

O discurso filosófico da modernidade em Marx
Philosophical discourse of modernity in Marx
El discurso filosófico de la modernidad en Marx

Victor Hugo de Oliveira Marques¹
Josemar de Campos Maciel²

¹ Docente e Coordenador do Curso de Filosofia da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Doutorando em Desenvolvimento Local pela UCDB.
E-mail: vicgo@bol.com.br

² Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas; mestre em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco; mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Docente na UCDB.
E-mail: maciel50334@yahoo.com.br

Resumo: As relações entre Marx e a modernidade são tema bastante explorado. Porém possuem a relevância de direcionar a atenção para os discursos propriamente filosóficos mais do que as análises socioeconômicas feitas por este autor. Neste artigo, pretende-se, desde a leitura da Escola kantiana do marxismo, delinear alguns comentários com o intuito de identificar nele certa compreensão filosófica sobre a modernidade – ainda que Marx não utilize propriamente o termo “modernidade”. Por meio de uma revisão bibliográfica e para alcançar o intento deste artigo, três textos serão comentados: *A ideologia alemã* (1846), *O Manifesto do Partido Comunista* (1848) e as *Contribuições críticas à economia política* (1859). A escolha dessas obras se deve, por um lado, pela proximidade dos temas; por outro, pela relevância que os comentadores dão a elas na hora que comentar a modernidade em Marx.

Palavras-chave: crítica; desenvolvimento; modernidade; Karl Marx; ordem burguesa.

Abstract: The relationship between Marx and modernity are a well-explored topic in literature. However, they have the relevance of helping to focus attention towards philosophical discourses rather than the socio-economic analyzes made by this author. The following text is an attempt, from Kantian School of Marxim’s reading, to delineate some comments with the intention of identifying in him a certain philosophical understanding of modernity- even if Marx does not properly deploy the term “modernity”. Through a bibliographical review and to reach the intent of this article, three texts will be commented: *The German Ideology* (1846); *The Manifesto of the Communist Party* (1848) and *Critical Contributions to Political Economy* (1859). The choice of these works is due, on the one hand, to the proximity of the themes; on the other, by the relevance that the commentators give to them when it comes to the duty of commenting on modernity in Marx.

Keywords: criticism; development; modernity; Karl Marx; bourgeois order.

Resumen: Las relaciones entre Marx y la modernidad son un tema bastante explotado. Sin embargo, poseen la relevancia de dirigir la atención hacia los discursos propriamente filosóficos más que los análisis socio-económicos realizados por este autor. En este artículo se pretende, desde la lectura de la Escuela kantiana del marxismo, delinear algunos comentarios con el intuito de identificar en él cierta comprensión filosófica sobre la modernidad- aunque Marx no utilice propriamente el término “modernidad”. Por medio de una revisión bibliográfica y para alcanzar el intento de este artículo, tres textos serán comentados: *La ideología alemana* (1846), *El Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y las *Contribuciones críticas a la economía política* (1859). La elección de estas obras se debe, por un lado, por la proximidad de los temas; por otro, por la relevancia que los comentaristas les dan en sus comentarios a la modernidad en Marx.

Palabras clave: crítica; desarrollo; modernidad; Karl Marx; orden burguesa.

1 INTRODUÇÃO

Marx não é, como disse Axelos, o filósofo da tecnologia. Também não é, como pensam muitos, o filósofo da alienação. Antes de mais nada, é o sociólogo e o economista do regime capitalista. (Raymond Aron)

A discussão e a relação entre “Marx” e “a modernidade” não são novidades. Neste artigo, elas significam o esforço de direcionar a atenção para o discurso propriamente filosófico de Marx mais do que para as análises socioeconômicas, ou mesmo as propostas políticas por ele defendidas. Ainda que Marx não utilize propriamente o termo “modernidade” – e sim o termo “moderno”¹, modernidade não diz respeito ao cronológico especificamente, uma contagem linear, decodificada em séculos e que vem logo após o Medievo. Não é deste tipo de modernidade que se pretende articular ao pensamento de Marx. Fazer esse tipo de conexão é deter-se no século XIX e recorrer a uma mera descrição do que é específico nessa porção da modernidade.

Em definitivo, não é da cronologia moderna que este artigo lança mão. Mas acredita-se poder identificar em Marx certa **compreensão filosófica que defina o ‘espírito’² moderno como um todo universal**. O termo modernidade (ou espírito moderno) aqui – mais uma categoria filosófica³ do que uma classificação histórica – para ser bem compreendido, deveria ser lido dentro

¹ O termo moderno é anterior à chamada modernidade. Ele remonta ao século V que utilizava o termo latino *modernus* para diferenciar os cristãos dos pagãos. Cristão, portanto, corresponderia a uma espécie de avanço em termos de vida humana do que a vida pagã (TASCHNER, 1999). Neste artigo, usaremos como termos equivalentes: modernidade, espírito moderno, era moderna, tempos modernos, mundo moderno.

² O termo espírito aqui é hegeliano: “A natureza infinita do espírito é seu processo, não de em si repousar, mas de se produzir e existir essencialmente graças à sua produção. Podemos, com maior precisão conceber este movimento como desdobramento; o concreto enquanto ativo existe essencialmente como se desenvolvendo” (HEGEL, 2005, p. 76). Deve-se, portanto, querer entender aqui por ‘espírito’ os processos e as articulações que racionalmente permitiram e justificaram o desdobramento de um movimento distinto de outros, constituindo-se como radicalmente outro.

³ Habermas (2002, p. 01) afirma, em seu prefácio à obra O Discurso Filosófico da Modernidade, de 1984, que “a modernidade foi elevada, desde os fins do século XVIII, a tema filosófico”.

do contexto usado por Berman⁴, cuja discussão, lamentavelmente, não será possível dentro deste limitado espaço. O que se pode dizer, apenas a título de esclarecimento, é que os movimentos e os desdobramentos racionalmente articulados e justificados em discursos filosóficos que desvelam certa unidade sob o nome de modernidade, podem ser encontrados nas análises histórico-materiais de Marx. A leitura filosófica da dinâmica do desenvolvimento histórico feita por Marx e o modo como as articulações dialéticas conduziram a própria história oferecem uma visualização dos desdobramentos da construção e da produção do que se consolidou como modernidade.

Para alcançar o intento deste artigo (o delineamento do espírito moderno), três textos serão comentados e articulados entre si: “A ideologia alemã” (*Die deutsche Ideologie*) de 1845-1846 e “O Manifesto do Partido Comunista” (*Manifest der Kommunistischen Partei*) de 1848 – obras consideradas de sua juventude e ambas com a participação de F. Engels⁵ –, bem como as “Contribuições críticas à economia política” (*Zur Kritik der Politischen Oekonomie*) de 1859⁶, uma produção mais tardia e exclusiva de Marx. A escolha dessas obras se deve, por um lado, pela evidente relação que elas têm com as preocupações filosóficas de Marx e, por outro, pelo modelo de leitura marxista que as alinha.

⁴ Visando mitigar essa deficiência, queremos apenas citar o comentário de Perry Anderson de modo a localizar o conceito de modernidade no pensamento de Berman: “Entre os dois [modernização e modernismo], encontra-se o termo médio chave – *modernidade* –, nem processo econômico nem visão cultural, mas a *experiência histórica*, que faz a mediação entre um e outro. O que constitui a natureza do vínculo entre ambos? Para Berman, trata-se, essencialmente, do *desenvolvimento*. Este é, na verdade, o conceito central do seu livro, e está na origem da maioria dos paradoxos que contém – alguns deles explorados de maneira lúcida e convincente em suas páginas, outros menos considerados nelas” (ANDERSON, 1986, p. 03)

⁵ Apesar de duas das obras analisadas terem participações de Engels, neste artigo não será feita uma análise mais profunda de quais são as contribuições significativas deste para a obra de Marx. Além do fato de que, neste espaço, é impossível efetivar uma análise dessa envergadura, há grandes divergências sobre o que é próprio da pena de Engels nas obras de Marx. Nesse sentido, considerar-se-ão, as duas primeiras obras em seu todo como pertencentes a Marx (N. do A.)

⁶ “O manuscrito foi encontrado após a morte de Marx e publicado por Karl Kautsky. Na segunda edição de *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* em 1907 – a primeira edição é de 1859 – Kautsky inseriu a “Introdução”. Posteriormente, passou a fazer parte das melhores edições da obra” (FERNANDES, 2008, p. 20-1).

Em suma, a partir da análise a ser apresentada, é possível reconhecer três grandes discursos filosóficos que, desde Marx, são postos como desdobramentos para a consolidação da modernidade como uma categoria filosófica: **o discurso da liberdade, o discurso a respeito do homem e o discurso do desenvolvimento**. Esses discursos, a nosso ver, são mais perigosos que qualquer ação revolucionária defendida pelo marxismo, pois eles funcionam como **discursos filosóficos fundantes da sociedade burguesa**, tomada como um conjunto de movimentos que representam qualquer discurso que aspire a moderno. Em outras palavras, os movimentos que representam discursivamente o espírito moderno são os movimentos provenientes de uma única classe social: a burguesia. Essa escolha, essa representatividade não tem por outro fundamento que uma mera arbitrariedade baseada no controle da produção e na posse de capital. Porquanto, em última análise, tais discursos promovem um “**desenraizamento**” na relação entre homem e sua construção histórica.

2 CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA LEITURA DE MARX

Na leitura que este artigo propõe do pensamento de Marx, três obras são conectadas: “A ideologia alemã”, o “Manifesto do partido comunista” e as “Contribuições críticas à economia política”, sendo os dois primeiros da juventude de Marx e o último do pensamento tardio. A escolha dessas três obras se justifica por algumas razões.

O propósito da análise do pensamento de Marx, como já foi dito, é identificar nele certa **compreensão filosófica** sobre a modernidade. Esse tipo de compreensão, por seu turno, é mais visível no pensamento do jovem Marx, cuja referência a Hegel é bem presente. Conforme Aron (2000), tanto “A Ideologia alemã” quanto o “Manifesto...” marcam o ápice do Marx filósofo e, ao mesmo tempo, a superação para um pensamento sociológico. Nessas duas obras, portanto, estão as reflexões filosóficas mais maduras e, ao mesmo tempo, sua abertura para uma compreensão sociológica.

Em segundo, em termos de compreensão filosófica **da modernidade**, não se pode esquecer que Hegel é um dos pioneiros, designando por moderno – à luz dos contextos históricos – “os novos tempos” (HABERMAS, 2002). Ora, essa perspectiva filosófica de moderno é preservada em Marx,

sobretudo, no “Manifesto...”. Porém, Marx não se restringe nesse texto às compreensões históricas, tal como faz Hegel, mas procura explicitar como os movimentos e as mudanças ocorridas dialeticamente na história imprimiram um caráter exclusivo na modernidade por meio de uma representação automeada que é a ordem burguesa.

Por terceiro, se para Marx e Engels a modernidade é um diferencial, este por sua vez exigiria determinadas concretizações e implicações que uma brochura com fins de panfletagem não teria condições de oferecer. Assim, as “Contribuições...” são os primeiros aprofundamentos desse diferencial burguês suposto no Manifesto em termos sociológicos, mas não ainda vinculados com as concepções econômicas do capitalismo. Na leitura de Fernandes (2008), as “Contribuições...” é justamente o aprofundamento teórico mais sólido do programa político encabeçado no “Manifesto...”. Ele guardaria com o Manifesto a mesma perspectiva com respeito às teses filosóficas sobre a modernidade, haja vista que

Em Marx, a modernidade é construída a partir de conceitos como modo de produção, mercadoria, capital, classes, articulados em uma visão de totalidade social cindida, que se articula na História através de contradições entre as classes polares geradas pelas relações de produção capitalista. (TASCHNER, 1999, p. 09)

Desse modo, os textos escolhidos possuem certo alinhamento: neles e por meio deles, é possível perceber uma conexão interna quanto aos movimentos traduzidos em discurso filosófico no pensamento de Marx. Por outro lado, a outro critério pode ser lançado mão. Os textos escolhidos se coadunam e se corroboram quando são tomados dentro do quadro de uma perspectiva mais científica do que engajada politicamente.

De acordo com os comentários de Aron (2000), há modos muitos distintos de ler Marx, a ponto de considerá-lo um autor equívoco. Porém há uma espécie de ambiguidade interpretativa na leitura de Marx denominada “imperativo revolucionário” (ARON, 2000, p. 158). Não obstante as pretensões científicas de Marx, é inegável que há, concomitantemente, ordenamentos de ações revolucionárias, tal como se vê no fim do “Manifesto...”. Essa ambiguidade entre a pretensão científica e o imperativo revolucionário, entre uma teoria de economia política e um programa de ações revolucionárias

para se tomar o poder, permitiu que, após a morte de Marx, surgissem duas escolas: uma kantiana e uma hegeliana.

Segundo Aron (2000), a escola kantiana do marxismo foi representada pelo social-democrata alemão Mehring e pelo austro-marxista Max Adler. Uma leitura “kantiana” do marxismo significa dizer que “não se passa do fato para o valor, do julgamento sobre o real para o imperativo moral; portanto não se pode julgar o socialismo pela interpretação da história tal como ela se desenrola” (ARON, 2000, p. 158). Esse tipo de leitura marxista é considerado também como “dualista”, já que admite a possibilidade de um marxista que lê o socialismo como um fato histórico, produto da luta de classes, cindido de suas opções políticas; um marxista que admite a leitura materialista da história, a luta de classes e o levante do proletariado apenas como recursos teóricos sem nenhuma implicação em suas convicções e julgamentos a respeito de suas opções e ações político-sociais.

Em polo oposto, está a escola hegeliana do marxismo, cuja tese central reza: “o sujeito que compreende a história está engajado na própria história” (ARON, 2000, p. 158), como é o caso de L. Goldman. Em tese, o marxista não poderia ter opções políticas distintas das consequências do antagonismo de classes, isto porque, na realidade, não há outras opções. A revolução é um fato necessário dentro da leitura materialista histórica e sua implantação é evidente e imperativa. Não é um observador desinteressado, toda observação é engajada. Nesse caso, há uma espécie de monismo no marxismo, já que o mesmo sujeito que teoriza os fatos históricos, acredita e contribui para eles.

Destarte, nesse modo de se ler Marx, haveria duas opções, ao menos, de compreender o *imperativo moral da opção pelo socialismo*. Ou se aceita uma leitura mais hegeliana (monista) de Marx que afirma: “se se aceita a leitura materialista histórica, enquanto movimento objetivo e necessário da construção social, imediatamente se aceita o imperativo moral da opção pelo surgimento do socialismo como solução para o capitalismo”. Ou se opta por uma leitura mais kantiana (dualista): “necessariamente, aceitar o materialismo histórico, enquanto descrição de fatos, não se leva a optar, como imperativo moral, pelo socialismo”.

Como foi dito acima, assumiu-se a postura mais kantiana, que permite alinhar os três textos de Marx (*A Ideologia Alemã*, o *Manifesto* e as

Contribuições) – de modo que sobressalte seu aspecto mais teórico, sem necessariamente discutir as questões socioeconômicas que levam à admissão de uma opção pelo socialismo.

Dois coisas, ademais, devem ser esclarecidas: por que discutir a respeito do discurso filosófico moderno à luz de sociólogos? E o que justificaria encontrar em Marx esse discurso? A escolha pela sociologia, responde-se, nos termos de Ghiraldelli Jr. (2008, p. 1),

O que é a modernidade? No final do século XX discutimos se vivíamos o fim da modernidade ou se estávamos ou não em uma situação pós-moderna. No final do século XIX e as primeiras décadas deste século a questão foi outra, mas com relações claras com a mais atual: queria-se caracterizar socialmente os chamados “tempos modernos”. Esse esforço, aliás, pode mesmo já ser tomado como uma das características da modernidade. E um dos seus frutos é o advento e consolidação da sociologia, que muitas vezes é, na verdade, uma crônica da modernidade. E é a sociologia, justamente em seu momento de consolidação como disciplina universitária na França, com Durkheim, que repõe no centro da discussão sobre a modernidade a preocupação com a ética e com a moral.

Giddens (1987, p. 238) já defendia o que Ghiraldelli afirma: “A Sociologia é, em meu entender, o discurso da modernidade, o discurso da interpretação reflexiva de nós próprios emergentes do cisma radical que separou nossas vidas da vida das gerações anteriores”.

A escolha de Marx, mais que de Engels, para discutir a modernidade se justifica desde a convicção de Berman (1986), a qual assegura que Marx é seu melhor intérprete. Isto porque a afirmação: “*Alles Ständische und Stehend verdampft*”⁷ (MARX; ENGELS, 2005, p. 04), para Berman (1986), não seria apenas uma citação encontrada no Manifesto, mas o *leitmotiv* da modernidade.

Mas há uma terceira razão para essas duas questões. De acordo com Aron (2000, p. 150), há uma interessante relação entre filosofia e sociologia em Marx:

Marx passou da filosofia para a economia política, através da sociologia, e permaneceu filósofo até o fim da vida. Sempre considerou que a

⁷ Tudo que está em ordem e de pé evapora (tradução nossa).

história da humanidade, tal como se desenrola através de sucessão de regimes, e tal como ela desemboca numa sociedade não antagônica, tem uma significação filosófica. É através da história que o homem cria a si mesmo e a realização da história é, simultaneamente, um fim da filosofia.

Se Aron (2000) está certo, isto é, não obstante a migração teórica, sua a pena jamais deixou de ser filosófica logo é possível discutir, em nível de discurso filosófico, com os textos sociológicos de Marx.

3 O DISCURSO SOBRE O DESENVOLVIMENTO

[...] a divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – na primeira se enuncia, em relação à atividade, aquilo que na segunda é enunciado em relação ao produto dessa atividade. (Karl Marx e Friedrich Engels)

O discurso a respeito do desenvolvimento é um dos discursos presentes na era moderna (com diversas tonalidades, é claro, mas presente desde as primeiras atividades colonizadoras espanholas e lusitanas do século XIV). Porém a consciência deste discurso, enquanto discurso moderno, se deve a Marx, em especial à obra *A ideologia alemã – Die deutsche Ideologie* (DI).

Ao adentrar mais especificamente na dinâmica da sociedade capitalista, Marx e Engels (2001) identificam três elementos importantes: a força produtiva, o Estado e a consciência. Esses três elementos tendem a entrar em conflito graças a um movimento social interno denominado “divisão do trabalho”. Esse movimento, por sua vez, estaria fundado em uma divisão anterior: na divisão natural do trabalho familiar e na separação entre as famílias. Nos termos dos autores: “Assim se desenvolve a divisão do trabalho que outra coisa não era, primitivamente, senão a divisão do trabalho no ato sexual, e depois se tornou a **divisão de trabalho que se faz por si só ou pela natureza...**” (MARX; ENGELS, 2001, p. 26, grifo nosso).

Com efeito, a divisão do trabalho teria permitido a separação de dois tipos de atividades (ou de consciências): a intelectual e a material. Em seu ato de dividir, teriam surgidas todas as formas da **desigualdade**. A divisão

também seria responsável pelo empossamento das coisas, pois dividir é dar posse daquilo que foi dividido. É pressupor **propriedade**, e as primeiras propriedades, escrevem Marx e Engels (2001), foram as mulheres e os filhos. Estes eram propriedades do homem. Nesse caso, a “escravidão” – ainda que de modo rudimentar e familiar – foi a primeira propriedade. Destarte, concluem os filósofos: “[...] divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – na primeira se enuncia, em relação à atividade, aquilo que, na segunda, é enunciado em relação ao produto dessa atividade” (MARX; ENGELS, 2001).

O que ambos os autores pretendem mostrar é que há um movimento fundante importante para o desenvolvimento da sociedade capitalista dita moderna: um movimento que se expressa e se justifica racionalmente por meio da ideia da divisão. Enquanto a sociedade se mantiver nas relações de divisão de trabalho, imposta por intermédio de um remetimento a um discurso considerado originário, qual seja, a “sociedade natural” – que separa interesses privados de interesses coletivos –, os conflitos sociais nunca deixarão de existir, por esta mesma razão. Dentro da sociedade natural, explicam os autores, a divisão natural de trabalho contrapõe os interesses coletivos com os interesses privados. Contudo os interesses coletivos passam a ser interesses de grupos, e não mais a pertencer nem aos indivíduos nem à coletividade geral. Esse interesse “separado” é, por sua vez, a representação moderna do Estado. Marx e Engels (2001) explicam que o Estado é uma representação coletiva “ilusória”, ele não representa a coletividade, não obstante a sua visível manifestação nos laços familiar e tribal.

Com efeito, o sobrepujar da divisão natural sobre a divisão do trabalho – ao menos em tese – teria determinado não apenas as relações sociais, mas também o ritmo e a marcha da humanidade. Ela teria dividido também a própria história humana por meio de fases e etapas. Em outras palavras, a tese da divisão do trabalho teria dominado as relações sociais capitalistas de tal modo que, em seu processo divisório, interesses privados subjugaram interesses coletivos (a propriedade privada e o Estado) e se impuseram como “desenvolvimento”. Essa subjugação dos indivíduos aos interesses do desenvolvimento, Marx e Engels (2001) intitulam de “alienação”.

De acordo com Aron (2000), enquanto o termo alienação no sistema hegeliano visava evidenciar as sucessivas subsunções do espírito que constituíam a história propriamente dita, em Marx, a alienação é sinônima de subjugação das vontades individuais às coletividades ilusórias. Ou seja, Marx aplica o conceito de alienação, que no sistema hegeliano permitia o próprio movimento histórico, nas relações sociais de forma a evidenciar o processo de dominação de classes por meio da divisão do trabalho. Nessa passagem de um sistema mais idealista para um mais materialista, a alienação deixa seu caráter positivo e passa a ser lido como negativo. Mais adiante, em especial na obra *O capital*, a alienação ganhará contornos econômicos, deixando-a cada vez mais vinculada ao processo de crítica à economia capitalista.

A partir do que foi comentado acima com respeito a alguns movimentos inerentes à sociedade capitalista extraídos da DI, é possível encetar uma análise que explicita o **discurso do desenvolvimento** encerrado nessa obra. Como foi anotada por Marx, a sociedade capitalista do século XIX se consolidou desde um movimento chamado divisão de trabalho, que por sua vez é **justificado** como movimento e expressão inerentes ao processo histórico de desenvolvimento humano. Em outros termos, a divisão de trabalho não seria originária da sociedade capitalista – uma vez que sua origem é a divisão natural do trabalho – porém essa divisão natural foi que permitiu à sociedade capitalista expressar sua divisão de trabalho.

Esta tese, essa articulação e justificação permitiram que a propriedade privada e o Estado como movimentos resultantes se instalassem e cumprissem seus papéis essenciais: a manutenção do Estado e da propriedade privada, mas não só. Essa mesma articulação ofereceu uma leitura do próprio desenvolvimento humano, em termos de ritmos e velocidade de crescimento. Assim, surge a consciência de que desenvolver, sob a base da divisão de trabalho, é um processo de alienação, na medida em que os interesses privados submetem interesses coletivos. Poder-se-ia arriscar a dizer que **o desenvolvimento é o processo de sistematização da alienação**.

4 O DISCURSO DA LIBERDADE

Sie [Die Bourgeoisie] hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt⁸. (Karl Marx und Friedrich Engels)

O segundo discurso, por sua vez, aparece no Manifesto. O manuscrito *Manifest der Kommunistischen Partei* (MKP), composto originalmente na Alemanha de 1847, não é propriamente um texto científico, senão uma “brochura de propaganda” (ARON, 2000). No MKP, Marx e Engels identificam a era moderna como “*Époque der Bourgeoisie*”⁹ (MARX; ENGELS, 2005, p. 02). Isto, de algum modo, poderia significar que, para ambos, quando se fala em sociedade moderna, deveria se pensar na representação social própria dessa classe. Afirmar isto – que “época da burguesia” significa dizer “época representada pelas ideias da burguesia” – na verdade, não é algo distante do que o próprio texto quer dizer. Conforme os autores, “[...] a ideia dominante de uma época nada mais seria do que a ideia da classe dominante” (MARX; ENGELS, 2005, p. 14). Em outro lugar ainda, Marx e Engels (2005, p. 04) reconhecem que a sociedade moderna não é outra coisa que “um mundo conforme sua própria forma [a da burguesia]”.

Com efeito, não seria incorreto afirmar que a “modernidade” e o capitalismo, para ambos os teóricos, coincidem (GIDDENS, 1991; CEDRO, 2005) e, ao mesmo tempo, se contrapõem às sociedades do passado: as sociedades militares e teológicas (ARON, 2000). A ideia de modernidade, para Marx e Engels, implicaria, em primeiro lugar, uma mudança na temporalidade. Nos termos de Giddens (1991), “uma descontinuidade”, nos termos de Habermas (2002) – seguindo Hegel – “novos tempos”, pois ela (a modernidade) inaugura uma nova mentalidade, um tempo caracterizado pelo desenvolvimento da sociedade burguesa (TASCHNER, 1999).

⁸ Ela [a burguesia] transformou o médico, o jurista, o padre, o poeta, o cientista em seus trabalhadores assalariados (tradução nossa).

⁹ “Época da burguesia” (tradução nossa).

Ademais, a equalização entre modernidade e capitalismo em Marx não pode estar desvinculada da ideia de antitradicionalismo. A época moderna, como época burguesa e capitalista, vem de encontro com todas as relações sociais, políticas e culturais anteriores. Nos termos dos autores,

A burguesia, a partir do qual ela chegou ao poder, destruiu todas as condições feudais, patriarcais e idílicas. Ela foi variegadamente malhando (*buntscheckigen*) os laços feudais que ligavam os homens a seu superior natural, ela cruelmente despedaçou e nenhum outro laço entre homem e homem deixou sobrar mais do que o despido interesse, mais do que o insensível “pagamento em dinheiro”. (MARX; ENGELS, 2005, p. 03).

Com este excerto, Marx e Engels mostram como ocorre a ruptura tanto da sociedade feudal como dos laços religiosos para a instalação do mundo moderno capitalista. A compreensão da sociedade capitalista figurada como moderna rejeitaria tudo que lembrasse a tradição. Este aspecto antitradicionalista presente no MKP já era visível alguns anos antes. No prefácio da *Die Deutsche Ideologie* (1845-46), ambos os autores já escreviam:

Até agora, os homens sempre tiveram ideias falsas sobre si mesmos, daquilo que são ou daquilo que deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal, etc. Esses produtos de seu cérebro cresceram a ponto de dominá-los completamente [...] Livremo-los, pois, das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o julgo dos quais eles se estiolam. Revoltemo-nos contra o domínio dessas ideias. (MARX; ENGELS, 2001, p. 03).

Por outro lado, a sociedade capitalista se difere de outros períodos, segundo nossos autores, quando ela é capaz, não de abolir as lutas de classes¹⁰, mas de simplificá-las. No termo dos autores, “[...] nossa época, a Época da Burguesia, se distingue, contudo, desse modo, pois ela tem simplificado a oposição de classes” (MARX; ENGELS, 2005, p. 02). Assim, a determinação da ideia de modernidade nasce dentro de uma reorganiza-

¹⁰ De acordo com Giddens (1975), a teoria de classes é anterior a Marx. Saint-Simon já teria sintetizado os elementos de uma coerente teoria de classes sociais desde o quadro de referência de interpretação do desenvolvimento industrial europeu. Parte desta teoria depois foi assimilada por Marx, que passou a maioria de suas obras utilizando-a sem uma definição mais minuciosa.

ção social: só há burgueses e proletários e ambos estão em posição oposta de interesses. Essa reorganização, é claro, é feita a partir da ideologia da classe dominante, que subjuga sob seus pés aqueles que ela não considera pertencente à sua classe.

Em outras palavras, a era moderna, na visão de Marx e Engels, seria aquela visão de mundo construída e imposta sócio-historicamente sobre os princípios ideológicos burgueses. É uma época em que toda sua representação reflete os ideais burgueses. E quais seriam esses ideais? Em primeiro lugar, ser burguês (ou ser capitalista, o que seria o mesmo) é “ocupar na produção uma posição não só puramente pessoal, mas social” (MARX; ENGELS, 2005, p. 44). Em segundo lugar, a burguesia por si mesma seria produto de um longo processo de “desenvolvimento”: “Vemos também como a burguesia moderna, ela mesma, é produto de um longo curso de desenvolvimento, ela é uma série de mudanças fundamentais nas produções e no modo de transporte” (MARX; ENGELS, 2005, p. 03). Em outras palavras, a constituição da classe burguesa é, em si mesmo, sinônimo de desenvolvimento, já que ela, em tese, seria o resultado de ulteriores mudanças sócio-históricas. Para os teóricos do MKP, o desenvolvimento é mensurado desde as mudanças nas relações de produção, especificamente, nos modos de produção e nos modos de intercâmbio de mercadorias.

Desse modo, a burguesia, ao se instalar como classe social dominante moderna, também enceta o ideal de desenvolvimento: as mudanças necessárias nas relações de produção, em especial nos meios de produção, bem como no aumento de mercadorias a serem comercializadas. Com essas mudanças, a sociedade entraria na “civilização” (*Zivilisation*). Em suma, desenvolvimento é sinônimo de civilização, que, por sua vez, é mudança no sistema produtivo e no sistema comercial, a fim de torná-los geradores de capital. Este é, afirmam Marx e Engels, o caráter revolucionário da burguesia.

Com efeito, afirmam Marx e Engels (2005, p. 04), “A burguesia sujeitou a terra ao domínio da cidade”. Geograficamente, a modernidade e o desenvolvimento são equivalentes ao mundo urbano. Há um único espaço ao qual a modernidade subsiste: a cidade. Ela, a burguesia, ainda engendrou um processo de mudança que recolocou as forças dominantes em poucas

mãos: nas mãos burguesas e nas mãos do Estado. A força política (o Estado) e econômica (o burguês) são as poucas forças que devem dominar. Há, portanto, dentro do processo de desenvolvimento/civilizatório moderno uma centralização. Essa centralização obriga aqueles que dominam o mercado (tanto na produção quanto na comercialização) a buscarem novos mercados, ou seja, a centralização leva à desnacionalização. Uma vez que as pequenas indústrias são engolidas pelas grandes indústrias, estas, em seu processo de expansão, passam tanto a exportar matérias primas quanto a buscar novos mercados fora de seu solo nacional. A centralização desenraiza.

Contudo, como a burguesia consegue alcançar níveis tão altos de desenvolvimento, civilização, produção, centralização e internacionalização? Marx e Engels (2005, p. 03) respondem que “A burguesia dissolveu a dignidade pessoal em valor de troca, e, em lugar de inúmeras liberdades garantidas (*verbrieften*) e bem merecidas (*wohlerwobenen*), ela estabeleceu, sem nenhuma consciência, o livre-comércio”. Mais à frente, escrevem os teóricos: “Na sociedade burguesa, o capital é autônomo e pessoal, ao passo que o indivíduo activo não é autônomo nem pessoal” (MARX; ENGELS, 2005, p. 44). Ou seja, todo o processo de desenvolvimento – mudança no processo de produção e comercialização – deveria necessariamente estar pautado em uma outra mudança, e esta, por seu turno, seria mais fundamental: a liberdade e a dignidade são transferidas do ser humano para o comércio. É necessário que o valor a ser perseguido pela sociedade seja a liberdade do comércio. É em nome do discurso da livre-troca que o desenvolvimento é sustentado e se torna factível.

Este, talvez, seja o verdadeiro discurso filosófico que sustenta o desenvolvimento e, por sua vez, toda a modernidade: **a liberdade passa a ser uma propriedade do mercado**. Nos termos dos autores: “Por liberdade entende-se, no interior das actuais relações de produção burguesas, o comércio livre, a compra e vendas livres” (MARX; ENGELS, 2005, p. 45). O Mercado não é algo espacialmente, geograficamente ou culturalmente localizado, mas é uma entidade internacional. E, por essa razão, se ele quer existir, deve engendrar uma estratégia de autossobrevivência, qual seja, deve permitir e factibilizar as mudanças nas relações de produção (especialmente nos meios de produção) e nas relações de trocas (especialmente

na expansão das mercadorias), a fim de produzir mais e vender mais. Essa estratégia transforma o modo de produção e comercialização em um “modo cosmopolita de produção”, que se espalha por todo o globo. Em resumo, ele deve ser livre.

Mas não apenas os produtos materiais passam por mudanças, também os produtos espirituais. Marx e Engels afirmam: “Os produtos espirituais dos indivíduos nacionais tornam-se bens comuns. A parcialidade e a tacanhez nacionais são mais e mais impossíveis, e das muitas literaturas nacionais e locais constroem-se uma literatura mundial” (MARX; ENGELS, 2005, p. 04). Na modernidade, sob seu discurso do livre-comércio, também a produção cultural nacional e local perdem suas especificidades e são transformadas em literaturas mundiais, sem dono e sem raízes as quais possam exigir direitos interpretativos ou discordâncias hermenêuticas.

A partir desse levantamento de alguns elementos que caracterizariam a noção filosófica de modernidade, Marx e Engels, no mesmo texto, também apresentam suas críticas. Para ambos, a modernidade – sinônimo de capitalismo – não é um discurso que realmente “deu certo”, pelo contrário. Não obstante ser um discurso necessário (quando se trata da oposição de classes), ele deve passar por mudanças, como toda a história. No MKP, os dois teóricos afirmam que não é preciso ir muito longe para identificar os limites do discurso moderno, basta mencionar as recorrentes crises comerciais que a sociedade burguesa passa. Essas recorrentes crises evidenciam a instabilidade do discurso praticado pela sociedade burguesa moderna, bem como a própria ameaça de sua existência.

Conforme a reflexão de Marx e Engels (2005), a cada crise comercial, se aniquila não somente grande parte da produção como também as forças produtivas. Isto significa que a “epidemia da sobreprodução” força os donos do capital a reduzir severamente sua produção bem como a demitir sua força produtiva, caso a exploração de novos mercados não seja possível. Em outras palavras, o que move o desenvolvimento moderno – a superprodução advinda da liberdade do mercado – é também seu calcanhar de Aquiles, já que é ela também que permite o avanço das crises. Nos termos de Marx e Engels (2005) é produzindo crises *omnilaterais* e mais poderosas que se sai das crises.

5 O DISCURSO SOBRE O HOMEM

[...] as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade. (Karl Marx e Friedrich Engels)

Outro texto importante para a compreensão do discurso moderno aparece no *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (KPO) de 1859. Nesse texto (KPO), Marx discute sobre a mercadoria e o dinheiro (circulação simples), a partir da qual desenvolve sua teoria do valor e sua teoria monetária (FERNANDES, 2008).

No prefácio ao KPO, Marx comenta a respeito da vida social. Toda e qualquer sociedade deve ser analisada desde sua “economia política”. Essa afirmação é explicada da seguinte forma: a vida social se inicia (é produzida) independente da vontade pessoal, senão por necessidades de produção. Essas necessidades de produção, em sua totalidade, formam a estrutura econômica e determinam a “base real” sobre a qual estão circunscritas a consciência jurídica e a política da sociedade. Assim, por meio dos modos de produção da vida material, se condiciona o processo da vida social. Todo e qualquer julgamento a respeito de uma sociedade não deve estar calcado na consciência que esta tem sobre si mesma, mas nas contradições intrínsecas decorrentes da produção material. Desse modo, as contradições intrínsecas de uma sociedade contribuem significativamente para o engendramento das novas condições econômicas que modificarão toda a sociedade. É com essas justificativas que Marx compreende os limites da sociedade burguesa e a criação intrínseca de sua aniquilação.

Em seu prefácio ainda, Marx aparentemente se sente na obrigação de dar maiores explicações a respeito de algumas considerações expostas no MKP. A tese defendida por Marx e Engels no MPK de que a sociedade burguesa é em si mesma uma construção sócio-histórica e ao mesmo tempo uma simplificação dos conflitos de classe é retomada no KPO. Marx afirma que “[...] a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia

Política” (MARX, 2008, p. 47). Isto é, “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual” (MARX, 2008, p. 47), pois é sobre esta “base real” – a totalidade das relações de produção que constitui a estrutura econômica – que se ergue a superestrutura jurídica e política que condiciona a consciência social. Ora, aqui Marx deixa claro por que no Manifesto a sociedade burguesa determinava ideologicamente a sociedade moderna, pois a sociedade moderna é constituída sob a base econômica capitalista, base essa construída pela burguesia.

Contudo Marx afirma que a burguesia não se autoconstruiu, tal como MKP já afirmava. Ela é fruto de um processo de desenvolvimento de contradições históricas. Marx afirma que “*as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade*” (MARX, 2008, p. 48, grifo nosso). Destarte a sociedade burguesa foi incubada e engendrada pelas antigas sociedades feudais. E, por essa razão, ela é a simplificação das antigas contradições concentradas agora na classe burguesa.

Outro problema presente na sociedade burguesa discutido por Marx aparece em um posfácio que foi introduzido a esse texto por Kautsky, na publicação de 1907. Para Marx (2008), Smith e Ricardo partem de uma idealização do homem, qual seja, a do homem isolado¹¹. Este modo de conceber o homem é, antes, um produto da natureza, mais do que um produto histórico. Não obstante o alto grau de contradição dessa visão – já que qualquer volta histórica remeteria não ao homem isolado, mas a um indivíduo dependente de um todo mais amplo que ele, como a família, a tribo etc. – é somente com a sociedade burguesa do século XVIII, sociedade essa que produziu essa visão, que levou as condições sociais humanas a níveis de desenvolvimento outrora nunca vistos. Porquanto, para Marx, o homem é o *zoon politikon*, não apenas pela sua sociabilidade, mas pelo

¹¹ “O *homo economicus* [homem econômico- latim] dos clássicos e as abstrações calcadas sobre ele por Adam Smith e David Ricardo são violentamente rebatidos como “robinsonadas”, depois de uma minuciosa interpretação das suas raízes históricas e sociais. Contra essa concepção individualista, Marx antepõe um novo critério de realismo econômico, o qual situa essa obra como a primeira contribuição séria aos estudos da Sociologia Econômica” (FERNANDES, 2008, p. 22).

fato de que seu isolamento só se dá em sociedade. Essa concepção deveria substituir aquele homem “metafísico” imposto pela Economia Política (FERNANDES, 2008).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Marx, de um modo geral, é uma interpretação do caráter contraditório ou antagônico da sociedade capitalista, de modo que esse antagonismo é inseparável da estrutura fundamental do capitalismo e do movimento histórico¹². Porém Marx não propõe uma mudança radical da sociedade capitalista, desde a perspectiva filosófica. Ao contrário, Marx, ao propor o comunismo como uma revolução em direção a um regime não-antagônico, não quer de fato superar a modernidade, mas salvá-la das contradições do capitalismo.

O que concluir dessas análises? O intento deste artigo é, a partir das análises feitas, conseguir identificar certa **compreensão filosófica da modernidade**. Toda discussão acima permite inferir, ao menos, três coisas: a modernidade implicaria uma discussão de fundo com três grandes conceitos: **a ideia de liberdade, a ideia de homem, e a ideia de desenvolvimento**. A primeira delas é a ideia de liberdade que, em primeira instância, aparece muito timidamente, como sinônimo de vontade e depois se torna deliberação da ação. Em ambos os sentidos, ademais, ela aparece subjugada a interesses de outrem. O que se nota no pensamento de Marx, portanto, é que o capitalismo moderno precisa garantir a extração da liberdade humana, retira dele toda e qualquer condição de poder escolher por si mesmo e coloca no lugar uma espécie de “necessidade”. A sociedade moderna e capitalista, que na França nasceu sob a égide da liberdade, igualdade e fraternidade, é a

¹² A **competição** é modo de ação da economia capitalista. Sua intensidade é temporalmente variável dependendo das relações que se estabelecem entre as forças do costume e das forças da inovação. O costume na sociedade capitalista é visto como as ações de atores políticos, econômicos e sociais que visam manter o “fluxo circular da vida econômica”. Porém o sistema capitalista não mede esforços em romper qualquer costume em função de uma inovação. Essa tendência da economia capitalista, além de reforçar o que se disse a respeito da competição, cria novas ordens e costumes. Os reflexos temporais desses processos competitivos da economia capitalista mundial são chamados de ondas longas (ARRIGHI, 1997; ARON, 2000).

primeira a defender uma liberdade parcial. A mudança do lugar da liberdade (seja nos falsos interesses coletivos, seja no mercado) é um dos pilares que sustentam a sociedade moderna. O mundo moderno desenraiza aquilo que é naturalmente presente no ser humano: a sua liberdade.

A segunda ideia presente no texto do Marx é a ideia de homem. Marx, ao fazer suas críticas ao pensamento hegeliano, sempre defendeu a ideia de um homem que está assentado em relações materiais de produção. Essa defesa é justificável pelo modo como a ideia de homem é sustentada no pensamento capitalista moderno. De acordo com Marx, os economistas se debruçaram para forjar uma imagem de homem muito distante do real: o homem egoísta, isolado. Essa noção é fundamental para o mundo capitalista desde o ponto de vista de que a economia se move por meio da ação de poucos que pensam em si mesmo. O capitalismo só é possível quando se alimenta a competitividade e a concorrência. É disto que se alimenta o sistema capitalismo. Porém, para que a concorrência exista, é necessário defender no próprio homem a ideia de homem isolado. Essa ideia, escreve Marx, é tão ideológica quanto irreal, pois fere toda a compreensão antropológica e filosófica do *zoon politikon*.

Por fim, tem-se a ideia de desenvolvimento. Marx mostra que o capitalismo, a modernidade, é sinônimo de desenvolvimento. Porém a ideia de desenvolvimento que, em si mesmo, é sedutora tem um agravante não revelado. É fácil notar como a ideia de desenvolvimento é ideológica e ilusória. Todas as vezes que a sociedade capitalista quer vender essa ideia de desenvolvimento, ela apresenta uma grande **inovação tecnológica**. Diante de inovações (como a possibilidade de uma viagem espacial, a realidade virtual, ou alguma nova invenção biogenética), toda a sociedade se estagna e, maravilhada, deixa de pensar, como que hipnotizada. É justamente isto que a ideia de desenvolvimento quer efetuar: construir alienações. Para Marx, todo desenvolvimento capitalista tem um alto custo: a retirada de alguém do processo de participação. Ou seja, para que haja desenvolvimento, muitos terão que padecer. Nesse sentido, Marx entende que a ideia de desenvolvimento é justamente o processo de alienação, em outras palavras, desenvolver é ter que aprofundar as desigualdades. É defender a naturalização de uma fenda social.

Em suma, as ideias de liberdade, homem e desenvolvimento – ideias essas que estão na base do discurso filosófico da modernidade – promovem apenas uma única coisa: o **desenraizamento**. O que significa isso? Significa que as ideias basilares que constroem a sociedade moderna não possuem raízes em lugar nenhum, senão na mente de quem as planejou. São ideias que apenas promovem processos ilusórios e fantasiosos. Sua eficácia está justamente na capacidade que esses senhores têm de encantar o mundo com seus brinquedinhos tecnológicos. Como um mágico, uma mão distrai e a outra faz o truque. Isso é a modernidade: uma mão encanta a plateia com suas ideologias, daí a importância do Estado, do Direito e das Mídias; enquanto que a outra, aquela mão que não se vê, executa o que realmente é o capitalismo.

Não é descabida toda a crítica pós-moderna, pois, um mundo construído em cima de ideias encantadas que não subsistem não pode durar muito tempo. A crise, como diz Marx, é inevitável no mundo capitalista, justamente para que os burgueses tenham tempo de se juntar e inventar, dentro de suas cabeças imaginativas, novas formas de se manterem em seus castelos nas nuvens.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. Modernidade e revolução. *New Left Review*, n. 144, mar./abr. 1984. In: MONTES, Maria Lúcia (Tradução). *Novos Estudos*, São Paulo, n. 14, fev. 1986. Disponível em: <<http://dtllc.fflch.usp.br/sites/dtllc.fflch.usp.br/files/Anderson%20-%20Modernidade%20e%20revolucao.pdf>> Acesso em: 5 mar. 2018.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARRIGHI, G. Costume e inovação. In: _____. *A ilusão do desenvolvimento*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- CEDRO, M. *A modernidade em Marx e em Weber*. 2005. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task> Acesso em: 3 mar. 2018.
- FERNANDES, F. Introdução. In: MARX, K. *Contribuição à crítica da economia*. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

GHIRALDELLI JUNIOR, P. *A modernidade segundo as teorias sociais clássicas*. 2008. Disponível em: <https://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/a_modernidade_segundo_as_teorias_sociais_clicas_rtf.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2018.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. *Dimensões da modernidade*. Transcrição de uma conferência proferida no CIES/ISCT, em 28 de novembro de 1987. Tradução de Rui Pena Pires. Disponível em: <<http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/36/407.pdf>>. Acesso em: 5 mar. 2018.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia*. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Heideberg: Vulture-Bookz.de, 2005.

_____. *A ideologia alemã*. 2. ed. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TASCHNER, G. B. A pós-modernidade e a sociologia. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 42, p. 6-19, jun./ago. 1999.