse autor, e depois dele todos os economistas, terem afirmado que o trabalho está na base da autocriação do homem<sup>3</sup>. Os economistas não explicaram, porém, que a autocriação do homem através da produção implica um processo de evolução *social*. Os seres humanos não produzem individualmente, mas

<sup>1</sup> *IA.*

<sup>2</sup> *IA.*

<sup>3</sup> *EJ.*

como membros de uma determinada forma de sociedade. Não há nenhum tipo de sociedade que se não baseie portanto num determinado conjunto de relações de produção<sup>4</sup>.

«Na produção, os homens não só actuam sobre a natureza mas também sobre os outros homens. Só podem produzir colaborando de determinada forma e procedendo a uma troca de actividades. Para produzirem têm de estabelecer entre si determinadas ligações e relações, e a sua acção sobre a natureza, a produção, exerce-se apenas através dessas ligações e relações sociais.»<sup>5</sup>

Todas as formas de sociedade se caracterizam por «uma soma de forças produtivas, por uma relação historicamente criada dos indivíduos entre si e com a natureza, que cada geração herda da sua antecessora...»<sup>6</sup>. Marx não pretende apresentar qualquer teoria geral da expansão das forças de produção (*Produktionskräfte*). Essa expansão tem de ser estudada através de uma análise histórica e social dos dados concretos. A modificação das forças produtivas implicada na transição do feudalismo para o capitalismo pode ser explicada em termos de um conjunto convergente de acontecimentos históricos. Conhecemos casos de sociedades no interior das quais as forças de produção atingem grande desenvolvimento, não progredindo, porém, para além de um certo ponto, porque outros elementos da organização social obstam a esse progresso. Marx apresenta o exemplo do Peru, que em certos aspectos tinha uma economia muito avançada, mas que não progrediu devido à ausência de um sistema monetário. Essa ausência de um sistema monetário pode ser em grande parte atribuída à posição geográfica isolada desse país, que não permitiu o desenvolvimento do comércio<sup>7</sup>.

### Domínio de classe

Segundo Marx, as classes surgem quando as relações de produção implicam uma divisão diferenciada do trabalho, divisão essa que permite a acumulação de excedentes de produção que podem ser apropriados por uma minoria, a qual se coloca assim face à massa dos produto-

<sup>4</sup> O termo que Marx geralmente emprega (*Produktionskräfte*) tem um duplo significado em inglês, podendo referir-se tanto às «condições» como às «relações» de produção. Sobre o emprego do termo «relações de produção» nas obras de Marx, vide Louis Althusser et al.: *Lire le Capital* (Paris, 1967), vol. 2, pp. 149-159.

<sup>5</sup> OE.

<sup>6</sup> IA.

<sup>7</sup> FCEP.

res numa relação de exploração. Quando trata das relações de classes na sociedade, Marx emprega geralmente os termos *Herrschaft* e *Klassenherrschaft*. Nas versões inglesas das obras de Marx esses termos são geralmente traduzidos pelos de «governo» e «governo de classe». Essas palavras sugerem porém uma imposição deliberada do poder, cambiante que está ausente da terminologia alemã. Afigura-se-me, portanto, mais correcto empregar o termo «domínio», de preferência a «governo»<sup>8</sup>.

As várias análises que Marx fez do domínio de classe propõem-se todas elas explicar a estrutura e a dinâmica característica da sociedade burguesa, e a precisão dos conceitos é de importância secundária face a esta consideração primária. Marx começa portanto por utilizar o termo *Klasse* de forma pouco precisa, e só no fim da sua carreira intelectual tentou definir com precisão o conceito de classe<sup>9</sup>. Tal como acontece em relação ao conceito de «racionalização» nas obras de Marx Weber, a noção de classe é de tal maneira fundamental na obra de Marx, que o autor omite a explicação do significado da mesma. Pode ser considerado como uma ironia do destino o facto, que de resto tem sido frequentemente mencionado, de os manuscritos que Marx deixou incompletos aquando da sua morte acabarem todos no ponto em que o seu autor empreendia uma análise sistemática do conceito de classe<sup>10</sup>. É nesses manuscritos incompletos que Marx formula pela primeira vez a pergunta «o que é uma classe?». Marx limita-se, porém, a dar nesses manuscritos uma definição negativa do conceito de classe. A classe não pode ser identificada com a origem dos rendimentos ou com a posição funcional no interior da divisão do trabalho. Esses critérios, a serem adoptados, definiriam uma grande pluralidade de classes: os médicos, que obtêm o seu rendimento do tratamento de doentes, constituiriam uma classe independente da dos agricultores, que recebem o seu do cultivo da terra, etc. A adopção desses critérios levar-nos-ia ainda a confundir num mesmo grupo de indivíduos que ocupam posições diferentes no processo produtivo: por exemplo, dois homens são ambos construtores civis, mas um pode ser um mero empregado de uma grande firma, e o outro pode possuir uma pequena empresa própria.

<sup>8</sup> Cf. W. Wesolowski: «Marx's theory of class domination: an attempt at systematisation», in Nicholas Lobkowitz: *Marx and the Western World* (Notre Dame, 1967), pp. 54-55. Sobre o problema da *Herrschaft* nas obras de Weber, vide adiante, p. 220.

<sup>9</sup> «Não tenho qualquer mérito em ter descoberto a existência de classes na sociedade moderna, ou a luta entre elas.» Carta a Weydemeyer, Março de 1852, *Selected Correspondence*, p. 57. Cf. Stanislaw Ossowski: *Class and Class Structure in the Social Consciousness*, Londres, 1963, pp. 69-88 e *passim*.

<sup>10</sup> A secção sobre «As classes» que encontramos no fim do terceiro volume de *O Capital* (editado por Engels), (*Cap.*, vol. 3), não passa de um fragmento.

A insistência de Marx em que as classes não são grupos definidos pelos rendimentos não passa de um aspecto particular da premissa mais geral que define em *O Capital*, a saber, que a distribuição dos bens económicos não constitui uma esfera independente da produção, sendo antes determinada pelo modo de produção. Marx considera «absurda» e inadmissível a proposição de John Stuart Mill e muitos outros economistas políticos, quando afirmam que a produção é regida por leis bem definidas, ao passo que a distribuição seria controlada por instituições humanas «maleáveis»<sup>11</sup>. Essa afirmação implica a de que as classes se definem pelas desigualdades na distribuição do rendimento, pelo que o conflito de classes poderia ser atenuado ou mesmo completamente eliminado através da adopção de medidas que minimizassem a discrepância entre os rendimentos. Para Marx as classes são pois um aspecto das relações de produção. Não é difícil inferir das muitas referências dispersas que Marx disseminou pelas suas várias obras, a essência do conceito de classe de Marx, e isso apesar da terminologia que utilizou ser pouco precisa. As classes derivam da posição em que os vários grupos de indivíduos se encontram frente à propriedade privada dos meios de produção. O modelo de relações de classes que Marx nos propõe é pois basicamente dicotómico: todas as sociedades de classes se edificam com base numa linha primária de divisão entre duas classes antagónicas, uma classe dominante e uma classe dominada<sup>12</sup>. Segundo Marx, a divisão em classes implica uma relação conflitual. Marx insiste mais de uma vez nessa afirmação. Referindo-se à posição do campesinato na França do século XIX, Marx comenta:

«Os camponeses que arrendam uma pequena propriedade constituem uma vasta massa de indivíduos que vivem em condições similares, mas que não estabelecem entre si relações multiformes. O seu modo de produção isola-os uns dos outros, em vez de contribuir para que se estabeleçam entre eles relações mútuas... Na medida em que milhões de famílias vivem em condições tais, que o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura os distinguem das outras classes, colocando-os em relação a essas outras classes numa posição de hostilidade, constituem uma classe. Na medida em que existe apenas, entre os camponeses que arrendam uma pequena propriedade, uma relação local, e que a identidade dos seus interesses não cria entre eles uma relação de comunidade, um laço nacional ou uma organização política, não constituem uma classe.»<sup>13</sup>

<sup>11</sup> FCEP.

<sup>12</sup> Cf. Ralf Dahrendorf: *Class and Class Conflict in an Industrial Society* (Stanford, 1965), pp. 18-27.

<sup>13</sup> OE.

Noutro contexto Marx afirma o mesmo em relação à burguesia: os capitalistas só constituem uma classe na medida em que se vêem obrigados a entrar em luta com uma outra classe. Por outro lado, os capitalistas mantêm igualmente entre si uma relação competitiva na procura de lucros no mercado<sup>14</sup>.

### A estrutura de classe e as relações de mercado

Importa sublinhar que a concepção dicotómica de classe nos surge na obra de Marx como uma construção teórica. Só a sociedade burguesa — na forma futura que Marx para ela prevê — se aproxima muito desse quadro. Todas as sociedades de classe que encontramos na história se caracterizam por um sistema de relações mais complicado, que se sobrepõe ao cixo dicotómico da estrutura de classe. Na sociedade burguesa tal como ela é de momento, esses agrupamentos complexos são de três ordens:

1.º — Classes que, desempenhando embora um papel político e económico importante na forma de sociedade vigente, são no entanto marginais, na medida em que derivam de um conjunto de relações de produção que estão em vias de ser ultrapassadas ou que, pelo contrário, se encontram em ascensão<sup>15</sup>. Constitui exemplo do primeiro caso o campesinato livre que existe ainda em França e na Alemanha, mas que está em vias, quer de ficar na dependência de agricultores capitalistas quer de se ver obrigado a ingressar nas fileiras do proletariado urbano<sup>16</sup>.

2.º — Estratos que mantêm uma relação de dependência funcional com uma das classes, e que tendem consequentemente a identificar-se politicamente com essa classe. Os trabalhadores que desempenham na indústria funções administrativas superiores integram-se nessa categoria<sup>17</sup>.

3.º — Por último, temos grupos heterogêncos de indivíduos no *Lumpenproletariat*, que estão à margem do sistema de classes porque se não integram na divisão do trabalho. Esses grupos compõem-se de «ladrões e criminosos de toda a espécie, que vivem das migalhas da sociedade, pessoas sem ofício certo, vagabundos, indivíduos sem eira nem beira»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> IA.

<sup>15</sup> Cf. Donald Hodges: «The "intermediate classes" in Marxian theory», *Social Research*, vol. 28, 1961, pp. 241-252.

<sup>16</sup> OE.

<sup>17</sup> Cf. *Cap.* Marx qualifica também os «sábios, advogados, médicos, etc.» de «representantes e porta-vozes ideológicos» de classes. OE.

<sup>18</sup> OE.

O grau segundo o qual uma classe constitui uma entidade homogénea é historicamente variável: há no interior de todas as classes «gradações de subordinação»<sup>19</sup>. Em *As Lutas de Classe em França*, Marx analisa o conflito entre os capitalistas financeiros e industriais no período que vai de 1848 a 1850. Essa luta constitui um exemplo empírico da subdivisão persistente que se verifica no interior da burguesia como todo; tal como acontece com outras subdivisões do mesmo género, baseia-se em interesses divergentes de tipo bem definido: «é porque o lucro pode ser dividido em duas espécies de rendimento. Essas duas espécies de capitalistas constituem a expressão desse facto»<sup>20</sup>. Segundo Marx, a organização das classes e a natureza do conflito de classes diferem consideravelmente nas sucessivas formas de sociedade. As sociedades pré-capitalistas têm uma organização muito localizada. Generalizando uma metáfora aplicada por Marx ao caso do campesinato francês, podemos dizer que toda a sociedade pré-capitalista «é constituída pela simples mistura de grandezas homólogas, tal como as batatas misturadas numa saca constituem uma saca de batatas»<sup>21</sup>. As relações económicas não assumem nessas sociedades a forma de puras relações de mercado; o domínio ou a subordinação económica confundem-se com os laços pessoais que existem entre os indivíduos. O domínio do proprietário fundiário feudal exerce-se pois por intermédio de relações pessoais de vassalagem e do pagamento directo de dízimas. O servo mantém além disso em grande medida o controlo sobre os seus meios de produção, se bem que tenha de ceder uma parte do seu produto ao senhor, que lhe exige esse tributo. Só com o advento do capitalismo, que assenta na expropriação de uma massa de trabalhadores que passam a ter de vender a sua força de trabalho a troco dos indispensáveis meios de subsistência, é que as relações de mercado se tornam determinantes da actividade produtiva humana. A sociedade burguesa «destroçou impiedosamente os complexos laços feudais que uniam o homem aos seus "superiores naturais", pelo que não subsistiu entre homem e homem outra ligação que não a do interesse, a do brutal "pagamento em dinheiro"... Em suma, substituiu à exploração disfarçada por ilusões políticas e religiosas a exploração nua e crua, directa e brutal»<sup>22</sup>.

As relações de classes simplificaram-se e universalizaram-se assim na sociedade burguesa. Depois de implantado o capitalismo e à medida que vai progredindo, verifica-se uma tendência crescente para a cria-

<sup>19</sup> MC.

<sup>20</sup> FCEP.

<sup>21</sup> OE.

<sup>22</sup> MC.

ção de duas grandes classes que se encontram em oposição directa no mercado: a burguesia e o proletariado. As outras classes — proprietários fundiários, pequena burguesia e campesinato — são classes de transição, cujo destino é o de serem gradualmente absorvidas por uma ou outra das duas grandes classes antagónicas.

Na concepção de Marx, as classes constituem o principal elo entre as relações de produção e o resto da sociedade, ou «superestrutura» social (*Überbau*). As relações de classe são o eixo principal da distribuição do poder político, delas dependendo também a organização política. Segundo Marx, o poder económico e o poder político relacionam-se intimamente, se bem que não de forma inseparável. Este teorema tem no entanto de ser integrado numa dimensão histórica. A forma assumida pelo poder político relaciona-se intimamente com o modo de produção, e com o grau de importância que as relações de mercado assumem na economia. A propriedade privada, como tal, surge no mundo antigo, limitando-se porém a sectores restritos da vida económica. Na Idade Média a propriedade atravessa vários estádios, que vão da propriedade fundiária feudal à propriedade móvel corporativa, que dá por sua vez origem ao capital investido nas manufacturas das cidades. Tanto na sociedade antiga como na Idade Média, a propriedade continua a pertencer em grande parte à comunidade, e as relações de domínio de classe estabelecem-se também ao nível da comunidade. Em consequência do que acabamos de referir, a acção do poder político exerce-se de forma difusa e no interior da *communitas*. O capitalismo moderno é porém «dominado pela grande indústria e pela competição universal, incompatíveis com todo e qualquer vestígio de instituições comunais»<sup>23</sup>.

O Estado moderno surge concomitantemente com a luta da burguesia contra os restos de feudalismo, sendo também estimulado pelas exigências da economia capitalista.

«A essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno que, gradualmente comprado pelos donos da propriedade através do sistema de impostos, acabou por cair integralmente nas suas mãos através da dívida nacional, e cuja existência se tornou inteiramente dependente do crédito comercial que os donos da propriedade, os burgueses, lhe tornaram extensivo, o que se reflecte na subida e na descida dos fundos de Estado na bolsa.»<sup>24</sup>

A forma particular que o Estado assume na sociedade burguesa varia de acordo com as circunstâncias em que a burguesia ascendeu ao poder. Em França, por exemplo, a aliança entre a burguesia e a monarquia abso-

<sup>23</sup> IA.

<sup>24</sup> IA.

luta contribuiu para a implantação de um funcionalismo forte. Em Inglaterra, pelo contrário, o Estado equivale a «um compromisso arcaico, gasto e antiquado entre a aristocracia rural, que *governa oficialmente*, e a burguesia, que *domina* realmente em todas as esferas da sociedade civil, se bem que *não oficialmente*»<sup>25</sup>. O processo específico que deu origem ao tipo de ordem política vigente na Grã-Bretanha contribuiu para minimizar a importância dos elementos burocráticos no interior do Estado.

### Ideologia e consciência

A extinção da comunidade e a expansão da propriedade privada que provocaram os fenômenos atrás referidos estão igualmente na origem do direito civil. A primeira codificação do direito civil foi feita em Roma, mas não teve consequências duradouras, devido à desintegração interna da manufatura e do comércio na sociedade romana. Com a emergência do capitalismo moderno inicia-se porém uma nova fase da constituição do direito: o direito romano é adoptado nos primeiros centros do capitalismo da Itália e de outros países, tornando-se a fonte do direito civil. No direito civil a autoridade baseia-se em normas racionalizadas e não mais nas prescrições religiosas predominantes nas comunidades tradicionais<sup>26</sup>. O sistema legal e judicial moderno é o principal suporte ideológico do Estado burguês. Não passa porém de uma expressão contemporânea de um facto, a saber, o de que a classe dominante inventa ou procura sempre, nas sociedades de classes, formas ideológicas que legitimem o seu domínio. «A classe que tem ao seu dispor os meios de produção *material* controla igualmente os meios de produção *intelectual* [*geistig*], de tal maneira que as ideias daqueles que não dispõem dos meios de produção intelectual lhes estão geralmente sujeitas.»<sup>27</sup>

Segundo Marx a consciência enraíza-se na *praxis* humana, que é por seu turno social. É esse o significado da afirmação de que «Não é a consciência dos homens que determina a sua existência mas antes, pelo contrário, a sua existência social que determina a sua consciência»<sup>28</sup>. Marx tem sido muito caluniado por causa desta afirmação. O termo operacional é, porém, aqui o de existência *social*, e a afirmação de

<sup>25</sup> *O.*

<sup>26</sup> Para a forma como Weber se pronuncia acerca deste mesmo ponto, vide *ES*; cf. também Durkheim, *DST*.

<sup>27</sup> *IA.*

<sup>28</sup> *OE*. Para novas referências ao assunto, vide adiante, pp. 284 e segs., em relação a Weber e Durkheim.

ordem geral de que a consciência é determinada pela actividade humana em sociedade não pode ser refutada. O caso da linguagem, observa Marx, constitui exemplo concreto disso mesmo. A linguagem, diz Marx, «é tão velha como a consciência, a linguagem é a consciência prática que existe também para os outros homens, e que só por essa razão pode existir para mim, pessoalmente...»<sup>29</sup>. A expressão das ideias, a própria existência de tudo o que ultrapassa o nível sensorial, depende da existência da linguagem. Mas a linguagem é um produto social, e só na sua qualidade de membro da sociedade o individuo pode adquirir as categorias linguísticas que constituem os parâmetros da sua consciência.

A concepção de Marx do papel desempenhado pelas formas particulares de que se reveste a ideologia nas sociedades de classe deriva directamente destas considerações mais gerais. O principal defeito do idealismo na filosofia e na história é o facto de tentar analisar as características das sociedades inferindo-as dos sistemas ideológicos dominantes nessas sociedades. Mas esse ponto de vista não toma em consideração o facto de que a relação entre os valores e o poder não é unilateral: a classe dominante tem a possibilidade de disseminar ideias que legitimem a sua posição de domínio. As ideias de liberdade e de igualdade apregoadas pela sociedade burguesa não podem pois ser aceites à letra como exprimindo a realidade social; pelo contrário, as liberdades legais que existem realmente na sociedade burguesa servem apenas para legalizar obrigações contratuais no interior das quais o trabalho assalariado se encontra em grande desvantagem face aos donos do capital. O que isto significa é que a ideologia tem de ser estudada em função das relações sociais em que se insere: temos de estudar tanto o processo concreto que dá origem aos vários tipos de ideias como os factores que determinam quais as ideias que adquirirão proeminência no interior de uma dada sociedade. Se bem que as ideologias se concretizem pela continuidade no tempo, nem essa continuidade nem quaisquer alterações que ocorram poderão ser explicadas unicamente em termos do seu conteúdo interno. As ideias não evoluem por si; evoluem sim como elementos da consciência de homens que vivem em sociedade, e de acordo com uma *praxis* bem definida: «Quando todo o comerciante é capaz de fazer na sua vida quotidiana a distinção entre aquilo que um homem diz ser e aquilo que na realidade é, os nossos historiadores não conseguiram adquirir até hoje esse grau mínimo de análise aprofundada. Avaliam todas as épocas de acordo com o que elas pensarem e disserem de si próprias.»<sup>30</sup>

<sup>29</sup> *IA.*

<sup>30</sup> *IA; O.*

Há na concepção de ideologia de Marx dois aspectos que se relacionam entre si e que importa sublinhar; de resto, foram já ambos mencionados. O primeiro é que as circunstâncias sociais em que se exerce a actividade dos indivíduos condicionam a sua percepção do mundo em que vivem. É neste sentido que a linguagem pode ser considerada como a «consciência prática» dos homens. O segundo teorema refere-se não só à criação, como também à *difusão* das ideias: trata-se da generalização que Marx faz quando afirma que nas sociedades de classes as ideias dominantes de qualquer época são as ideias da classe dominante. Desta proposição tem de se inferir uma outra, a saber, que a disseminação das ideias depende predominantemente da distribuição do poder económico na sociedade. E neste último sentido que a ideologia se integra na «superestrutura» social: a moral prevalecente em qualquer época é aquela que legitima os interesses da classe dominante. As relações de produção constituem, pois, através da mediação do sistema de classes, «a base real em que assenta a superestrutura legal e política e à qual correspondem formas definidas de consciência social»<sup>31</sup>. Marx não postula qualquer modalidade constante de conexão entre essas duas maneiras como a consciência é moldada pela *praxis* social. Um indivíduo ou um grupo podem adoptar ideias que divergem parcialmente das ideias dominantes da sua época; mas essas ideias só se tornarão por sua vez dominantes se se articularem com os interesses da classe dominante, ou com os de uma classe que se encontre numa posição suficientemente forte para contestar a estrutura da autoridade vigente<sup>32</sup>. Muitas das ideias que foram utilizadas na construção das máquinas nos fins do século XVIII e nos princípios do século XIX eram já conhecidas há muitos anos: a sua difusão e aplicação só ocorreu, porém, quando a expansão do capitalismo obrigou os capitalistas a aumentarem a produção para além do que era possível, recorrendo apenas aos métodos da manufactura.

Se aceitarmos o papel desempenhado pelo domínio de classe relativamente ao pano de fundo de uma concepção dialéctica da relação entre a actividade social e a consciência, alguns dilemas aparentes que se põem relativamente às conexões entre as relações de produção e a «superestrutura» ideológica de qualquer sociedade resolvem-se por si<sup>33</sup>. A actividade produtiva dos indivíduos em inter-relação mútua e com a natureza implica uma interacção contínua e recíproca entre o comportamento social e a consciência: as ideias assim geradas são condicio-

nadas na sua difusão ou aceitação pela estrutura do domínio de classe. É por isso que a ideologia dominante é sempre «em parte... uma elaboração ou consciência do domínio, em parte... um meio moral para o exercício desse domínio»<sup>34</sup>. A «base real» da sociedade, em que assenta a «superestrutura» é sempre constituída pelas relações entre indivíduos activos e dotados de uma vontade, implicando portanto a criação e a aplicação de ideias. O aspecto essencial dessa «superestrutura» não é o facto de encarnar ideias, ao contrário do que aconteceria com as relações de produção, mas antes o de ser constituída por um sistema de relações sociais (que se apresentam como uma política, um direito e uma religião) que regulam e sancionam um sistema de domínio de classe.

Marx resolve facilmente o problema da relatividade do conhecimento histórico. É certo que todas as formas da consciência humana, incluindo as ideologias mais complexas, se enraizam em conjuntos de relações sociais bem definidas. Mas isso não exclui uma compreensão retrospectiva da história em termos de princípios racionais. Determinadas características são comuns a todas as sociedades de classe: mas essas características só poderam ser conhecidas a partir do momento em que se realizaram as condições indispensáveis para a criação do conhecimento científico da sociedade, condições que só se verificaram no capitalismo. Marx exemplifica esta asserção através de uma analogia. A anatomia do homem, criatura mais evoluída, permite-nos compreender a anatomia do macaco: também a compreensão da estrutura e do processo de evolução da sociedade burguesa nos fornece categorias que permitem explicar a evolução social do mundo antigo. Utilizando os conceitos formulados pelos economistas políticos, é possível aplicarmos de forma muito geral noções como as de «trabalho» e «produção», a sociedades de níveis de complexidade muito diferentes. Esses conceitos só surgiram, porém, quando apareceu o modo de produção capitalista. «A *produção em geral* é uma abstracção, mas uma abstracção justificada...»<sup>35</sup>.

As teorias expostas pelos economistas políticos contêm elementos de verdade muito importantes e aplicáveis a todas as sociedades; o facto de as obras dos economistas se relacionarem intimamente com a estrutura do domínio de classe burguês faz com que os seus autores sejam incapazes de compreender o carácter limitado e tendencioso das suas doutrinas. Tal como acontece com os filósofos e os historiadores ale-

<sup>31</sup> OE.

<sup>32</sup> Cf. IA.

<sup>33</sup> Cf., por exemplo, John Plamenatz: *Man and Society* (Londres, 1968), vol. 2, pp. 279-293.

<sup>34</sup> IA; O. Vide Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie* (Leipzig, 1930), pp. 55-67.

<sup>35</sup> FCEP. Ideia basicamente hegeliana, se bem que tendo sofrido uma transmutação. Como o observa Lukács, para Marx «o presente tem de ser correctamente interpretado à fim de que se torne possível compreender a história dos tempos que se lhe antecederam...», *Der Junge Hegel*, p. 130.

mães, partilham da «ilusão da época»<sup>36</sup>, o que não significa de modo algum que todas as suas ideias sejam «ilusórias» num sentido epistemológico. As modalidades dominantes de pensamento só perderão completamente o seu carácter ideológico quando «o domínio de classe em geral for abolido como forma de organização da sociedade, ou seja, quando deixar de ser necessário apresentar como geral um interesse particular ou como dominante o “interesse geral”»<sup>37</sup>.

Todas as classes dominantes afirmam que a ideologia que legitima a sua posição de domínio é dotada de universalidade. Segundo Marx, isso não implica que as mudanças sociais que se dão em consequência da subida ao poder de uma nova classe revolucionária sejam equivalentes em tipos de sociedade diferentes. Se bem que Marx esboce um esquema das mudanças operadas por qualquer processo revolucionário nas características comuns dessas sociedades, afirma também que as formas de transformação revolucionária que encontramos na história diferem em alguns aspectos de importância crucial. O esquema global que Marx utiliza na análise da transformação social revolucionária é apresentado do seguinte modo. Numa sociedade relativamente estável, verifica-se um equilíbrio entre o modo de produção, as relações sociais inerentes a esse modo de produção e a «superestrutura» com ele relacionada por mediação do domínio de classe. Quando se verificam progressos na esfera da actividade produtiva — tal como aconteceu em Roma quando apareceram, no seio de uma economia predominantemente agrária, o comércio e a manufatura — surge também uma tensão entre essas novas forças produtivas e as relações de produção vigentes. As relações de produção vigentes tentam pôr obstáculos às novas forças de produção. Essas «contradições» traduzem-se em conflitos de classe, que na esfera política dão origem a lutas revolucionárias e que se manifestam ideologicamente como um choque entre «princípios» rivais. O resultado dessas lutas é ou «a ruína comum das classes contendoras», como em Roma, ou «uma reconstituição revolucionária da sociedade em geral», tal como aconteceu quando o capitalismo se sobrepôs ao feudalismo<sup>38</sup>. A classe que inicia essa luta revolucionária pelo poder invoca os direitos humanos universais, apresentando as suas ideias como «as únicas ideias racionais e universalmente válidas»<sup>39</sup>. Se bem que só uma das classes dominantes venha a ganhar com a destituição revolucionária da classe dominante que até aí estivera no poder, soli-

<sup>36</sup> *IA*.

<sup>37</sup> *IA; O*.

<sup>38</sup> *MC*.

<sup>39</sup> *IA*.

cita por vezes a ajuda de outras na sua luta pelo poder: por exemplo, a burguesia francesa fez a sua revolução de 1789 com a ajuda do camarinato. Após ter subido ao poder, a classe revolucionária perde o seu carácter revolucionário e passa a defender a ordem vigente; isto é, a sua própria hegemonia: «vai ao encontro da parte da sociedade que detém o poder, sancionando pela lei a ordem vigente, legalizando e perpetuando os limites estabelecidos pelo hábito e pela tradição. Esse processo desenvolve-se automaticamente, independentemente de tudo o resto, à medida que a reprodução contínua das bases da ordem vigente e das relações que lhe correspondem assume gradualmente uma forma regular e organizada. Essa regra e essa ordem são por sua vez elementos indispensáveis de todo e qualquer modo de produção destinado a adquirir firmeza social e independência do micro acidente e arbitrariedade»<sup>40</sup>.

A ascensão de uma nova classe ao poder inaugura assim um período de relativa estabilidade, gerando eventualmente uma repetição do mesmo padrão de mudança.

Esta concepção geral seria integralmente positivista, caso Marx não relacionasse a ocorrência da mudança revolucionária com o processo histórico como um todo. «Toda a nova classe», diz Marx, «que estabelece o seu domínio fá-lo numa base mais lata do que a da classe dominante que a antecederá no poder, ao passo que a oposição da classe não dominante à nova classe dominante renasce pouco depois, de forma mais profunda e mais hostil.»<sup>41</sup> A subida da burguesia ao poder vai modificar profundamente o carácter das relações de classe vigentes no feudalismo. A sociedade burguesa permite uma realização mais lata das capacidades produtivas humanas do que até aí fora possível em qualquer dos períodos anteriores da história. Essa realização baseia-se, porém, na constituição de uma classe cada vez mais numerosa de trabalhadores assalariados destituídos de propriedade: a sociedade burguesa universaliza as relações de classe em torno de uma só divisão de classes, entre a burguesia e o proletariado. É essa a diferença fundamental entre a sociedade burguesa e todas as outras formas de sociedade de classes que a precederam. Enquanto as classes revolucionárias anteriores, após se terem apropriado do poder, «tentavam proteger a posição que tinham atingido submetendo o resto da sociedade às suas condições de apropriação», o proletariado só poderá alcançar uma posição de domínio «abolindo o [seu] próprio modo prévio de apropriação, e desse modo todos os outros modos anteriores de apropriação»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Cap. O*.

<sup>41</sup> *IA; O*.

<sup>42</sup> *MC*.

Segundo Marx, as mudanças históricas operadas pela sociedade burguesa culminarão na subida ao poder da classe trabalhadora. O modo como a sociedade burguesa evoluiu fez com que surgisse uma contradição cada vez mais acentuada entre a realização das forças produtivas humanas e a alienação da grande massa da população, a quem foi retirado o controlo das riquezas por ela produzidas. A substituição do capitalismo criará, por outro lado, as condições que permitirão ao homem recuperar o seu ser alienado, dentro de uma ordem racional da qual o domínio de classe terá sido abolido. Os pressupostos económicos desse processo são expostos em pormenor em *O Capital*.

## A TEORIA DO DESENVOLVIMENTO CAPITALISTA

### A teoria da mais-valia

Se bem que uma grande parte de *O Capital* seja dedicada à análise económica, Marx interessa-se principalmente ao longo de toda a obra pela dinâmica da sociedade burguesa: o objectivo primordial que *O Capital* se propõe é o definir a «lei económica do movimento» dessa sociedade, através do exame da dinâmica das bases produtivas em que assenta<sup>1</sup>.

O capitalismo, como o diz Marx na primeira página de *O Capital*, é um sistema de produção de bens. No sistema capitalista os produtores não produzem apenas o indispensável para satisfazer as suas próprias necessidades, ou as necessidades dos indivíduos com quem contactam directamente; o capitalismo implica um mercado de trocas que abrange toda a nação, ou até mesmo de nível internacional. Todos os bens, diz Marx, podem ser encarados sob dois aspectos: o do seu «valor de uso» e o do seu «valor de troca». O valor de uso, que «só se realiza no processo de consumo», refere-se às necessidades que podem ser satisfeitas pelas propriedades de um bem na sua qualidade de artefacto físico<sup>2</sup>. Um objecto pode ter valor de uso e não ser um bem; mas um bem tem sempre de ter valor de uso, se bem que a afirmação inversa não seja verdadeira. O «valor de troca» refere-se ao valor que o produto tem para troca com outros produtos<sup>3</sup>. Ao contrário do que acontece com o valor de uso, o valor de troca

<sup>1</sup> Só o primeiro volume de *O Capital* foi publicado em vida de Marx, mas Marx escreveu os três volumes num período de tempo relativamente curto. Os volumes 2 e 3 foram publicados por Engels em 1885 e 1894 respectivamente. No prefácio ao primeiro volume, Marx fala-nos do projecto de um quarto volume, que trataria da «história da teoria». As notas deste quarto volume foram publicadas por Kautsky entre 1905 e 1910, com o título de *Theorien über den Mehrwert*. Uma parte dessas notas foi traduzida e publicada em inglês com o título de *Theories of the Surplus Value*, ed. Bonner & Burns (Londres, 1951). Foram igualmente publicados dois volumes de uma tradução inglesa completa (Londres, vol. 1, 1964; vol. 2, 1969).

<sup>2</sup> Contribuição para a Crítica da Economia Política.

<sup>3</sup> Sempre que Marx nos fala de «valor» sem outras especificações, refere-se ao «valor de troca».

pressupõe «uma relação económica definida» e é inseparável de um mercado de troca dos produtos; só tem significado no que se refere aos bens.

Qualquer objecto, seja ele ou não um bem, só pode ter valor na medida em que tenha sido utilizado para a sua produção a força de trabalho humana; é essa a proposição básica da teoria do valor do trabalho que Marx foi buscar a Adam Smith e a Ricardo<sup>4</sup>. O valor de troca e o valor de uso relacionam-se portanto directamente com a quantidade de trabalho necessária para a produção de um bem. É óbvio, diz-nos Marx, que o valor de troca não deriva do valor de uso. Prova-no-lo o exemplo do valor de troca de dois bens como o trigo e o ferro. Uma certa quantidade de trigo vale o mesmo que uma certa quantidade de ferro. O facto de podermos exprimir o valor desses dois produtos em função um do outro, e de uma forma quantitativa, prova-nos que estamos a utilizar uma medida comum aplicável a ambos. Essa medida comum de valor nada tem a ver com as propriedades físicas do trigo e do ferro, que são incomensuráveis. O valor de troca tem pois de se basear numa característica quantificável de trabalho. As diferenças entre os vários tipos específicos de trabalho são óbvias: as tarefas exigidas pelo trabalho do cultivo do trigo são muito diferentes das que são necessárias para a manufactura do ferro. Mas assim como o valor de troca abstrai das características específicas dos bens, tratando-os como um *ratio* quantitativo abstracto, para o cálculo do valor de troca basta-nos considerar «o trabalho abstracto e em geral», que pode ser medido em termos da quantidade de tempo gasto pelo trabalhador na produção de um bem.

O trabalho abstracto está na base do valor de troca, enquanto o «trabalho útil» está na base do valor de uso. Esses dois aspectos dos bens não passam de uma expressão do carácter dual do próprio trabalho — como *força* de trabalho, ou dispêndio físico de energia do organismo humano, característica comum a todas as formas da actividade produtiva; e como um tipo de trabalho definido, uma série específica de operações que canaliza esta energia, algo que é necessário para a produção de bens específicos para usos específicos.

«Por um lado, todo o trabalho é, em termos fisiológicos, um dispêndio da força de trabalho humano e, na sua qualidade de trabalho humano abstracto, cria o valor dos bens. Por outro lado, todo o trabalho é um dispêndio de força de trabalho humano que se reveste de uma forma especial e se propõe determinada finalidade e, nessa sua qualidade de trabalho concreto e útil, produz o valor de uso.»<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Para um estudo do desenvolvimento da teoria do valor do trabalho, vide Ronald L. Meek: *Studies in the Labour Theory of Value* (Londres, 1956).

<sup>5</sup> *Cap. O.*

«O trabalho abstracto» é uma categoria histórica, uma vez que existe apenas por referência à produção de bens. A sua existência radica em características que Marx considera intrínsecas ao capitalismo. O capitalismo é um sistema muito mais fluido do que todos os que o precederam, exigindo à força de trabalho uma extrema mobilidade e adaptabilidade aos diferentes tipos de trabalho; como diz Marx, «o trabalho em geral», o trabalho *sans phrase*, ponto de partida da economia política moderna, realiza-se na prática»<sup>6</sup>.

Quando pretendemos, porém, medir o trabalho abstracto em termos de unidade de tempo, a fim de calcular o valor de troca dos bens, deparamos com um problema óbvio. O trabalhador preguiçoso, que leva mais tempo a produzir um dado objecto, produziria então um bem mais valioso do que outro mais diligente, que completaria a mesma tarefa em menos tempo<sup>7</sup>. Marx afirma, porém, que o conceito não se aplica a um trabalhador individual, mas ao tempo de trabalho «socialmente necessário», que seria a quantidade de tempo necessária para produzir um bem em condições normais de produção, tendo em conta o «grau médio de perícia e intensidade» que se verifique ao tempo numa indústria particular. O tempo de trabalho socialmente necessário pode ser determinado com facilidade por meio da observação empírica, diz-nos Marx. Um melhoramento tecnológico que sobrevenha em dado momento pode contribuir para a redução da quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um determinado bem, e consequentemente para uma diminuição correspondente do seu valor<sup>8</sup>.

Esta análise é feita em todo o primeiro volume de *O Capital*, que contém também a análise da mais-valia a que adiante nos referiremos<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Contribuição para a Crítica da Economia Política.*

<sup>7</sup> O trabalho qualificado põe igualmente dificuldades a esse cálculo. Marx afirma porém que todo o trabalho qualificado pode ser reduzido a unidades de tempo de trabalho não qualificado ou «simples». A qualificação constitui normalmente o resultado de um certo período de aprendizagem; para converter o trabalho qualificado em trabalho simples, tem de se ter em conta a quantidade de trabalho (despendida pelo próprio e por aqueles que o ensinaram) exigida pela aprendizagem. Segundo Marx, o capitalismo tenderia em qualquer caso para a eliminação do trabalho qualificado através de uma mecanização progressiva. Cf. Paul M. Sweezy: *The Theory of Capitalist Development* (Nova Iorque, 1954), pp. 42-44.

<sup>8</sup> Como exemplo da influência do progresso tecnológico, Marx cita o caso da indústria de tecelagem inglesa. A introdução de teares mecânicos reduziu em cerca de cinquenta por cento o tempo de trabalho necessário para tecer o fio em pano. O tecelão manual continuava a precisar do mesmo tempo para fazer esse trabalho, «mas o produto de uma hora do seu trabalho individual equivalia, depois da introdução daquele melhoramento tecnológico na indústria da tecelagem, a apenas meia hora de trabalho social, pelo que o valor desse produto passou a ser também de metade do seu antigo valor». *Cap.* vol. 1.

<sup>9</sup> *Cap.* col. 1

Devemos porém acentuar que a análise que Marx faz do valor e da mais-valia é exposta a um nível altamente abstracto. Marx propõe-se «ignorar todos os fenómenos que ocultam o funcionamento» do «mecanismo interior» do capitalismo. O facto de este propósito de Marx nem sempre ter sido bem compreendido induziu em erro alguns autores, nomeadamente no erro que consiste em acusar Marx de não ter tido em conta na sua análise o papel da procura. Marx pressupõe porém, na análise que faz no volume 1, uma situação em que a oferta e a procura se equilibrariam. Não ignora a importância da procura; mas constitui corolário da teoria do valor do trabalho que não é a procura que determina o valor, se bem que possa afectar os preços<sup>10</sup>. Segundo Marx, a procura exerce a sua principal influência no que se refere à distribuição da força de trabalho pelos vários sectores da economia. Se a procura de determinado bem se tornar muito elevada, esse facto constituirá um incentivo para que os produtores de outros bens passem a produzi-lo de preferência. A subida de preço que acompanhará o incremento da procura será contrabalançada por uma redução do valor desse bem<sup>11</sup>. Mas a procura não é uma variável independente, como o consideram alguns economistas: «a oferta e a procura pressupõem a existência de várias classes e secções de classes que dividem entre si o rendimento total da sociedade e o consomem como rendimento próprio, criando assim a procura derivada do rendimento»<sup>12</sup>.

Conclui-se da análise do valor de troca que acabamos de referir que os produtos são trocados de acordo com o seu valor: isto é, de acordo com a quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário que representam<sup>13</sup>. Marx rejeita a ideia de que os capitalistas derivariam o seu lucro de práticas desonestas ou aldrabices deliberadas. Se bem que este ou aquele capitalista possa aproveitar-se das flutuações do mercado para ganhar dinheiro, por exemplo, no caso de haver um acréscimo de procura do produto que fabrica, a existência do lucro na totalidade da economia não pode ser explicada dessa forma. De uma maneira geral, o capitalista compra o trabalho e vende os bens pelo valor real de um e outros, diz-nos Marx. O capitalista «tem de comprar os seus bens pelo valor real dos mesmos, tem de os vender pelo seu valor, e contudo, no fim do processo, tem de retirar da circulação um valor superior àquele que nela lançou de início»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> OE.

<sup>11</sup> Cap. Cf. Meek, p. 178.

<sup>12</sup> Cap.

<sup>13</sup> Esta afirmação só é verdadeira para o modelo simplificado que Marx apresenta no volume 1 de *O Capital*; no mundo real verifica-se frequentemente grande divergência entre os valores e os preços.

<sup>14</sup> Cap.

Marx resolve este paradoxo aparente explicando-o em função de uma condição histórica que é a base necessária do capitalismo, a saber, o facto de os trabalhadores terem a «liberdade» de vender o seu trabalho no mercado. Isso significa que a força de trabalho passa a ser também um bem, comprado e vendido no mercado. O seu valor é determinado, tal como acontece em relação a todos os outros bens, pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção. A força de trabalho humano implica o dispêndio de energia física, dispêndio esse que tem de ser compensado. Para renovar a energia despendida no trabalho, o trabalhador tem de receber aquilo que lhe é indispensável para garantir a continuação da sua existência como organismo humano — alimento, vestuário e alojamento para si próprio e para a sua família. O tempo de trabalho socialmente necessário para produzir aquilo que a manutenção da vida do trabalhador requer, é o valor da sua força de trabalho. Esse valor pode pois ser reduzido a uma quantidade específica de bens: aqueles de que o trabalhador necessita para poder subsistir e reproduzir-se. «O trabalhador troca com o capital o seu próprio trabalho... aliena-o. O preço que recebe é o valor dessa alienação.»<sup>15</sup>

As condições de produção manufactureira e industrial moderna permitem ao operário produzir, num dia médio de trabalho, muito mais do que é necessário para cobrir os custos da sua subsistência. É necessário gastar apenas uma parte do dia de trabalho na produção de um valor equivalente ao valor do trabalhador. Tudo aquilo que o trabalhador produz além disso é a mais-valia. Se a duração do dia de trabalho for, digamos, de dez horas, e se o trabalhador produzir o equivalente do seu valor em metade desse tempo, nas restantes cinco horas de trabalho é produzida uma mais-valia, de que o capitalista se apropria. Marx dá à *ratio* entre o trabalho necessário e o trabalho excedente o nome de «taxa de mais-valia» ou «taxa de exploração». A taxa de mais-valia, tal como acontece com todos os conceitos de Marx, é um conceito de ordem social e não biológica. O tempo de trabalho necessário para «produzir a força de trabalho» não pode ser definido em termos puramente físicos, devendo ser calculado em função dos padrões de vida culturalmente determinados para cada sociedade. «As condições climáticas e físicas» exercem uma certa influência, mas apenas em conjunção com «as condições sob as quais a classe dos trabalhadores livres foi criada, e consequentemente com base nos hábitos e grau de conforto»<sup>16</sup>.

A mais-valia está na origem do lucro. O lucro é, por assim dizer, a manifestação visível e «de superfície» da mais-valia; é «uma forma dis-

<sup>15</sup> FCEP.

<sup>16</sup> Cap.

farçada da mais-valia, uma forma em que se manifestam e se eliminam a origem e o segredo da existência da mais-valia»<sup>17</sup>. A análise que Marx nos propõe no primeiro volume de *O Capital* tem por objectivo remover esse disfarce, e não examinar a relação entre mais-valia e lucro tal qual ela se manifesta na realidade, pois no mundo empírico essa relação é muito complexa. A quantia que o capitalista tem de despendar para contratar trabalho é apenas uma parte do capital que investe no processo produtivo. A outra parte é despendida nas máquinas, matérias-primas, manutenção do equipamento da fábrica, etc., necessários para a produção. A parte do capital destinada a essas despesas é o «capital constante», enquanto a parte despendida em salários é o «capital variável». Só o capital variável cria valor; o capital constante «não sofre no processo de produção qualquer alteração quantitativa de valor»<sup>18</sup>. Ao contrário do que acontece com a taxa de mais-valia, que é a *ratio* entre a mais-valia e o capital variável ( $m/v$ ), a taxa de lucro só pode ser calculada em função tanto do capital variável como do capital constante. A *ratio* entre o capital constante e o capital variável constitui a «composição orgânica» do capital; uma vez que a taxa de lucro depende da composição orgânica do capital, é inferior à taxa de mais-valia. A taxa de lucro obtém-se pela fórmula  $l=m/c+v$ ; quanto mais baixa for a *ratio* entre o dispêndio de capital constante e o dispêndio de capital variável, tanto mais elevada será a taxa de lucro<sup>19</sup>.

No terceiro volume de *O Capital*, Marx relaciona a teoria simplificada da mais-valia apresentada no primeiro volume com os preços reais. É óbvio que no mundo real a composição orgânica do capital varia muito de indústria para indústria. Em alguns sectores da produção a quantidade de capital constante é muito mais elevada em relação à de capital variável do que noutros sectores: por exemplo, o investimento anual de capital em máquinas e equipamento fabril é muito mais elevado na indústria do ferro e do aço do que na indústria do vestuário. De acordo com o modelo simplificado apresentado no primeiro volume de *O Capital*, as percentagens de mais-valia seriam num e noutro caso muito diferentes, e caso o lucro fosse directamente correlativo à mais-valia, verificar-se-iam variações muito acentuadas dos lucros nos vários sectores da economia. Um tal estado de coisas seria, porém, a longo prazo, incompatível com a organização da economia capitalista, na qual o capital tende a orientar-se para os sectores que oferecem os níveis de lucro mais elevados.

<sup>17</sup> Cap.

<sup>18</sup> Cap.

<sup>19</sup> Marx parte do princípio de que o capitalista não está a pagar renda a um senhorio. Como diz Marx: «a propriedade da terra é considerada como -0». Marx considerou o problema da renda da terra no terceiro volume de *O Capital*.

Pondo pois de parte as hipóteses que formulara para propósitos analíticos no primeiro volume, Marx conclui que os bens não são geralmente vendidos pelo seu valor, mas conforme aquilo a que dá o nome de «preços de produção»<sup>20</sup>. A quantidade *total* de lucro de uma economia é determinada pela quantidade de mais-valia nela criada, mas a porção desse total que cada capitalista recebe não é proporcional à taxa de mais-valia realizada na sua própria empresa. Os capitalistas dividem a mais-valia total em proporção ao capital investido, e não na razão da composição orgânica desse capital. «Os preços de produção», isto é, os preços reais dos bens, podem ser calculados com base na divisão do capital social total pela mais-valia total. O preço de produção é igual ao «preço de custo», ou soma da quantia despendida na produção (a quantidade de capital constante utilizado para a produção de um bem, juntamente com o capital despendido em salários) mais a taxa média de lucro do capital investido.

Quais as influências que contribuem para que os bens sejam vendidos pelo seu preço de produção, e não pelo seu valor? Marx dedica grande parte do volume 3 de *O Capital* à análise desse problema. Antes do advento do capitalismo os bens tendiam a ser vendidos pelo seu valor, mas a estrutura competitiva do capitalismo contribui para alterar tal estado de coisas. «O lucro médio» apareceu na história concomitantemente com o capitalismo. Se um sector da produção se caracterizar por uma percentagem mais elevada de capital variável relativamente ao capital constante, isto dará origem a taxas de mais-valia e de lucro muito elevadas, e então: «...o capital retira-se das esferas caracterizadas por taxas de lucro baixas, invadindo outras onde o lucro é mais elevado. Esse fluxo e refluxo constante, ou seja, essa distribuição entre as várias esferas de acordo com a subida da taxa de lucro aqui, ou a sua descida além, dá origem a que a *ratio* entre a oferta e a procura seja de tal ordem que o lucro médio nas várias esferas de produção se equipara também; os valores são convertidos em preços de produção. O capital atinge assim um grau de equilíbrio mais ou menos perfeito, conforme o desenvolvimento do capitalismo é maior ou menor numa certa nação: por outras palavras, na medida em que as condições dos respectivos países estão melhor ou pior adaptadas ao modo de produção capitalista»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> A crítica da doutrina económica de Marx incide principalmente sobre esse aspecto da relação entre os valores e os preços. Cf. Paul Sweezy: *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx* (Nova Iorque, 1949). Duas obras recentes de crítica da doutrina económica de Marx são a de Murray Wolfson: *A Reappraisal of Marxian Economics* (Nova Iorque, 1964), e a de Fred M. Gottheil: *Marx's Economic Predictions* (Evanston, 1966).

<sup>21</sup> Cap. O.

São duas as condições que facilitam este processo: a fluidez do capital e a mobilidade do trabalho. A primeira exige «a liberdade completa do comércio no interior da sociedade», e a erradicação dos privilégios monopolísticos feudais. A fluidez do capital é ainda estimulada pelo desenvolvimento do sistema de crédito, que contribui para a concentração do capital, concentração essa que se substitui a uma dispersão nas mãos dos capitalistas individuais. A segunda condição, a mobilidade do trabalho, depende de um conjunto de circunstâncias que referimos já: a «libertação» do trabalhador, que perde a propriedade dos meios de produção, e a redução do trabalho qualificado do artesão a trabalho não qualificado, o que permite aos trabalhadores executarem sem dificuldade qualquer tarefa. A evolução da taxa média de lucro relaciona-se pois intrinsecamente com a estrutura económica da produção capitalista.

Marx continua a afirmar que a análise apresentada no volume 3 de *O Capital* se baseia na teoria da mais-valia exposta no primeiro volume da obra. Por muito complicada que a relação entre os preços e o valor possa ser, os primeiros baseiam-se sempre no segundo, e qualquer aumento ou descida da mais-valia total afectará os preços de produção. A maior parte das críticas dirigidas por variados economistas à doutrina económica de Marx incidem neste ponto: esses economistas argumentam que a teoria de Marx torna quase impossível a previsão dos preços, já que a relação entre os valores e os preços se encontra tão distorcida. Marx considera, porém, essa previsão de importância secundária: a sua teoria propõe-se expor os princípios que estão na base da operação da economia capitalista. A análise de Marx constitui uma tentativa para abstrair da influência geralmente atribuída na teoria da economia política a categorias físicas tais como os preços, as rendas ou os juros do capital, considerando de preferência as relações sociais em que essas categorias assentam. Como diz Marx:

«O carácter social da actividade, a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção encontram-se alienados, reificados [*sachlich*] em relação ao indivíduo... A troca universal de actividade e produtos, que se tornou condição necessária da existência e da relação mútua entre os indivíduos, assume a forma de uma coisa alienada e independente desses mesmos indivíduos.»<sup>22</sup>

A teoria do desenvolvimento capitalista de Marx assenta pois na natureza da expropriação capitalista exposta na teoria da mais-valia. O teor geral da argumentação de Marx é que, apesar de o capitalismo se estruturar originalmente em torno de um sistema de mercado livre no qual

<sup>22</sup> FCEP. Vide adiante, pp. 307-309.

os bens «se valorizam livremente» em função da iniciativa empresarial individual, a tendência imanente da produção capitalista tende a minar as condições empíricas nas quais assenta a economia capitalista.

### As «contradições» económicas da produção capitalista

Segundo Marx, a procura do lucro é intrínseca ao capitalismo; «o objectivo do capital não é satisfazer determinadas necessidades, mas sim produzir lucro...»<sup>23</sup>. Manifesta-se porém simultaneamente na economia capitalista uma tendência estrutural para a descida da taxa de lucro. A maior parte dos economistas tradicionais perfilhavam já esta ideia; a contribuição de Marx, tal como é expressa na sua formulação da «lei da descida tendencial da taxa de lucro», reside na integração dessa teoria na análise da composição orgânica do capital, e na relação entre esta e a mais-valia. A quantidade total de lucro que se verifica na economia capitalista depende da mais-valia nela criada; a *ratio* entre o capital constante e o capital variável no total da economia determina a taxa média de lucro. A taxa de lucro está, assim, na proporção inversa da composição orgânica do capital.

Uma vez que o capitalismo se baseia na procura competitiva do lucro, os melhoramentos tecnológicos, e de modo particular a mecanização crescente da produção, constituem arma de peso para os capitalistas na batalha que têm de travar pela sobrevivência no mercado, pois um empresário individual pode fazer com que o seu quinhão de lucro aumente, produzindo mais barato do que os seus competidores. Mas quando alcança esse êxito e obtém um lucro mais elevado do que os seus concorrentes, estes imitam-no, introduzindo os mesmos melhoramentos técnicos, o que dá origem a um novo equilíbrio (temporário embora), no qual cada um dos capitalistas passa a ter uma *ratio* mais elevada de dispêndio de capital relativamente ao capital constante. A consequência geral desse fenómeno é a subida da composição orgânica do capital, e a descida da taxa média de lucro.

Como é óbvio, isto não implica, necessariamente, a descida do total absoluto de lucro na economia; este pode aumentar, mesmo que a taxa de juro desça. Há além disso vários factores que Marx considera podem contrariar a descida tendencial da taxa de lucro. Esses factores são aqueles que contribuem, ou para retardar o aumento relativo do capital constante, ou, pelo contrário, para fazer subir a taxa de mais-valia. Um aumento do dispêndio de capital constante coincide frequentemente

<sup>23</sup> *Cap.*

com um aumento da produtividade do trabalho, o que vai reduzir na prática o valor unitário proporcional do capital constante, fazendo portanto com que a taxa de lucro se mantenha estável ou possa até subir. «No que se refere ao capital total, o valor do capital constante não aumenta na mesma proporção que o seu volume material...»<sup>24</sup>. Uma outra maneira de contrabalançar a descida da taxa de lucro consiste na aquisição de matérias-primas baratas fornecidas pelo comércio internacional, o que tem como resultado a subida da taxa de mais-valia, caso essas matérias-primas sejam utilizadas para suprir às necessidades de subsistência dos trabalhadores, e a descida do valor do capital constante. Marx atribui, porém, um relevo maior às forças de compensação da descida da taxa de lucro que implicam uma intensificação da exploração do trabalho. Estas incluem o prolongamento do dia de trabalho e a descida dos salários abaixo do seu valor. Mantendo-se as outras condições, o prolongamento do dia de trabalho, que constitui um fenómeno empírico exacto nos primeiros anos do século XIX, eleva a taxa de mais-valia. A produtividade do trabalho relativamente ao capital constante pode também aumentar, assim como a taxa de mais-valia, através de uma utilização mais intensiva das máquinas existentes — por exemplo, abreviando o tempo necessário para a execução das tarefas, ou utilizando as máquinas vinte e quatro horas por dia, num sistema de turnos de trabalho. A descida forçada dos salários é, geralmente, um expediente a curto prazo, que não exerce a longo prazo qualquer influência sobre a taxa de lucro. Se bem que os patrões considerem os salários como uma parte dos seus custos e tendam sempre que possível a obstar à subida dos mesmos, segundo a análise geral de Marx os salários são essencialmente determinados por certas forças, e não por restrições coercivas por parte dos capitalistas.

As crises periódicas que ocorrem regularmente no capitalismo são, segundo Marx, a manifestação mais evidente das «contradições» internas do sistema capitalista. Marx não procedeu, porém, a um exame sistemático da natureza das crises, perfilhando a opinião de que as crises são o resultado final de várias combinações possíveis de factores, não devendo ser explicadas em termos de qualquer processo causal simples. Marx não tenta definir as múltiplas cadeias de causalidade que podem precipitar as crises: essa tarefa só poderia ser levada a cabo analisando os movimentos gerais da produção capitalista<sup>25</sup>. Marx limita-se, portanto, a definir na sua análise os principais factores da economia capitalista que estão na base dessa propensão para a ocorrência regular de crises.

<sup>24</sup> *Cap*: Cf. também Sweezy: *Theory of Capitalist Development*, pp. 98 e segs.

<sup>25</sup> *Teorias sobre a Mais-Valia*.

Em formas de sociedade anteriores ao capitalismo, a produção de bens, quando existe, e de modo particular quando o uso da moeda se não divulgou ainda, faz-se para a troca directa entre indivíduos ou grupos que conhecem geralmente as necessidades uns dos outros, e que produzem para satisfazer essas necessidades. Ou seja, nas formas primitivas de produção de bens a troca é determinada pelo valor de uso, e é o conhecimento das necessidades que regula a oferta e a procura. Mas à medida que a produção de bens se vai expandindo, ou seja, que o capitalismo se desenvolve, esse tipo de regulação desaparece. O uso do dinheiro desempenha nesse aspecto papel de relevo, permitindo trocas muito mais autónomas do que as que até aí tinham sido possíveis. O capitalismo é portanto, em certo sentido, um sistema «anárquico»<sup>26</sup>, uma vez que o mercado não é regulado por qualquer força definida que controle a produção e o consumo. É igualmente um sistema intrinsecamente expansionista, cuja força motriz básica é a procura incessante do lucro. Dado que a procura do lucro é a motivação dominante do capitalismo, qualquer situação de desequilíbrio entre o volume dos bens produzidos e a sua vendabilidade à taxa média de lucro constitui uma crise para o sistema. O capitalismo é o primeiro sistema de produção da história humana no qual se verifica por vezes um excesso de produção em grande escala. Esse excesso de produção só o é em função dos requisitos da economia capitalista, tratando-se de um excesso de produção em termos de valores de troca e não de valores de uso: os bens que não são «vendáveis» poderiam no entanto ser utilizados. Mas sempre que se não atinja determinado nível de taxa de juro do capital investido, o *modus operandi* do capitalismo deixa de funcionar. A produção é reduzida a uma fracção do seu potencial, apesar de «não serem produzidos bens em quantidade suficiente para satisfazer, de uma forma humana e decente, as necessidades da grande massa»<sup>27</sup>.

Uma crise é apenas a expansão da produção para além daquilo que o mercado pode absorver dentro de uma taxa de lucro considerada satisfatória. Uma vez verificado um excesso de produção, mesmo que num único sector da economia, esse facto pode dar origem a reacções em ciclo vicioso. Havendo uma descida da taxa de lucro, o investimento diminui

<sup>26</sup> Isto não quer dizer que não haja «ordem» nas operações do mercado, mas apenas que os princípios que regulam o mercado não estão sujeitos ao controlo consciente dos homens, sendo regulados, como o diz Adam Smith numa frase célebre, como que por «uma mão invisível».

<sup>27</sup> *Cap*; vide também a nota de Marx sobre as «contradições» entre a posição do trabalhador como produtor e a sua posição como consumidor. *Cap*, vol. 2. Marx rejeita certas teorias ingénuas do seu tempo relativas ao «subconsumo». Vide as suas observações sobre Rodbertus. *Cap*.

também, parte da força de trabalho fica desempregada, o que por sua vez vai diminuir o poder de compra do consumidor, produzindo nova descida da taxa de lucro, etc. A espiral continua até o desemprego atingir um nível tão elevado e os salários daqueles que continuam a trabalhar um nível tão baixo, que passam a verificar-se novas condições que permitem a elevação da taxa de mais-valia, o que vai estimular o recomeço dos investimentos. No decurso da crise algumas empresas mais fracas terão soçobrado; as que permanecem podem portanto apoderar-se da secção de mercado que ficou livre, e dar início a um novo período de expansão. O ciclo renova-se assim, e começa uma nova fase de expansão.

As crises não equivalem portanto, a uma «quebra» do sistema capitalista, pelo contrário, fazem parte do mecanismo regulador que permite ao sistema sobrepujar as flutuações periódicas a que o capitalismo está sujeito. O efeito de uma crise é restaurar o equilíbrio e tornar possível um desenvolvimento ulterior. Como o diz Marx, as crises são «soluções momentâneas e forçadas das contradições existentes. São erupções violentas, que restabelecem durante certo tempo o equilíbrio perturbado»<sup>28</sup>. Uma vez que a descida tendencial da taxa de lucro se encontra sempre presente, há sempre, e a todos os níveis do desenvolvimento capitalista, uma pressão sobre os lucros. A crise tem o efeito de promover a concentração do capital, consolidando temporariamente o sistema<sup>29</sup>. O capitalismo está pois sujeito a crises endémicas, e se bem que a produção capitalista tenda para «o desenvolvimento incondicional das forças produtivas da sociedade», as relações de produção, que se basciam numa relação de classe na qual a classe dominante explora a classe dominada, organizam-se unicamente em função da expansão do capital. Marx chega assim à sua famosa conclusão:

«A barreira real que se põe à produção capitalista é o próprio capital. O capital e a sua expansão são o ponto de partida e de chegada, o motivo e o objectivo da produção; a produção é somente produção para o capital, e não o contrário, os meios de produção são meios de expansão constante do processo vital da sociedade de produtores.»<sup>30</sup>

### A tese da «pauperização»

Há quem afirme que Marx concebe a dissolução final do capitalismo como uma crise enorme que o sistema não seria capaz de ven-

<sup>28</sup> Cap.

<sup>29</sup> Cap.

<sup>30</sup> Cap; O.

cer. Se bem que Marx observe no *Manifesto Comunista* que as crises «na sua recorrência periódica põem em questão, de forma cada vez mais ameaçadora, a própria existência da sociedade burguesa», não anuncia especificamente em qualquer ponto da sua obra essa crise definitiva e fatal<sup>31</sup>. Essa previsão dificilmente poderia ser conciliada com a concepção da função de reequilíbrio das crises. Se bem que Marx fosse de opinião que o capitalismo não poderia perpetuar-se eternamente, a natureza da sua dissolução dependeria tanto das leis que regem o seu desenvolvimento como de circunstâncias históricas precisas, que não podem ser de antemão conhecidas. As crises desempenham no entanto uma função importante no despertar da consciência revolucionária, na medida em que evidenciam de forma dramática a situação de classe do proletariado, tanto mais que tendem a ocorrer como uma recessão acentuada que se segue geralmente a um período de relativa prosperidade para a classe trabalhadora, durante o qual o desemprego se mantivera baixo e os salários altos<sup>32</sup>.

Tais condições de pleno emprego só muito raramente se verificam na economia capitalista. A existência de um grupo de desempregados permanentes, o «exército de reserva» industrial, é indispensável no capitalismo. Marx demonstrou que constituía característica essencial do capitalismo o facto de a força de trabalho ser também ela um bem; porém, a força de trabalho difere consideravelmente dos outros bens na medida em que nenhum factor óbvio impede que se estabeleça uma grande divergência entre o seu preço e o seu valor. Quando o preço de um determinado bem sobe, o capital tende a orientar-se no sentido da produção desse bem, pelo que esse preço torna a descer em direcção ao seu valor<sup>33</sup>. Mas não é possível «produzir» mais trabalho quando o preço do trabalho sobe. Marx propõe-nos neste ponto o conceito do exército de reserva, a que dá também o nome de «excedente relativo de população». O exército de reserva da indústria, principalmente constituído por trabalhadores que perderam o emprego devido à mecanização, age como um factor de pressão constante sobre os salários. Nos períodos de prosperidade, em que a procura de trabalho aumenta, parte do exército de reserva é absorvida pela força de trabalho, o que contribui para que os salários permaneçam baixos; nas outras alturas, esse exército constitui uma fonte potencial de trabalho barato que inibe toda a tentativa da classe trabalhadora para melhorar a sua con-

<sup>31</sup> MC; O. É em FCEP que Marx se refere mais a esse aspecto.

<sup>32</sup> Cap.

<sup>33</sup> Esta análise, apresentada no volume I de *O Capital*, é feita em termos do modelo simplificado de valores.

dição. O exército de reserva é «a alavanca da acumulação capitalista» e «uma condição de existência do modo de produção capitalista»<sup>34</sup>.

A análise que Marx faz da posição do exército de reserva constituído pelos excedentes do trabalho relaciona-se de perto com as suas considerações no que se refere à pobreza física a que um sector considerável da classe trabalhadora é condenado no interior do sistema capitalista. Esta tese da «pauperização» ou «miserabilismo» tem dado origem a grandes controvérsias, constituindo um dos alvos principais das críticas dirigidas aos prognósticos de Marx no que se refere ao futuro do capitalismo<sup>35</sup>. Para procedermos a uma análise deste problema, temos de estabelecer uma distinção prévia entre dois temas que encontramos na análise de Marx, estando a confusão entre estes dois temas e a tendência para assimilá-los numa única «previsão» dos níveis de vida da classe trabalhadora na origem da interpretação defeituosa a que é sujeito o pensamento de Marx, quanto a esta questão. Um desses temas relaciona-se com a teoria de que a evolução do capitalismo se caracteriza por uma disparidade relativa crescente entre os salários da classe trabalhadora e os rendimentos da classe capitalista; o segundo é que o desenvolvimento do capitalismo cria um exército de reserva cada vez maior, cuja maioria dos componentes é obrigada a viver na extrema pobreza. Essas duas tendências estão ligadas mutuamente, uma vez que é a existência desse «excedente relativo de população» que não deixa os salários subirem muito. Mas a confusão entre dois temas levou a que se concluísse injustificadamente que Marx pensava que toda a classe trabalhadora cairia progressivamente na mais extrema pobreza física. Marx fala-nos da «exploração crescente» do trabalhador que acompanha o desenvolvimento do capitalismo, mas é óbvio que a taxa de exploração (taxa de mais-valia) pode aumentar, sem que tal acarrete necessariamente uma alteração dos salários reais da maioria da classe trabalhadora<sup>36</sup>. No que se refere à disparidade relativa crescente entre a recompensa do trabalho e a do capital, a essência da tese de Marx é que, de acordo com a teoria geral da mais-valia enunciada em *O Capital*, por maiores

<sup>34</sup> *Cap.*

<sup>35</sup> É facto inegável que o nível de vida da grande maioria da população trabalhadora subiu nas sociedades capitalistas da Europa ocidental e dos EUA nestes últimos anos. Esse ponto é importante, e tem sido assinalado em várias críticas. Segundo a teoria de Marx, o lucro tenderia a descer; ora, se a taxa de mais-valia permanecer igual, o aumento da produtividade acarretará necessariamente a subida dos salários reais do trabalho. Robinson argumenta: «Marx só conseguiria demonstrar a existência de uma descida tendencial nos lucros, renunciando à afirmação de que os salários reais tendem a ser constantes». Juan Robinson: *An Essay on Marxian Economics* (Londres, 1966), p. 36.

<sup>36</sup> Se a produtividade aumentar. Vide nota 35 acima.

que sejam as riquezas acumuladas pela classe capitalista, os salários da classe trabalhadora nunca ultrapassarão muito o nível da subsistência<sup>37</sup>. A única consequência do capitalismo que, segundo Marx afirma em *O Capital*, atinge a totalidade da classe trabalhadora, é a divisão do trabalho e seus efeitos alienantes, pois essa divisão serve para «mutilar o trabalhador, transformando-o num fragmento de homem, para o degradar, reduzindo-o ao nível de um acessório da máquina, para destruir o conteúdo do trabalho pela sua agonia, e para o alienar [*entfremden*] das potencialidades espirituais do processo de trabalho...»<sup>38</sup>.

É no entanto o aumento da «massa relativa do exército de reserva da indústria» que reduz um número cada vez maior de trabalhadores ao pauperismo crónico; Marx dá a esse processo o nome de «lei geral absoluta da acumulação capitalista», observando que «tal como todas as outras leis, o seu mecanismo pode ser alterado por muitas circunstâncias». O pauperismo é o «hospital do exército activo do trabalho e o peso morto do exército de reserva da indústria»<sup>39</sup>. A maioria das piores formas de exploração material concentra-se neste último grupo, no interior do qual se desenvolve uma «acumulação de miséria, de agonia no trabalho, de escravidão, ignorância, brutalidade, degradação moral...»<sup>40</sup>. O carácter contraditório do capitalismo manifesta-se assim na acumulação da riqueza «num pólo», e da pobreza e miséria no outro.

### Concentração e centralização

A composição orgânica do capital que se forma progressivamente à medida que o capitalismo evolui relaciona-se intimamente com a tendência para a centralização e a concentração do capital. A «concentração» consiste no processo pelo qual, à medida que o capital se acumula, os capitalistas individuais conseguem aumentar a quantidade de capital que se encontra sob o seu controlo. A centralização consiste, pelo contrário, na fusão dos capitais existentes, é «uma alteração na distribuição

<sup>37</sup> Marx observa que mesmo nas condições de expansão capitalista mais favoráveis para a classe trabalhadora, a subida dos salários nunca é mais do que *equivalente* ao aumento dos lucros; mesmo quando o nível de vida da classe trabalhadora sobe no decurso de um período de prosperidade económica, o nível de vida da classe capitalista sobe outro tanto, mantendo-se pois igual a diferença entre um e outro. *OE*.

<sup>38</sup> *Cap.*; *O*.

<sup>39</sup> *Cap.* O capitalismo «obriga uma parte da população a trabalhar mais, e mantém a outra parte num exército de reserva, semi ou inteiramente pauperizado». *Teorias sobre a mais-valia*.

<sup>40</sup> *Cap.*; *O*.

do capital já existente»<sup>41</sup>. O efeito de ambos estes processos é a constituição de unidades produtivas cada vez maiores. O carácter competitivo do capitalismo faz com que os produtores se vejam obrigados a tentar vender os seus produtos a preços sempre inferiores aos praticados pelos seus rivais. Os capitalistas que controlam as organizações maiores gozam em relação ao pequeno produtor de vantagens que lhes permitem triunfar sobre este último. Quanto maiores forem os recursos de que um empresário individual disponha, mais eficientemente esse empresário poderá produzir, uma vez que poderá introduzir economias de escala e resistir às dificuldades que lhe surjam em consequência de situações tais como uma contracção temporária do mercado. As unidades mais vastas tendem assim a pôr fora de jogo as mais pequenas, absorvendo o seu capital.

A centralização é ainda promovida pelo sistema de crédito, sendo o sector bancário o sector mais importante desse sistema. O banco centraliza o capital-mocda dos prestamistas e contribui também para uma centralização dos devedores; os bancos tendem por sua vez a unir-se, constituindo um único sistema financeiro. Este processo «acaba por se tornar num gigantesco mecanismo social de centralização de capitais»<sup>42</sup>.

A expansão do sistema de crédito, que constitui, por um lado, «um dos mais eficientes veículos de crises e fraudes» no interior do sistema capitalista, retira, por outro, a distribuição do capital das mãos dos capitalistas individuais. O sistema de crédito «põe termo ao carácter privado do capital, contendo portanto em germe a abolição do próprio capital». Introduzindo várias formas de crédito circulante que se subsistem ao dinheiro, o sistema bancário prova-nos que «o dinheiro não passa de uma expressão particular do carácter social do trabalho e seus produtos...». Tal como está organizado, o sistema de crédito é também ele uma empresa capitalista, uma vez que se organiza com base no lucro privado, derivado dos juros dos empréstimos; porém, na medida em que prepara o terreno para uma coordenação centralizada da economia, o sistema de crédito «constituirá uma alavanca poderosa na transição do modo de produção capitalista para o modo de produção do trabalho associado...»<sup>43</sup>.

A expansão do sistema de crédito é acompanhada por uma forma particular de centralização do capital corporativo: a que deriva do desenvolvimento das sociedades por acções. É esse, segundo Marx, o tipo de organização industrial mais compatível com a centralização em larga escala, constituindo a «forma final de desenvolvimento da produção capitalista». A sociedade anónima, que opera a separação entre o capitalista

individual e a organização produtiva, equivale à «abolição do modo de produção capitalista dentro do próprio modo de produção capitalista»<sup>44</sup>. A separação entre os possuidores do capital e os gerentes das empresas prova-nos até que ponto o primeiro grupo, que deixa assim de desempenhar um papel directo no processo produtivo, era supérfluo. Na sociedade anónima o carácter social da produção torna-se aparente, o que contribui para evidenciar a «contradição» que reside no facto de alguns indivíduos se apropriarem de grande parte da riqueza produzida, só porque são eles os proprietários do capital. A sociedade anónima é no entanto uma forma transitória, uma vez que, relacionando-se ainda com o capital produtor de juros, continua «enredada nos laços do capitalismo». O desenvolvimento de grandes sociedades deste tipo podem além disso contribuir para o controlo monopolista de determinados sectores da indústria, lançando assim as bases de vários tipos de novas relações de exploração<sup>45</sup>.

O *Capital* demonstra-nos pormenorizadamente que, tal como a sociedade que o precedeu na história da Europa ocidental, o capitalismo é um sistema inerentemente instável, construído sobre antagonismos que só podem ser resolvidos através de mudanças que acabam por minar o sistema. Essas contradições derivam antes de mais nada do carácter de classe do sistema capitalista: da relação assimétrica entre o trabalho assalariado e o capital. A operação do modo de produção capitalista conduz inevitavelmente à dissolução do sistema. Marx fala-nos aqui uma vez mais da *Aufhebung* do capitalismo; a tendência histórica para a «abolição» do modo de produção capitalista não pode ser concebida como uma destruição ingeneral do capitalismo, de modo que o socialismo tenha de «começar a partir do zero». Pelo contrário, é a própria evolução do sistema capitalista que gera as condições que levam à sua transcendência dialéctica.

A questão da «inevitabilidade» da revolução não põe, pois, quaisquer problemas «epistemológicos» (por oposição a «práticos»). O processo de desenvolvimento do capitalismo engendra as mudanças sociais objectivas que, em inter-relação com o despertar da consciência de classe do proletariado, cria a consciencialização activa necessária para transformar a sociedade através da *praxis* revolucionária<sup>46</sup>. A relativa pobreza da grande massa da classe trabalhadora, a miséria física de «exército de

<sup>41</sup> *Cap.*

<sup>42</sup> *Cap.*

<sup>43</sup> As quatro citações precedentes são todas de *Cap.*

<sup>44</sup> *Cap.*

<sup>45</sup> Sob a forma de «uma nova aristocracia financeira, uma nova variedade de parasitas, constituída por promotores, especuladores e directores nominais; um sistema de fraudes organizadas, através da fundação de corporações, da emissão de acções e da especulação na bolsa». Temos então «a produção privada isenta do controlo da propriedade privada». *Cap.*

<sup>46</sup> Vide George Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlim, 1932), pp. 229 e seqs.

reserva», e a descida rápida dos salários e o aumento do desemprego que acompanham as crises, conduzem a uma intensificação do potencial revolucionário. O próprio sistema industrial leva à percepção da identidade dos interesses e fornece uma base de organização colectiva, uma vez que a fábrica concentra num mesmo local um grande número de trabalhadores. As organizações de trabalhadores começam a nível local, fundindo-se eventualmente de modo a constituírem unidades nacionais. A consciência de classe do proletariado intensifica-se progressivamente enquanto, por outro lado, os empresários capitalistas perdem parte da sua força, devido à centralização e à concentração do capital. A conjugação dessas circunstâncias possibilita a realização da sociedade socialista.

Não encontramos em toda a obra de Marx mais do que referências breves e fragmentárias à natureza da sociedade que suplantará o capitalismo. Na medida em que se dissocia do socialismo «utópico», Marx recusa-se a apresentar um plano completo para a edificação da sociedade do futuro. A nova ordem social, na sua qualidade de transcendência dialéctica do capitalismo, organizar-se-á de acordo com princípios que os homens que vivem na sociedade actual apenas poderão vislumbrar. Qualquer tentativa de construção pormenorizada de planos dessa sociedade futura pecaria por idealismo filosófico, na medida em que tais planos só teriam realidade na mente do pensador. Aquilo que Marx tem para nos dizer acerca da nova sociedade refere-se pois, unicamente, ao estágio da sua constituição inicial, o qual «traz ainda impressas as marcas da antiga sociedade de cujo ventre nasceu»<sup>47</sup>.

### A transcendência do capitalismo

As principais fontes às quais podemos recorrer para obter alguns dados no que se refere à concepção que Marx tem da sociedade socialista abrangem dois pontos muito divergentes da sua carreira intelectual. A primeira dessas fontes são os *Manuscritos* de 1844, e a segunda a *Crítica do Programa de Gotha*, escrita em 1875. A terminologia utilizada na segunda é mais directa e terra a terra, mas os pontos de vista expressos numa e noutra são, nas suas linhas gerais, muito semelhantes<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> OE.

<sup>48</sup> Cf. Avineri, pp. 220-239. Constitui no entanto um erro identificar, como o faz Avineri, o «comunismo primário» a que Marx se refere nos seus primeiros escritos com o estágio de transição na abolição da sociedade burguesa que define nos seus escritos mais tardios. Esse estágio de transição é discutido de um ponto de vista prospectivo, enquanto o «comunismo primário» é retrospectivamente identificado com os primeiros esboços da teoria socialista. O comunismo primário não constitui pois a teoria do estágio de transição.

O primeiro estágio do socialismo, diz Marx, é o período no decurso do qual as características *latentes* da sociedade burguesa se tornam *manifestas*: ou seja, no decurso do qual as características do capitalismo expostas em *O Capital* se realizam plenamente. A socialização da produção, implícita no capitalismo sob a forma de uma centralização crescente do mercado, é completada pela abolição da propriedade privada. Nesta fase a propriedade passa a ser colectiva e os salários são distribuídos de acordo com uma regra fixa. Uma determinada percentagem do produto social total é reservada para cobrir os custos das necessidades colectivas da administração da produção, da educação, da saúde pública, etc.; todo o trabalhador «recebe da sociedade — depois de reduzidas as percentagens — exactamente o mesmo que lhe deu... Recebe da sociedade um certificado atestando que forneceu determinada quantidade de trabalho (sendo deduzida desse trabalho uma percentagem que é integrada nos fundos comuns) e com esse certificado pode ir buscar a reserva social dos meios de consumo tanto quanto custa a mesma quantidade de trabalho»<sup>49</sup>.

Esse tipo de reorganização social continua porém a reger-se pelos princípios em que se baseava a sociedade burguesa, uma vez que avalia também as relações humanas em termos de um padrão objectivo. Ou seja, continua a considerar o trabalho como um valor de troca, aplicando porém esse critério não a um grupo identificável com uma classe (o proletariado), mas sim a todos os homens. Neste estágio, os homens continuam a ser «considerados apenas como trabalhadores, não se vendo neles nada mais do que isso, e ignorando-se tudo o resto»<sup>50</sup>: «A função do *trabalhador* não é abolida, mas antes ampliada a todos os homens. A relação da propriedade privada continua a ser a relação da comunidade com o mundo das coisas.»<sup>51</sup> Este estágio preserva uma sociedade na qual o sujeito é dominado pelo objecto, e a alienação continua a ser confundida com a objectivação.

Aquilo que dissemos em relação à esfera da produção é igualmente válido para a da política. Marx discute esse problema em vários períodos da sua carreira intelectual: a análise exposta na *Crítica do Programa de Gotha* complementa a análise crítica à teoria do Estado de Hegel, a que Marx procedera numa das suas primeiras obras. Os pontos de vista apresentados por Marx numa e noutra dessas fontes são idênticos, como no-lo prova a crítica que faz ao apelo da «libertação da base do Estado» expresso no Programa de Gotha. Essa crítica repete os argumentos bási-

<sup>49</sup> OE.

<sup>50</sup> OE.

<sup>51</sup> EJ.

cos apresentados trinta anos antes relativamente a Hegel. O Estado é já, na Alemanha, quase completamente «livre», observa Marx: o objectivo do movimento dos trabalhadores não pode ser «libertar» o Estado da sociedade, mas antes, pelo contrário, o de converter o Estado «de um órgão sobreposto à sociedade num outro completamente subordinado a ela...»<sup>52</sup>. A fase de transição que se seguirá à abolição inicial do capitalismo implicará a plena realização dos princípios que na sociedade burguesa só estão parcial ou imperfeitamente desenvolvidos. Esse estágio intermédio será o da «ditadura do proletariado», caracterizado por uma concentração do poder político que se manifesta já, se bem que de forma mais difusa, na sociedade burguesa. Isto possibilitará a execução do programa de centralização da produção e da distribuição esboçado previamente: «O proletariado utilizará o seu domínio político para extorquir progressivamente à burguesia todo o capital, para centralizar todos os instrumentos da produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para expandir o mais rapidamente possível o total das forças produtivas.»<sup>53</sup>

O poder «político» só será abolido após a realização deste estágio. Segundo Marx, a abolição do Estado não implica «inversão» súbita da organização social, por meio da qual a forma concentrada do Estado atrás mencionada seja subsequentemente erradicada. A transformação dialéctica do Estado realizar-se-ia antes por intermédio da subordinação do Estado à sociedade, de tal maneira que a administração da coisa pública se fizesse através da organização da sociedade como todo. Marx considera a estrutura optativa da Comuna de Paris como o tipo de organização que possibilitaria a realização desse projecto. Existem diversas características relevantes: a Comuna seria composta de conselheiros escolhidos por sufrágio universal, e actuaria como «um corpo activo e não meramente parlamentar, simultaneamente executivo e legislativo»; os funcionários da polícia, justiça e outros seriam «electivos, responsáveis e revogáveis»<sup>54</sup>. Essa forma de organização social implicaria a abolição do carácter de classe do Estado, o que possibilitaria por seu turno a abolição do Estado como entidade separada da sociedade civil. Este ponto de vista nada tem a ver com o do anarquismo, com o qual, *quid pro quo*, é frequentemente identificado. A teoria anarquista considera o Estado em si como um mal, e portanto como algo que deve ser completamente eliminado, na medida em que encarna uma autoridade coerciva exercida por alguns homens sobre todos os outros. A atitude adoptada por Marx

<sup>52</sup> OE.

<sup>53</sup> MC; O.

<sup>54</sup> OE.

no que se refere ao Estado está de acordo com as suas ideias acerca da sociedade capitalista em geral; apesar do seu carácter coercivo, o Estado burguês constitui elemento indispensável, na sua qualidade de base social para a realização da forma de sociedade que transcenderá o capitalismo. O ponto de vista de Marx tão-pouco pode ser assimilado à teoria utilitarista do Estado, segundo a qual compete ao Estado a função exclusiva de regulação dos contratos económicos<sup>55</sup>. Segundo Marx, essa concepção do Estado perpetuaria a «guerra de todos contra todos» no interior da sociedade civil. Marx é de opinião que a abolição do Estado não passa de um aspecto de uma transformação mais lata da sociedade.

A fase de transição para a nova sociedade pode ser prospectivamente descrita com algum pormenor, na medida em que implica uma universalização das tendências inerentes à sociedade burguesa. O mesmo se não pode dizer da sociedade que tenha transcendido completamente o capitalismo, pelo que Marx se limita a descrever a traços largos as características do segundo estágio do comunismo. A sociedade que se substituirá, no seu estágio de transição, à sociedade burguesa, é já uma sociedade sem classes, na medida em que a propriedade privada terá sido eliminada. Mas o poder dos bens materiais sobre a vida humana só será superado, e com ele a alienação, pela abolição da divisão do trabalho tal como é praticada na sociedade burguesa. A sociedade do futuro, diz Marx em *O Capital*, substituirá o trabalhador dos nossos dias «pelo individuo plenamente desenvolvido, apto a executar uma grande variedade de tarefas»<sup>56</sup>. Assim serão superadas as várias dualidades que, segundo Marx, derivam da diferenciação a que a divisão do trabalho dá origem: entre cidade e campo, e entre trabalho intelectual e trabalho manual. É essa a ideia básica que inspira a famosa passagem de *A Ideologia Alemã*.

«Pois assim que se estabelece a divisão do trabalho, cada homem passa a ter uma esfera de actividade particular e exclusiva, que lhe é imposta e à qual não pode escapar. É caçador, pescador, pastor, ou crítico, e tem de continuar a sê-lo caso pretenda continuar a ter um modo de vida; enquanto na sociedade comunista, onde ninguém tem uma esfera de actividade exclusiva, podendo realizar-se em qualquer trabalho que deseje executar, a sociedade superintende à produção geral, podendo cada um dos seus membros fazer hoje uma coisa e amanhã outra, caçar de manhã, pescar a seguir ao almoço, apascentar o gado ao fim da tarde e fazer crítica depois do jantar, segundo lhe apetece, e sem que tenha para tal de se tornar caçador, pescador, pastor ou crítico.»<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Cf. ideias de Durkheim no que a este ponto se refere, em *SI*, pp. 52 e segs.

<sup>56</sup> *Cap.*

<sup>57</sup> *IA*; O.

As preocupações predominantemente agrárias que Marx apresenta no seu exemplo conferem-lhe um carácter pouco real quando o justapomos aos factos da produção industrial. Marx continua, porém, a defender a noção da *Aufhebung* (abolição) da divisão do trabalho em todos aqueles dos seus escritos em que se refere à sociedade futura, perfilhando a opinião de que isso se tornará possível através da *expansão* da produção mecanizada. Mais uma vez se trata de uma transposição de tendências que se manifestam já no capitalismo, na medida em que o progresso da mecanização libertará os homens dos actuais requisitos da divisão do trabalho: «Proporcionalmente ao desenvolvimento da grande indústria, a criação de riquezas reais depende menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho despendidos do que da potência da técnica utilizada durante esse tempo de trabalho... O trabalho humano deixará então de se confinar ao processo da produção; ou antes, o homem será em relação a esse processo um mero supervisor e controlador.»<sup>58</sup>

A abolição da divisão do trabalho constitui tanto uma condição prévia como uma expressão da transcendência da alienação. Na sociedade socialista as relações sociais deixam de ser regidas por objectos criados pela acção humana. No seu aspecto mais fundamental, o comunismo é «a *apropriação* real da natureza humana através do homem e para o homem... o retorno do homem a si próprio como um ser *social*, isto é, verdadeiramente humano, retorno completo e consciente que assimilará toda a riqueza da evolução anterior»<sup>59</sup>.

Neste aspecto básico, tal como em muitos outros, a sociedade socialista baseia-se no desenvolvimento histórico do capitalismo. Este ponto fundamental do pensamento de Marx nem sempre tem sido bem compreendido. Os louvores entoados à burguesia no *Manifesto Comunista* são bem conhecidos: «Levou a cabo maravilhas que ultrapassam de longe as pirâmides do Egipto, os aquedutos romanos e as catedrais góticas...»<sup>60</sup>. Esses louvores não são, porém, dirigidos às realizações meramente tecnológicas do capitalismo; pelo contrário, a expansão tecnológica do capitalismo é sintomática da «tendência universal»<sup>61</sup> da sociedade

<sup>58</sup> FCEP; cf. também *A Miséria da Filosofia*: «O que caracteriza a divisão do trabalho na fábrica automatizada é o facto de o trabalho ter perdido completamente o seu carácter qualificado. Mas a partir do momento em que é abolida toda a qualificação, passa a afirmar-se uma necessidade de universalização, uma tendência para o desenvolvimento integral do indivíduo.»

<sup>59</sup> E.J.

<sup>60</sup> M.C.

<sup>61</sup> FCEP. Como observa Mandel: «A socialização da produção do sistema capitalista é o efeito mais importante e progressivo da generalização do modo de produção capitalista.» Ernest Mandel: *Marxist Economic Theory* (Londres, 1968), vol. 1, p. 170.

burguesa, que a distingue de todos os tipos de sociedades anteriores. A sociedade burguesa substitui as comunidades locais relativamente autónomas características dos tipos de sociedade que a precederam por uma divisão de trabalho que integra num mesmo sistema económico e social os grupos culturais e nacionais díspares que até aí tinham existido. Ao mesmo tempo que amplia o alcance da interdependência humana, a sociedade burguesa elimina na sua expansão os mitos e tradições culturais particulares que regiam os homens desde o princípio dos tempos. A sociedade burguesa imporá pela primeira vez na história a toda a humanidade uma ordem social unificada, podendo nesse aspecto ser considerada como autêntica «história mundial».

Mas tudo isto é levado a cabo apenas mediante a acção do mercado e a transformação de todos os laços pessoais de dependência (tais os laços de vassalagem feudal) em valor de troca. Consideradas sob este ponto de vista, as críticas dirigidas a *O Capital* no sentido de que há contradição entre o volume 1 e o volume 3 no que se refere ao problema da relação entre os valores e os preços afiguram-se-nos irrelevantes para os verdadeiros objectivos da obra, que se propõe fundamentalmente documentar essa metamorfose das relações humanas em fenómenos do mercado. A análise apresentada nos três volumes de *O Capital* considera em pormenor os efeitos alienantes do desenvolvimento progressivo do capitalismo, mostrando como a universalização das relações sociais levada a cabo pela sociedade burguesa se realiza apenas através da sua transmutação em relações de classe: «A limitação do capital reside no facto de este progresso se realizar de forma contraditória, e de o progresso das forças produtivas, da riqueza universal, da ciência, etc., assumir a forma de uma *alienação* do trabalhador individual...»<sup>62</sup>.

Uma vez que se baseia essencialmente numa relação antagónica, entre o capital e o trabalho assalariado, a qual ao operar universaliza o trabalhador necessariamente *numa condição de alienação*, o capitalismo contém em si mesmo as forças que o levam à destruição, e por outro lado, permitem a sua transcendência.

<sup>62</sup> FCEP.

**PARTE II**  
**DURKHEIM**

## AS OBRAS DE JUVENTUDE DE DURKHEIM

A diferença entre Marx e Durkheim não é apenas a que existe entre duas gerações diferentes de pensadores sociais, pois entre um e outro medeia um abismo no que se refere ao contexto institucional e tradição intelectual que informam o respectivo pensamento. Dos três autores estudados neste livro foi Durkheim quem sempre se conservou mais afastado, a um nível pessoal, dos grandes acontecimentos políticos do seu tempo: as suas obras são quase todas de carácter académico, e portanto muito menos dispersas — e menos propangadísticas — do que as de Marx ou Weber<sup>1</sup>. As influências intelectuais que mais contribuíram para a constituição da doutrina teórica de Durkheim foram também mais homogêneas e mais facilmente identificáveis do que as que moldaram a obra dos dois outros autores.

As influências que mais contribuíram para a formação do pensamento da maturidade de Durkheim derivam todas elas de tradições intelectuais nitidamente francesas. As interpretações até certo ponto convergentes que Saint-Simon e Comte apresentaram do declínio do feudalismo e da constituição da sociedade moderna são as principais fontes da totalidade da sua obra. O principal tema da obra de Durkheim consistiu na tentativa de reconciliação da concepção de Comte do estágio «positivo» da sociedade com a exposição parcialmente divergente das características do «industrialismo» feita por Saint-Simon<sup>2</sup>. Durkheim foi ainda influenciado por outros autores franceses de gerações anteriores, tais como Montesquieu e Rousseau; acrescentaram-se ainda a todas as influências as dos ensinamentos contempo-

<sup>1</sup> Esta afirmação não pode no entanto ser feita sem alguma reserva, pois o importante artigo de Durkheim intitulado «O Individualismo e os intelectuais». *Revue bleue*, vol. 10, 1898, pp. 7-13, relaciona-se directamente com o caso Dreyfus, se bem que se não trate de uma tomada de posição totalmente «política». No decurso da Primeira Guerra Mundial, Durkheim trabalhou em vários documentos de propaganda, entre eles *Qui a voulu la guerre?*, escrito em colaboração em E. Denis (Paris, 1915), e *L'Allemagne au-dessus de tout* (Paris, 1915).

<sup>2</sup> Cf. Alvin W. Gouldner: «Introduction» a *SI*, pp. 13-18.

râneos de Renouvier, e de dois professores da École Normale, que Durkheim frequentou de 1879 e 1882, Boutroux e Fustel de Coulanges<sup>3</sup>.

As obras de juventude de Durkheim relacionam-se, contudo, com as ideias de um grupo de autores alemães contemporâneos. Há determinados tipos de teoria social que, se bem que contemporâneos de outras que continuam vivas na sociologia dos nossos dias, foram rápida e quase completamente esquecidas. É o caso do organicismo, doutrina dos fins do século XIX representada pelas obras de Fouillée e Worms em França, e de Schäffle e Lilienfeld na Alemanha. A concepção da sociedade como uma unidade integrada, comparável até certo ponto com um organismo vivo, é uma ideia que data da filosofia social clássica. A publicação da teoria da evolução biológica de Darwin constitui, porém, um estímulo para a elaboração de novas teorias organicistas<sup>4</sup>. É-nos difícil na nossa época compreender a enorme repercussão que as obras de Darwin tiveram sobre o pensamento social das últimas décadas do século XIX. No decorrer desse século tinham sido realizados grandes progressos na biologia: foram identificadas as propriedades da célula através da análise microscópica, e a tese de que todos os organismos eram constituídos por combinações de estruturas celulares semelhantes foi aceite como um princípio estabelecido. Na obra de Darwin, essas noções são integradas no contexto de uma teoria dinâmica baseada na experiência; e uma tal combinação do positivismo com uma concepção de progresso evolutivo não podia deixar de inflamar a imaginação dos seus contemporâneos. As obras de Schäffle e de outros diferem assim consideravelmente das de vários precursores que tinham recorrido anteriormente a analogias orgânicas, na medida em que estes partiam da premissa de que as leis que governam o funcionamento e a evolução dos organismos animais forneciam o modelo de uma ciência natural da sociedade.

<sup>3</sup> A referência purmenorizada a todas as fontes do pensamento de Durkheim tornar-se-ia tediosa, não apresentando qualquer interesse do ponto de vista que adoptei nesta obra. Podemos detectar com facilidade nas obras de Durkheim influências de certos autores ingleses e alemães. A influência de Kant exerceu-se sobre Durkheim por intermédio de Renouvier; como o referiremos mais adiante no texto, Durkheim foi ainda marginalmente influenciado por vários autores alemães contemporâneos; a influência inglesa manifestou-se no interesse que Durkheim começou desde logo a demonstrar pelas ideias de Herbert Spencer, e mais tarde também pelas obras dos antropólogos ingleses (Frazer, Tylor e Robertson-Smith).

<sup>4</sup> A publicação de *A Origem das Espécies* foi considerada por Marx e Engels como um acontecimento de grande importância, comparável com a interpretação da evolução social que eles próprios apresentaram. Marx escreveu a Darwin propondo-lhe dedicar-lhe o primeiro volume de *O Capital* (proposta que Darwin declinou).

## A sociologia e a «ciência da vida moral»

Entre 1885 e 1887 Durkheim publicou várias análises críticas das obras de Schäffle, Lilienfeld e outros pensadores alemães. A crítica de Durkheim ao *Bau und Leben des Socialen Körpers* de Schäffle foi a sua primeira publicação, que nos fornece indicações muito claras no que se refere à orientação do pensamento do seu autor no início da sua carreira intelectual<sup>5</sup>. A crítica de Durkheim ao livro de Schäffle dá a entender que estava de acordo com os pontos principais da argumentação da obra criticada. Segundo Durkheim, uma das contribuições mais importantes de Schäffle para o pensamento social consiste no facto de esse autor ter definido um modelo de análise morfológica muito útil dos principais componentes estruturais de diferentes formas de sociedade. Ao fazê-lo, Schäffle utiliza largamente as analogias orgânicas, comparando as várias partes da sociedade aos órgãos e tecidos do corpo. Esse processo é, segundo Durkheim, perfeitamente válido, pois Schäffle não pretende deduzir directamente as propriedades da organização social das da vida orgânica. Pelo contrário, Schäffle insiste em que o recurso a conceitos biológicos não passa de uma «metáfora» que contribui para facilitar a análise sociológica.

De resto, como observa Durkheim, concordando, Schäffle insiste em que há uma discrepância radical e profundamente significativa entre a vida do organismo e a da sociedade. Enquanto a vida do organismo animal é governada por leis «mecânicas», a sociedade deve a sua coesão «não a uma relação material, mas antes aos laços das ideias»<sup>6</sup>. O conceito de «sociedade como ideal», acentua Durkheim, é um dos conceitos básicos do pensamento de Schäffle, coordenando-se perfeitamente com a insistência deste em que a sociedade se caracteriza por propriedades específicas separáveis das dos seus membros individuais. Para Schäffle, «A sociedade não é apenas um agregado de indivíduos, mas antes um ser cuja existência é anterior à daqueles que a compõem hoje, e que lhes sobreviverá; que os influencia mais do que eles a influenciam e que tem vida e consciência própria, os seus próprios interesses e destino.»<sup>7</sup> Schäffle rejeita pois a concepção da primazia do indivíduo sobre a sociedade defendida por Rousseau, segundo a qual o hipotético «indi-

<sup>5</sup> Durkheim: crítica a Albert Schäffle; *Bau und Leben des Socialen Körpers* (segunda edição); (a crítica refere-se apenas ao volume I da obra de Schäffle). *RP*, vol. 19, 1885, pp. 84-101. Cf. o meu artigo: «Durkheim as a review critic», *Sociological Review*, vol. 18, 1970, pp. 171-196, artigo em que me inspirei para esta parte do capítulo.

<sup>6</sup> Crítica a Schäffle, p. 85. As citações são de Durkheim. No que se refere às ideias de Durkheim sobre a utilidade das analogias orgânicas na sociologia, vide o artigo da minha autoria atrás citado, pp. 179-180.

<sup>7</sup> Crítica a Schäffle, p. 84.

víduo isolado» em estado de natureza seria mais livre e mais feliz do que quando vinculado à sociedade. Pelo contrário, tudo aquilo que leva a vida humana acima do nível da existência dos animais deriva da acumulação social de riquezas culturais e tecnológicas. Tirando isso ao homem, «tira-se-lhe simultaneamente tudo o que nos torna verdadeiramente humanos»<sup>8</sup>.

Os ideais e os sentimentos que constituem a herança cultural dos membros de uma sociedade são «impessoais», isto é, desenvolvem-se socialmente, e não são o fruto nem a propriedade de indivíduos específicos. Demonstra-no-lo o exemplo da linguagem: «cada um de nós fala numa linguagem que não criou»<sup>9</sup>. Schäffle demonstra, segundo Durkheim, que o facto de se considerar que a *consciência colectiva* é dotada de propriedades que se não identificam com as da consciência individual não tem quaisquer implicações metafísicas<sup>10</sup>. A *consciência colectiva* é apenas «um composto, cujos elementos são as mentes individuais»<sup>11</sup>.

A obra de Schäffle, juntamente com a de outros autores alemães, constitui, segundo Durkheim, testemunho importante do progresso do pensamento social na Alemanha — progresso que contrasta com o atraso da sociologia em França. «Assim, a sociologia, que é de origem francesa, está a tornar-se numa ciência alemã.»<sup>12</sup>

Num trabalho bastante longo, publicado em 1887, no qual analisa a «ciência moral positivista» na Alemanha, Durkheim repete algumas destas afirmações<sup>13</sup>. Esse artigo propõe-se, porém, como objectivo fundamental examinar as contribuições dos principais autores alemães para a criação de uma ciência da vida moral.<sup>14</sup> Em França, diz-nos Durkheim, só se conhecem duas formas latas de teoria ética — por um lado o idealismo kantiano, por outro o utilitarismo. As obras mais recentes dos pensadores sociais alemães propõem-se porém tratar a ética de forma científica — o que fora já feito anteriormente por Comte, que anunciou algumas das ideias expressas agora por esses pensadores. Esses autores são na sua maioria economistas ou juristas, os mais

<sup>8</sup> Crítica a Schäffle, p. 87.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 99 e segs.

<sup>11</sup> Crítica a Schäffle, p. 92. Durkheim acusa no entanto Schäffle de cair por vezes no idealismo.

<sup>12</sup> Durkheim: crítica a Ludwing Gumplowicz: *Grundriss der Soziologie*. RP, vol. 20, 1885, p. 627.

<sup>13</sup> «La science positive de la morale en Allemagne», RP, vol. 24, 1887, pp. 33-58, 113-142, 275-284. Cf. também «Les études de science sociale», RP, vol. 22, 1886, pp. 61-80.

<sup>14</sup> Durkheim utiliza normalmente o termo «la morale», o qual é ambíguo em inglês pois pode significar «moralidade» ou «ética» (i.e. o estudo da moralidade). Empreguei o termo num sentido ou noutro consoante o contexto em que foi citado por Durkheim.

importantes dos quais são Wagner e Schmoller<sup>15</sup>. A obra destes dois autores, diz-nos Durkheim, difere consideravelmente da dos economistas ortodoxos. A teoria económica ortodoxa é baseada no utilitarismo individualista e abstrai da perspectiva histórica: «Ou seja, as principais leis da economia seriam exactamente as mesmas ainda que não tivessem existido no mundo nações ou Estados; implicam apenas a existência de indivíduos que trocam os seus produtos.»<sup>16</sup> Porém, Wagner e Schmoller afastam-se substancialmente deste ponto de vista. Para eles (tal como para Schäffle), a sociedade é uma unidade com características específicas, que não podem ser deduzidas das dos seus membros individuais. É falso partir do princípio de que «um todo é igual à soma das suas partes»: na medida em que essas partes estão *organizadas* de forma bem definida, essa organização das relações tem propriedades próprias<sup>17</sup>. Este princípio aplica-se igualmente às regras morais que orientam a vida dos homens em sociedade: a moral é uma propriedade colectiva, e tem de ser estudada como tal. Na teoria da economia política ortodoxa, pelo contrário, «o interesse colectivo não passa de uma forma de interesse pessoal», e «o altruísmo é meramente um egoísmo disfarçado»<sup>18</sup>.

Schmoller demonstrou, diz-nos Durkheim, que os fenómenos económicos não podem ser estudados pelo método da teoria económica clássica, como se fossem independentes das normas e crenças morais que regem a vida dos indivíduos em sociedade. Não há nenhuma sociedade (nem pode haver nenhuma sociedade) na qual as relações económicas não estejam subordinadas às regras consuetudinárias e legais. Ou seja, e como havia de dizer Durkheim mais tarde em *A Divisão Social*

<sup>15</sup> É este um dos pontos em que se pode estabelecer entre a obra de Durkheim e a de Max Weber uma conexão directa. Adolf Wagner e Gustav Schmoller contam-se entre os fundadores da *Verein für Sozialpolitik*, da qual Weber havia de ser um dos membros mais ilustres. Mas Weber nunca aceitou o aspecto das ideias de Wagner e Schmoller que mais interessava a Durkheim — a tentativa de criação de uma ética «científica». Weber discordava também da política de intervenção estatal na economia, defendida particularmente por Schmoller.

<sup>16</sup> «Science positive de la morale», parte 1, p. 37.

<sup>17</sup> Durkheim estava já familiarizado com este princípio, através de Renouvier, e aplica-o frequentemente nas suas obras. Como observa numa crítica publicada muito mais tarde, «fomos buscar a Renouvier o axioma de que um todo não é igual à soma das suas partes» (crítica a Simon Deploige: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, AS, vol. 12, 1909-1912, p. 326). A obra de Deploige constitui virulento ataque à escola de Durkheim, feito de um ponto de vista tomista. Foi traduzida para inglês com o título de *The Conflict between Ethics and Sociology* (St. Louis, 1938); vide, de modo particular, pp. 15-185. Algumas das principais críticas publicadas por Durkheim em AS foram coligidas com o título de *Journel Sociologique* (Paris, 1969).

<sup>18</sup> «Science positive de la morale», parte 1, p. 38.

do Trabalho, «um contrato só por si não chega»<sup>19</sup>. Se não existissem as normas sociais que permitem contrair contratos, reinaria no mundo económico «um caos incoerente»<sup>20</sup>. As regras que controlam a vida económica não podem ser explicadas em termos puramente económicos: «Não é possível compreender as regras de moral que regem a propriedade, os contratos, o trabalho, etc., caso se não conheçam as causas económicas que lhe estão subjacentes; por outro lado, a nossa concepção do desenvolvimento económico seria inteiramente falsa, caso não tomássemos em conta as causas morais que o influenciaram.»<sup>21</sup>

Uma importante contribuição dos pensadores alemães para o progresso da sociologia consiste em terem demonstrado que as regras e as acções morais podem ser cientificamente estudadas, na sua qualidade de propriedades da organização social. Durkheim define neste ponto um preceito que havia de vir a ser um dos princípios orientadores de toda a sua obra. Até à data, os filósofos têm partido do princípio de que a moral assenta num sistema dedutivo de princípios abstractos. A obra dos autores alemães demonstra-nos, porém, que é profundamente errado proceder dessa maneira, como se a vida social humana pudesse ser reduzida a meia dúzia de normas formuladas intelectualmente. Temos antes de partir da realidade, do estudo das formas concretas das regras morais, tal como as encontramos nas sociedades concretas. Durkheim cita uma vez Schäffle no que a este ponto se refere: foi Schäffle que demonstrou que as regras morais são modeladas pela sociedade, sob a pressão das necessidades colectivas. Não se pode pois partir do princípio de que essas regras, por operarem de facto empiricamente, podem ser reduzidas a alguns princípios *a priori*, dos quais todas as crenças e acções específicas constituíram mera expressão. Os factos morais são na realidade «de uma prodigiosa complexidade»: o estudo empírico das diferentes sociedades mostra-nos que há «um número cada vez maior de crenças, costumes e disposições legais»<sup>22</sup>. Essa diversidade não exclui a possibilidade de uma análise, mas só os sociólogos poderão levá-la a cabo, classificando e interpretando esses elementos divergentes através da observação e da descrição.

Durkheim dedica grande parte do seu artigo sobre os pensadores alemães à análise da *Ethik* de Wundt, obra que considera como um dos mais significativos frutos do ponto de vista atrás referido. Uma das principais contribuições de Wundt consiste, segundo Durkheim assi-

<sup>19</sup> *DST*.

<sup>20</sup> «Science positive de la morale», parte 1, p. 40.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>22</sup> «Science positive de la morale», parte 3, p. 276.

nala, em ter chamado a atenção para o significado básico das instituições religiosas na sociedade. Wundt demonstrou que se manifestaram nas religiões primitivas duas espécies de fenómenos inter-relacionados: por um lado, uma série de «especulações metafísicas relativas à natureza e à ordem das coisas», e, por outro, regras de conduta e disciplina moral<sup>23</sup>. Além de fornecer ideais de conduta, a religião é ainda uma força de coesão social. Durkheim aceita esse postulado de ordem geral: se bem que os ideais possam variar de sociedade para sociedade, «podemos ter a certeza de que não há nem houve nunca homens completamente desprovidos de ideais, por muito humilde que estes fossem; pois os ideais correspondem a uma necessidade profundamente enraizada na nossa natureza»<sup>24</sup>. A religião constitui nas sociedades primitivas poderosa fonte de altruísmo: as crenças e as práticas religiosas têm o efeito de «reprimir o egoísmo, de inclinar os homens para o sacrifício e para o desinteresse». Os sentimentos religiosos «levam o homem a interessar-se por outras coisas além de si mesmo, e tornam-no dependente de poderes superiores que simbolizam o ideal»<sup>25</sup>. O individualismo é um produto da evolução social, segundo o demonstra Wundt: «a individualidade não é de modo algum o facto primitivo e a sociedade o derivado, mas antes pelo contrário, a primeira só lentamente emerge da segunda»<sup>26</sup>.

Uma das críticas que Durkheim dirige a Wundt é que este último autor não parece compreender plenamente o carácter dual do efeito regulador das regras religiosas e morais. Todas as acções morais podem ser consideradas sob dois pontos de vista, diz Durkheim: um deles é o da atracção positiva exercida por um ideal ou um conjunto de ideais. Mas as regras morais apresentam também características de obrigatoriedade ou constrangimento, uma vez que a prossecução de objectivos morais nem sempre se baseia na valência positiva dos ideais. Ambos esses aspectos das regras morais são essenciais à sua aplicação.

### Os objectivos que Durkheim se propunha em *Divisão do Trabalho*

As críticas de juventude de Durkheim à obra de pensadores sociais alemães indicam-nos que algumas das ideias que defendeu em obras

<sup>23</sup> «Science positive de la morale», parte 2, pp. 116-117. A análise crítica de Weber a Wundt foi publicada em *CTC*.

<sup>24</sup> «Science positive de la morale», p. 117.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 129. Para outra fonte de informação no que se refere às opiniões de juventude de Durkheim acerca da religião, vide a sua crítica a *L'irreligion de l'avenir* de Guyau, *RP*, vol. 23, 1887, pp. 299-311.

posteriores datam do início da sua carreira intelectual<sup>27</sup>. Não é fácil determinar até que ponto Durkheim terá sido directamente influenciado pela obra desses pensadores, e até que ponto essa influência se terá limitado a reforçar conclusões derivadas de outras fontes. Esta última hipótese é a mais provável. Quando foi criticado, muito mais tarde, como tendo «importado as suas ideias da Alemanha», Durkheim repudiou essa acusação, afirmando que a influência de Comte fora muito mais marcante e que se baseara no pensamento de Comte para proceder à crítica das contribuições dos autores alemães em causa<sup>28</sup>. As críticas redigidas por Durkheim no início da sua carreira intelectual provam-nos que já nessa altura se encontrava consciente de noções que se considerou terem sido expressas muito mais tarde<sup>29</sup>. Essas ideias surgem-nos definidas de forma rudimentar, é certo, ou terão de ser inferidas da exposição que Durkheim faz das ideias de outros autores. Encontramos, porém, nessas primeiras obras um esboço dos conceitos que passo a referir: a importância dos «ideais» e da unidade moral para a continuidade da sociedade<sup>30</sup>; o significado do indivíduo como agente activo e simultaneamente como recipiente passivo das influências sociais<sup>31</sup>, a natureza dual da ligação do indivíduo à sociedade, que

<sup>27</sup> Torna-se necessário insistir neste ponto, pois a maioria dos comentadores secundários têm feito incidir a sua análise sobre a evolução que o pensamento de Durkheim teria sofrido no decurso da sua carreira intelectual, evolução que seria testemunhada pelas suas obras. A análise mais importante entre todas as deste tipo é a de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, 1949), pp. 301-405. Para uma versão simplificada e mais recente da mesma interpretação, vide Jean Duvignaud: *Durkheim, sa vie, son oeuvre* (Paris, 1965), pp. 39-50. Nisbet defende a mesma posição, em Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim* (Englewood Cliffs, 1965), particularmente na p. 37. Essa interpretação tende a minimizar a importância de *A Divisão do Trabalho* relativamente às obras posteriores de Durkheim, apresentando assim esse autor como um teórico muito mais «conservador» do que na realidade o foi. Cf. o meu trabalho «Durkheim as a review critic», p. 188-191.

<sup>28</sup> Crítica a Deplouge, p. 326. Temos de ter em conta o facto de os comentários de Durkheim terem sido escritos em vésperas da Primeira Guerra Mundial. Para uma troca anterior de correspondência crítica entre Durkheim e Deplouge, vide *Revue néo-scholastique*, vol. 14, 1907, pp. 602-621.

<sup>29</sup> Vide de modo particular Parsons, p. 303-307; e também Alessandro Pizzorno: «Lecture actuelle de Durkheim», *Archives européennes de sociologie*, vol. 4, 1963, pp. 3-4.

<sup>30</sup> Criticando a obra de Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Durkheim afirma que mesmo depois de a sociedade primitiva ser substituída por outras formas mais modernas, a base moral da unidade subsiste. Segundo Durkheim, Tönnies parte do princípio de que na *Gesellschaft* se perdeu toda a «vida colectiva resultante da espontaneidade interna». Temos porém de reconhecer, diz-nos Durkheim, que um tipo diferenciado de ordem social nem por isso deixa de ser uma sociedade: ou seja, preserva a unidade e a identidade colectiva. *RP*, vol. 27, p. 421.

<sup>31</sup> Essa ideia manifesta-se claramente na crítica de Durkheim a *Grundriss der Soziologie* de Gumplowicz (*RP*, vol. 20, 1885, pp. 627-634), na qual Durkheim afirma, criticando

implica a obrigação e o empenhamento positivo nos ideais; a concepção de que uma organização de unidades (isto é, de indivíduos como unidades de sociedade organizadas) tem propriedades que não podem ser directamente deduzidas das características das unidades componentes consideradas independentemente uma das outras; as bases da futura teoria da anomia<sup>32</sup>; e os rudimentos da futura teoria da religião.

Temos de ter em mente estas considerações ao proceder a um exame crítico do conteúdo de *A Divisão do Trabalho*, obra altamente polémica, que assume a forma de um ataque crítico orientado de tal maneira que certos temas subjacentes à obra tendem a ficar na sombra. O conteúdo polémico do livro dirige-se principalmente contra o individualismo utilitarista dos filósofos e economistas políticos ingleses<sup>33</sup>. Porém, propõe-se um outro objectivo menos óbvio, o da crítica à corrente de pensamento derivada de Comte e representada por autores como Schäffle, que acentua a importância de um consenso moral fortemente definido para a perpetuação da ordem social<sup>34</sup>. Durkheim aceita esse conceito, mas apenas para a análise das sociedades tradicionais. Mas a tese principal que Durkheim se propõe defender em *A Divisão do Trabalho* é que a complexa sociedade moderna não tende inevitavelmente para a desintegração, apesar do declínio da significação das crenças morais tradicionais que nela se verifica. Pelo contrário, o estado «normal» em que se verifica uma divisão diferenciada do trabalho caracteriza-se simultaneamente pela estabilidade orgânica. O que não significa (como o implica, segundo Durkheim, a análise de Tönnies em *Gemeinschaft und Gesellschaft*) que o efeito integrador da divisão especializada do trabalho possa ser interpretado como o interpreta o utilitarismo, ou seja, como um resultado de contratos individuais múltiplos. Pelo contrário, a existência do contrato pressupõe normas que não constituem uma resultante de laços contratuais, mas antes compromissos morais mais gerais, sem os quais não seria possível contrair esses laços. O «culto do indivíduo», ideia que Durkheim vai buscar a Renouvier — convicções

o «objectivismo» de Gumplowicz, que «somos ao mesmo tempo actores e sujeitos à acção, e cada uma de nós contribui para a formação de uma corrente irresistível que nos arrasta a todos» (p. 632).

<sup>32</sup> Cf. o artigo de Durkheim sobre o suicídio, no qual afirma que, ao contrário da tese dos utilitaristas, não há uma relação directa e universal entre a prosperidade crescente da humanidade e o progresso da sua felicidade. Se a satisfação das necessidades tiver o efeito de estimular o aparecimento de necessidades novas, a disparidade entre os desejos e a sua satisfação pode mesmo agravar-se. «Suicite et natalité, étude de statistique morale», *RPA*, vol. 26, 1888, pp. 446-447.

<sup>33</sup> Parsons atribui especial relevo a este ponto; vide pp. 308-317.

<sup>34</sup> Cf. Gouldner, pp. 28-29.

básicas e consensuais relativas à dignidade e ao valor do indivíduo humano, tais como foram formuladas pelos *philosophes* do século XVIII, e que estão na base da Revolução Francesa — pode contrabalançar a individualização produzida pela expansão da divisão do trabalho, constituindo o principal suporte moral em que esta se baseia<sup>35</sup>.

O ponto de vista adoptado por Durkheim no tratamento dos pontos que se propõe abordar em *A Divisão do Trabalho* é idêntico àquele que defende na sua crítica aos pensadores sociais alemães. «Este livro», afirma Durkheim logo no início do mesmo, «constitui antes de mais nada uma tentativa para analisar os factos da vida moral pelo método das ciências positivas.»<sup>36</sup> Torna-se necessário estabelecer uma distinção bem clara entre esse método e o da filosofia ética: os moralistas partem sempre de um qualquer postulado *a priori* relativo às características essenciais da natureza humana, ou de proposições extraídas da psicologia, construindo depois a partir dessas premissas e por dedução lógica um esquema ético. Durkheim propõe-se, porém, não «extrair a ética da ciência, mas antes criar uma ciência da moral, o que é muito diferente»<sup>37</sup>. As regras morais surgem no seio da sociedade, ligando-se integralmente às condições de vida social vigentes em determinado tempo e local. A ciência dos fenómenos morais propõe-se pois analisar o modo como a evolução das formas sociais se repercute no carácter das normas morais e «observar, descrever e classificar» estas.

O principal problema subjacente às preocupações de Durkheim em *A Divisão do Trabalho* é o da ambiguidade moral aparente da relação entre indivíduo e sociedade no mundo contemporâneo. Por um lado, a evolução da forma moderna de sociedade está ligada à expansão do «individualismo». Este fenómeno relaciona-se com o incremento da divisão do trabalho, que dá origem a uma especialização das funções profissionais, contribuindo portanto para possibilitar o desenvolvimento dos talentos, capacidade e atitudes específicas que caracterizam grupos distintos no interior da sociedade. É fácil demonstrar, diz Durkheim, que existem na nossa época fortes correntes de ideias morais segundo as quais a personalidade individual deverá realizar-se de acordo com as qualidades específicas de cada indivíduo, pelo que a educação não deve ser uniforme<sup>38</sup>. Por outro lado, manifestam-se simultaneamente outras correntes morais contraditórias, que entoam louvores ao «indi-

<sup>35</sup> DST.

<sup>36</sup> DST. vide J. A. Barnes: «Durkheim's Division of Labour in Society», *Man* (Nova Série), vol. 1, 1966, pp. 158 e segs.

<sup>37</sup> DST.

<sup>38</sup> Durkheim cita Secrétan: «O auto-aperfeiçoamento consiste em aprender melhor o nosso papel, em tornarmo-nos capazes de desempenhar as nossas funções...» DST.

víduo universalmente desenvolvido». «De uma maneira geral, o preceito que ordena que nos especializemos parece ser constantemente contrariado pelo preceito que nos manda adoptar todos o mesmo ideal.»<sup>39</sup>

Segundo Durkheim, só nos é possível compreender as fontes desses ideais morais aparentemente contraditórios, através de uma análise histórica e sociológica das causas e dos efeitos da expansão da divisão do trabalho. A divisão do trabalho, observa Durkheim, não é um fenómeno moderno; é praticada também nas sociedades mais tradicionais, assumindo, porém, uma forma rudimentar, e confinando-se geralmente a uma divisão sexual. O elevado grau de especialização na divisão do trabalho resulta particularmente da produção industrial moderna. É erro supor, como o fazem muitos economistas, que a diversificação da divisão do trabalho é um fenómeno característico da esfera «económica», ou que essa diversificação é consequência apenas da industrialização. Podemos identificar o mesmo processo em todos os sectores das sociedades contemporâneas — no governo, no direito, nas ciências e nas artes. A especialização é cada vez mais evidente em todas as áreas da vida social. Consideremos o exemplo da ciência: antigamente havia uma única disciplina, a «filosofia», que se dedicava ao estudo de toda a realidade natural e social, e que hoje se encontra dividida em inúmeras disciplinas independentes.

Esse incremento da diferenciação social que é característico do processo de evolução das sociedades tradicionais para as formas sociais modernas pode ser comparado a certos princípios biológicos. Os primeiros organismos que nos aparecem na escala evolutiva são de estrutura simples; a esses organismos simples seguem-se outros mais complexos, caracterizados por um grau mais elevado de especialização funcional interna: «quanto mais especializadas são as funções do organismo, mais elevada é a sua posição na escala evolutiva»<sup>40</sup>. Trata-se de uma comparação entre a análise que Durkheim faz do desenvolvimento da divisão do trabalho e suas relações com a ordem moral. Caso pretendamos analisar a significação da diferenciação na divisão do trabalho, temos de comparar e contrastar os princípios segundo os quais estão organizadas as sociedades menos evoluídas, com aqueles que regem a organização das sociedades «avançadas».

O que implica uma tentativa de medição das mudanças que se verificam na natureza da solidariedade social<sup>41</sup>. Uma vez que a solidariedade social não é, segundo Durkheim, directamente mensurável

<sup>39</sup> DST.

<sup>40</sup> DST.

<sup>41</sup> Vide J. E. S. Hayward: «Solidarist syndicalism: Durkheim and Duguit», *Sociological Review*, vol. 8, 1960, partes 1 e 2, pp. 17-36 e 185-202.

— o que se verifica também em todos os outros fenómenos morais —, caso pretendamos registar a forma inconstante da solidariedade moral «temos de substituir ao facto interno, que nos escapa, um índice externo [*fait extérieur*] que o simbolize»<sup>42</sup>. Encontramos esse índice nos códigos legais. Sempre que haja uma forma estável de vida social, as regras morais serão eventualmente codificadas sob a forma de leis. Se bem que possam surgir conflitos ocasionais entre as modalidades consuetudinárias de comportamento e o direito, o facto é excepcional, e só se verifica quando o direito «deixa de corresponder ao estado actual da sociedade, mantendo-se pela força do hábito, e sem qualquer razão para tal»<sup>43</sup>.

Um preccito legal pode ser definido como uma regra de conduta que é sancionada; e as sanções dividem-se em dois tipos principais. As sanções «repressivas» são características da lei penal, consistindo na imposição de qualquer tipo de sofrimento ao indivíduo que transgride a lei, como castigo da sua transgressão. Essas sanções incluem a privação da liberdade, a imposição de castigos físicos, a perda da honra, etc. As sanções «reparadoras», por outro lado, implicam a restauração ou restabelecimento das relações tais quais estas se processavam antes de a lei ser violada. Se um homem exigir a outro a compensação de danos que este lhe causou, o objectivo do processo legal consiste em recompensar o queixoso, caso a sua queixa seja aceite, por qualquer perda que este tenha sofrido individualmente. O indivíduo que perde um caso deste tipo não fica desonrado à face da sociedade. São deste género a maioria dos processos de direito civil, comercial ou constitucional.

A lei repressiva aplica-se a todo o tipo de transgressão considerada como um «crime». Um crime é um acto que viola sentimentos «universalmente aprovados» pelos membros de uma sociedade. A base moral difusa do direito penal é evidenciada pelo carácter generalizado do mesmo. A lei reparadora define com precisão ambos os aspectos da obrigação legal — tanto a obrigação como a pena aplicada em caso de transgressão. «O direito penal, pelo contrário, estabelece apenas as sanções, omitindo qualquer referência às obrigações a que essas sanções correspondem. Não ordena que haja respeito pela vida de outrem, mas mata o assassino. Não começa por dizer, como o faz o direito civil: é este o dever; mas pelo contrário, é este o castigo.»<sup>44</sup>

A razão pela qual a lei repressiva não tem de especificar a natureza da obrigação moral, diz Durkheim, é evidente: é porque todos a conhecem e aceitam.

<sup>42</sup> DST.

<sup>43</sup> DST.

<sup>44</sup> DST.

A predominância do direito penal no interior do sistema jurídico de uma dada sociedade pressupõe assim, necessariamente, a existência de uma *consciência colectiva* bem definida, de crenças e sentimentos partilhados por todos os membros da sociedade. A punição é antes de mais nada uma reacção emotiva a uma transgressão. Demonstra-no-lo o facto de nem sempre se confinar aos culpados: indivíduos completamente inocentes, mas intimamente relacionados com o culpado — tal como os seus parentes ou amigos — sofrem também por vezes, porque estão «manchados» pela associação com o culpado. O castigo tende de modo muito particular a revestir-se desse carácter cego e reflexo nas sociedades primitivas; mas o princípio que está na base do direito penal é o mesmo em todos os tipos de sociedade, mesmo nas mais desenvolvidas. Nas sociedades contemporâneas, o argumento a que se recorre frequentemente para justificar a manutenção das sanções repressivas é que a perspectiva do castigo poderá evitar o crime. Mas se assim fosse realmente, diz Durkheim, a lei castigaria os criminosos, não de acordo com a gravidade do crime em si, mas antes segundo a força da *motivação* do criminoso quando cometeu o crime. «Os ladrões têm tanta inclinação para roubar como os assassinos para matar...; mas o assassinio é, no entanto, sujeito a sanções mais severas do que o roubo.»<sup>45</sup> O castigo mantém assim o seu carácter expiatório (no que se refere ao autor do acto criminoso), continuando, por outro lado, a ser um acto de vingança (por parte da sociedade). «Aquilo que nós vingamos, aquilo que o criminoso expia, é a ofensa à moral.»<sup>46</sup>

A função primária do castigo é pois proteger e afirmar a *consciência colectiva* face a actos que põem em dúvida o carácter sagrado da mesma. Nas sociedades mais simples há um sistema religioso unitário que constitui a expressão fundamental das crenças e dos sentimentos da *consciência colectiva*. A religião «compreende tudo, abraça tudo», contendo uma série de crenças e práticas reguladoras não só dos fenómenos estritamente religiosos como da «ética, do direito, dos princípios da organização política, e até da ciência...»<sup>47</sup>. O direito penal

<sup>45</sup> DST. Durkheim faz no entanto uma reserva importante neste ponto da sua argumentação. Há sentimentos morais que são tão fortes em algumas sociedades como os que são punidos pelo direito penal. — Durkheim apresenta como exemplo o amor filial. A força dos sentimentos colectivos não constitui, pois, a única condição que determina o carácter criminal de um acto; esses sentimentos «têm também de ser precisos... relativos a práticas bem definidas... as leis penais caracterizam-se pela sua precisão e clareza, enquanto as regras puramente morais são geralmente um tanto ou quanto nebulosas».

<sup>46</sup> DST.

<sup>47</sup> DST.

começa por estar integrado numa estrutura religiosa; por outro lado, na maioria das formas primitivas de sociedade, toda a lei é repressiva<sup>48</sup>.

As sociedades nas quais os principais laços de coesão se baseiam numa «solidariedade mecânica» têm uma estrutura agregada ou segmentária: isto é, são compostas por grupos político-familiares justapostos (grupos de clã), cuja organização interna é muito semelhante. A tribo como todo constitui uma «sociedade» porque é uma unidade cultural: porque os membros dos vários grupos clânicos professam o mesmo conjunto de crenças e sentimentos. Assim, qualquer das partes constituintes dessa sociedade pode afastar-se sem prejuízo para as outras — da mesma maneira que organismos biológicos simples podem dividir-se em vários corpos que serão todos eles unitários e auto-suficientes. Nas sociedades segmentárias primitivas a propriedade é comunitária, fenómeno que constitui apenas um dos aspectos específicos do baixo nível geral de individualização. Uma vez que na solidariedade mecânica a sociedade é dominada pela existência de um conjunto de crenças e sentimentos bem firmes e aceites por todos os membros da comunidade, não pode portanto haver grande diferenciação entre os indivíduos; cada indivíduo é um microcosmo do todo. «A propriedade não passa efectivamente de uma projecção da pessoa sobre as coisas. Quando a única personalidade que existe é a personalidade colectiva, a propriedade não pode ser senão colectiva também.»<sup>49</sup>

### O desenvolvimento da solidariedade orgânica

A substituição progressiva da lei repressiva pela lei reparadora é uma tendência que se correlaciona com o grau de desenvolvimento de uma sociedade: quanto mais elevado for o nível de desenvolvimento social, maior será a proporção de leis reparadoras na estrutura jurídica da sociedade em questão. O elemento fundamental da lei repressiva — a concepção do castigo como expiação — está ausente da lei repa-

<sup>48</sup> DST.

<sup>49</sup> DST. Durkheim observa numa publicação subsequente que o desenvolvimento do Estado não é necessariamente paralelo ao nível geral de evolução de uma sociedade. Uma sociedade relativamente primitiva pode ter um Estado bastante desenvolvido. Neste ponto, a análise de Durkheim aproxima-se das considerações de Marx sobre o «despotismo oriental». Durkheim diz-nos que nessas sociedades «o direito de propriedade que a comunidade detém sobre as coisas é transferido para as mãos de uma personagem que assim se encontra instituída» (DST). Durkheim analisa pormenorizadamente este problema, relacionando-o com as variações de intensidade e de qualidade das sanções penais em «Deux lois de l'évolution pénale», AS, vol. 4, 1899-1900, pp. 65-95.

radora. A forma de solidariedade social que corresponde à predominância da lei reparadora difere pois da que se exprime pela lei penal. A própria existência da lei reparadora pressupõe a prevalência da divisão diferenciada do trabalho, na medida em que defende os direitos dos indivíduos, quer em relação à propriedade privada quer em relação a outros indivíduos que se encontrem numa posição social diferente.

«A sociedade reveste-se em cada um desses casos de um aspecto diferente. No primeiro [solidariedade mecânica] aquilo a que damos esse nome equivale a uma totalidade mais ou menos organizada de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo: é o tipo colectivo. Por outro lado, a sociedade de que somos solidários no segundo caso constitui um sistema de funções diferenciadas e especiais, que mantêm entre si relações bem definidas.»<sup>50</sup>

O segundo tipo de coesão social é a «solidariedade orgânica». A solidariedade não deriva aqui simplesmente da aceitação de um conjunto de crenças e sentimentos comuns, mas sim de uma interdependência funcional na divisão do trabalho. Quando é a solidariedade mecânica que está na base da coesão social, a *consciência colectiva* «envolve completamente» a consciência individual, tornando os indivíduos idênticos. A solidariedade orgânica, pelo contrário, pressupõe não a identidade, mas antes a *diferença* entre os indivíduos nas suas crenças e acções. O desenvolvimento da solidariedade orgânica e a expansão da divisão do trabalho correlacionam-se pois com a acentuação do individualismo.

O progresso da solidariedade orgânica está assim necessariamente dependente do declínio da importância da *consciência colectiva*. As crenças e os sentimentos comuns não desaparecem, porém, completamente nas sociedades mais complexas; e a constituição de relações contratuais nem por isso pode ser considerada como amoral e feita meramente de acordo com os interesses de cada um. Durkheim repete neste ponto afirmações que fizera já nas suas primeiras obras, de modo particular na crítica à concepção de *Gesellschaft* de Tönnies. Durkheim propõe-se rebater em *A Divisão do Trabalho* as teorias de Herbert Spencer, mas a argumentação que apresenta é muito semelhante. Uma sociedade na qual cada indivíduo procurasse satisfazer unicamente os seus próprios interesses desintegrar-se-ia num curto espaço de tempo. «Nada é menos constante do que o interesse. O meu interesse leva-me a unir-me hoje com uma pessoa que amanhã será minha inimiga.»<sup>51</sup> É certo, admite Durkheim, que as relações contratuais se multiplicam na proporção em que a divisão do trabalho aumenta. Mas a expansão

<sup>50</sup> DST.

<sup>51</sup> DST.

das relações contratuais pressupõe a existência de normas que regulam os contratos; todos os contratos são regidos por prescrições bem definidas. Por muito complexa que seja no seio de uma sociedade a divisão do trabalho, esta nem por isso passa a reduzir-se a um caos de alianças contratuais a curto prazo. Durkheim reitera neste ponto um argumento que apresentara já na crítica a Tönnies: «É erro opor uma sociedade baseada na comunicação de crenças a uma outra que se baseie na cooperação, considerando que só a primeira se reveste de um carácter moral, e que a segunda não passa de um agrupamento económico. A cooperação caracteriza-se por uma moralidade própria e intrínseca.»<sup>52</sup>

A teoria utilitarista abstrai da base de solidariedade moral na qual assentam as sociedades contemporâneas; e erra igualmente nas causas que aponta para a expansão da divisão do trabalho. Atribui esse aumento da especialização ao aumento da riqueza material a que a diversificação do trabalho e a troca deram origem. Segundo esta concepção, quanto maior for a produção maior número de necessidades humanas serão satisfeitas, e maior será a felicidade dos homens. Durkheim refuta essa ideia, apresentando vários argumentos. O mais importante é que a tese é falaciosa ao nível empírico. Se bem que o homem moderno conheça prazeres novos, anteriormente desconhecidos, esses prazeres são contrabalançados por novos sofrimentos, que não existiam nas sociedades anteriores<sup>53</sup>. O elevado índice de suicídios nas sociedades contemporâneas constitui prova disso mesmo. O suicídio devido a hipocondria é praticamente inexistente nas sociedades menos avançadas; o facto de se verificar com tanta frequência nas sociedades contemporâneas prova-nos que a diferenciação social não produz inevitavelmente uma elevação do nível geral de felicidade<sup>54</sup>.

Temos pois de procurar outra explicação para a expansão da divisão do trabalho. Sabemos que essa expansão se correlaciona directamente com a desintegração do tipo segmentário de estrutura social. Se isso acontece, é porque se criaram relações onde estas não existiam, o que deu origem a que grupos até aí isolados entrassem em contacto. O contacto entre os diferentes modos de vida e crenças dessas sociedades contribui para desfazer a homogeneidade que os grupos mantinham enquanto isolados, estimulando por outro lado as trocas económicas e culturais. A divisão do trabalho intensifica-se, «na medida em que há mais indivíduos que passam a manter entre si um contacto suficiente

<sup>52</sup> DST.

<sup>53</sup> Durkheim repete neste ponto um argumento que apresentara já no seu artigo anterior sobre o suicídio. Vide nota 31, p. 119.

<sup>54</sup> DST. Nas sociedades primitivas, «um homem mata-se não porque considere que a vida é má, mas sim porque o ideal que professa lhe exige esse sacrifício». É o tipo de suicídio a que Durkheim dá o nome de «suicídio altruísta».

para poderem agir e reagir uns sobre os outros»<sup>55</sup>. Durkheim dá o nome de densidade moral ou «dinâmica» à frequência desses contactos. O incremento dos contactos diversificados entre os indivíduos deriva obviamente de relações físicas contínuas de um ou outro tipo. Ou seja, o aumento da densidade dinâmica depende do aumento da densidade física da população. Podemos então formular a seguinte proposição de origem geral: «A divisão do trabalho varia na razão directa do volume e da densidade das sociedades, e se essa divisão se intensifica de modo contínuo no decurso da evolução social, é porque as sociedades se tornam regularmente mais densas e sofrem um aumento geral de volume.»<sup>56</sup>

Disse-se já muitas vezes que a interpretação de Durkheim no que a este ponto se refere está em contradição com um princípio que estabelece em *As Regras do Método Sociológico*, a saber, que os fenómenos sociais não podem ser explicados por redução. O próprio Durkheim parece ter tido consciência disso pois corrigiu mais tarde alguns aspectos da definição que dera da relação entre a densidade física e a densidade dinâmica<sup>57</sup>. A explicação apresentada por Durkheim em *A Divisão do Trabalho* é, porém, de ordem sociológica: a densidade física só tem importância na medida em que se transforma em densidade moral ou dinâmica, e o factor explanatório é a frequência do contacto social. Uma outra crítica dirigida a Durkheim, mais defensável, é que ele dá uma explicação «biológica» quando analisa o *conflito*, em moldes quase-darwinianos, interpretando-o como um mecanismo acelerador do progresso da divisão do trabalho. Darwin e outros biólogos demonstraram, segundo Durkheim, que a luta pela vida é particularmente acentuada entre organismos do mesmo tipo. A existência desse conflito tende a gerar uma especialização complementar que permite aos organismos viver lado a lado sem impedirem a sua mútua sobrevivência. A diferenciação das funções permite a sobrevivência de vários tipos de organismos. Pode aplicar-se à sociedade humana em princípio semelhante, conclui Durkheim: «Os homens estão submetidos à mesma lei. Podem coexistir na mesma cidade ocupações diferentes que se não constroem necessariamente entre si, uma vez que perseguem objectivos diferentes. O soldado procura a glória militar, o padre a autoridade moral, o estadista o poder, o homem de negócios a riqueza, o sábio o renome científico.»<sup>58</sup>

<sup>55</sup> DST.

<sup>56</sup> DST. Durkheim admite que há excepções a esta regra: por exemplo, o caso da China tradicional ou da Rússia. Nesses casos, «a divisão do trabalho não progride em proporção com o volume social. O aumento de volume não é necessariamente um sinal de superioridade, quando a densidade não aumenta ao mesmo tempo e no mesmo grau...» (DST).

<sup>57</sup> Vide RMS.

<sup>58</sup> DST.

## O individualismo e a anomia

Após ter procedido a uma análise funcional e causal da divisão do trabalho, Durkheim passa a dar resposta às questões que constituíram o estímulo inicial da sua obra. A diferenciação da divisão do trabalho está inevitavelmente na origem do declínio da universalidade da *consciência colectiva* na sociedade. O desenvolvimento do individualismo é uma consequência inevitável da expansão da divisão do trabalho: e o individualismo só se pode acentuar na medida em que as crenças e os sentimentos colectivos percam parte da sua força. A *consciência colectiva* «passa a ser constituída por modalidades de pensamento e de sentimento muito gerais e indeterminadas, que permitem a afirmação das diferenças individuais»<sup>59</sup>. As sociedades modernas nem por isso caem na desordem, como o pretendem aqueles que partem do princípio de que só há coesão social quando exista um consenso moral bem definido. Nas sociedades contemporâneas essa forma de coesão (a solidariedade mecânica) é progressivamente suplantada por um novo tipo de coesão social (a solidariedade orgânica). O funcionamento da solidariedade orgânica não pode porém ser interpretado à maneira da teoria utilitarista; a sociedade contemporânea continua a ser uma ordem moral. A *consciência colectiva* das sociedades modernas «reforçou-se e definiu-se» mesmo no que se refere a um aspecto específico, que é o do «culto do indivíduo»<sup>60</sup>. O progresso do «culto do indivíduo» só se tornou possível devido à secularização da maioria dos sectores da vida social. Difere das formas tradicionais da *consciência colectiva* na medida em que esta consiste em crenças e sentimentos comuns, e aquele se centra no valor e na dignidade do indivíduo, mais do que da colectividade. O «culto do indivíduo» é o equivalente moral do progresso da divisão do trabalho; porém, difere consideravelmente, no conteúdo das formas tradicionais de comunidade moral, e não pode constituir a base *única* em que assenta a solidariedade das sociedades contemporâneas.

«É sem dúvida uma fé comum; mas, em primeiro lugar, só é possível devido à extinção de todas as outras, e consequentemente não pode produzir o mesmo efeito que essa multidão de crenças extintas. Nada as pode compensar. Além disso, embora seja comum na medida em que nela comunga toda a comunidade, é individual no seu objecto.»<sup>61</sup>

A análise de Durkheim encontra neste ponto uma dificuldade óbvia. Se o desenvolvimento da divisão do trabalho não está necessariamente

associado à ruptura da coesão social, como explicar os conflitos que constituem característica tão evidente do mundo económico moderno? Durkheim reconhece que a expansão da divisão do trabalho resultante da industrialização deu origem a um conflito de classe entre o capital e o trabalho assalariado. Esse conflito não resulta porém directamente da divisão do trabalho. É antes consequência do facto de a divisão das funções económicas ter ultrapassado temporariamente o processo de formação de regras morais apropriadas. A divisão do trabalho não produz coesão social porque se encontra num estado anómico<sup>62</sup>. Ou seja, a relação entre o capital e o trabalho assalariado aproxima-se efectivamente das condições que os utilitaristas consideraram eticamente ideais — há poucos ou nenhuns regulamentos presidindo à formação dos contratos. O resultado de um tal estado de coisas é um estado crónico de conflito de classe. A formação das relações contratuais tende a ser determinada, não pelas necessárias leis morais mas antes pela imposição da força coerciva. Durkheim chama a isso «divisão forçada do trabalho» (*la division du travail contrainte*). Se bem que o funcionamento da solidariedade orgânica implique a existência de regras normativas para as relações entre as diferentes ocupações, isto não poderá ser levado a cabo se essas regras forem unilateralmente impostas por uma classe a outra classe. Os conflitos desse tipo só podem ser evitados, caso a divisão do trabalho seja feita de acordo com a distribuição dos talentos e das capacidades, e caso as posições profissionais mais elevadas não sejam monopolizadas por uma classe privilegiada. «Se uma classe da sociedade se vir obrigada, para sobreviver, a prestar os seus serviços por qualquer preço, enquanto outra poderá abster-se disso por ter ao seu dispor recursos que não são necessariamente devidos a qualquer superioridade social, a segunda goza por lei de uma vantagem injusta em relação à primeira.»<sup>63</sup>

A situação actual, na qual se verifica o referido estado de coisas, é uma situação de transição. O declínio progressivo da desigualdade de oportunidades («desigualdade externa») é uma tendência histórica bem definida que acompanha o desenvolvimento da divisão do trabalho. Segundo Durkheim, podemos compreender facilmente a razão por que as coisas se passam assim. Nas sociedades primitivas, onde a solidariedade se baseia essencialmente na comunidade de crenças e sentimen-

<sup>59</sup> DST.

<sup>60</sup> DST.

<sup>61</sup> DST.

<sup>62</sup> Durkheim parece ter ido buscar a Guyau o termo «anomia» (vide nota 25, p. 119). Guyau confere ao termo «anomia religiosa» um sentido próximo do que Durkheim atribui ao de «culto do indivíduo».

<sup>63</sup> Para uma análise mais promenorizada das ideias de Durkheim sobre esta matéria, vide adiante, pp. 306-309, 367 e 368.

tos, nem existem meios nem se faz sentir a necessidade de igualização dos talentos e das oportunidades. Mas a individualização acarretada pela divisão do trabalho significa que faculdades humanas específicas que até aí se tinham mantido latentes passam a poder realizar-se, o que dá origem a uma pressão no sentido de auto-realização individual:

«Podemos portanto dizer que a divisão do trabalho só produz solidariedade se for espontânea, e na medida em que for espontânea. Por espontaneidade não entendemos apenas a ausência de violência expressa ou directa, mas também de tudo o que possa pôr obstáculos, ainda que indirectos, ao livre emprego da força social representada por cada indivíduo. Isto implica não só que os indivíduos não sejam obrigados pela força a desempenhar determinadas funções, mas ainda que não deparem com qualquer obstáculo que os impeça de ocupar no enquadramento social a posição que lhes compete de acordo com as suas capacidades.»<sup>64</sup>

## A CONCEPÇÃO DE MÉTODO SOCIOLÓGICO DE DURKHEIM

As ideias expostas por Durkheim em *A Divisão do Trabalho* constituem as bases da sua sociologia, e na maioria das suas obras posteriores limita-se a desenvolver os temas aí apresentados. Esta afirmação aplica-se de modo muito especial às duas principais obras que Durkheim publicou antes do fim do século XIX: *As Regras do Método Sociológico* (1895) e *O Suicídio* (1897). Durkheim desenvolve na primeira das referidas obras as hipóteses metodológicas que aplicara já em *A Divisão do Trabalho*. Se bem que o tema versado em *O Suicídio* pareça à primeira vista muito diferente do de *A Divisão do Trabalho*, os temas da primeira obra combinam-se muito intimamente com os da segunda no contexto do pensamento de Durkheim, inserindo-se ainda no contexto geral das obras de ética social do século XIX. Desde o fim do século XVIII que o suicídio era considerado por vários autores como um problema específico, cujo estudo permitiria uma análise simultânea de problemas morais mais gerais. A análise que Durkheim faz em *O Suicídio* inspira-se nas obras desses autores, tomando, porém, igualmente como ponto de partida algumas das conclusões gerais referentes à ordem moral das várias formas de sociedade expostas já em *A Divisão do Trabalho*.

### O problema do suicídio

Durkheim começou a interessar-se pelo problema do suicídio e pelos inúmeros escritos que versavam esse tema algum tempo antes de 1897. Em 1888 escrevia já: «podemos afirmar que um aumento contínuo do número de suicídios constitui sempre um indicio de uma subversão importante nas condições orgânicas da sociedade»<sup>1</sup>. Durkheim propõe-se talvez como objectivo principal de *O Suicídio* identificar, por meio de uma análise precisa de um fenómeno específico, a natureza dessa *lacuna* moral que se manifesta nas sociedades contemporâneas. Mas a

<sup>64</sup> DST.

<sup>1</sup> «Suicide et natalité, étude de statistique morale», p. 447.