

---

O SOCIALISMO COMO IDEOLOGIA (\*)

---

## O SOCIALISMO COMO IDEOLOGIA(\*)

Sumário: *A/ Introdução epistemológica: Ideologia. Ciência. Pluralismo teórico. Ciências sociais. «Teoria geral da sociedade». Sociogénese e psicogénese. B/ O Socialismo em teorias do desenvolvimento social: Darwin e Marx. Vulgata marxista. Rostow. Agursky. Concepções a-históricas. C/ O Socialismo como utopia psicogenética: Chigalev e o «bom selvagem». Socialismo autoritário. Socialismo libertário. Interpretação de Chafarevitch. A controvérsia sobre a economia de Marx.*

### A/ INTRODUÇÃO EPISTEMOLÓGICA

1. A análise concreta de sociedades concretas que se intitulam socialistas só nos pode esclarecer acerca da *viabilidade* do socialismo se compreendermos que o socialismo é também uma ideologia, visando estabelecer a *desejabilidade* de transformação de uma sociedade concreta, por exemplo a portuguesa actual, numa sociedade socialista, por referência ao socialismo como sociedade abstracta (1).

Abordaremos aqui o problema prévio da desejabilidade. Ora, na maneira de abordar o socialismo como sociedade abstracta desejável, há ainda duas atitudes fundamentais, uma atitude ideológica, que infere da desejabilidade a viabilidade, e uma atitude científica, que, no nosso caso, tenta explicar os pressupostos da desejabilidade. É, porém, útil começar por pensar melhor a distinção entre ideologia e ciência.

2. A palavra ideologia é uma palavra bastante utilizada, e a melhor maneira de a compreender é considerá-la uma visão egocêntrica. De facto, a ideologia explica tudo através da referência de um determinado comporta-

(\*) Desenvolvimento de exposições aos oficiais e sargentos do antigo Comando-Chefe das Forças Armadas em Angola, efectuadas em Julho de 1975, durante a comissão de serviço do autor nesse território, e da primeira de quatro palestras incluídas num seminário organizado pelo Instituto Democracia e Liberdade em Dezembro de 1975, subordinadas ao tema «O que é o socialismo?» e a ser publicadas no *Boletim do IDL*, n.º 1.

(1) Discussão deste ponto de partida no nosso artigo «O abstracto e o concreto do socialismo em liberdade». *Jornal Novo*, 312/75.

mento ou situação a um «nós», que opõe a «eles» (\*). Por exemplo, certas ideologias políticas consideram «nós» os progressistas e «eles» os reaccionários, uma ideologia regionalista será «nós os de Marvão/«eles, os que não são de Marvão». O nacionalismo também é uma forma de ideologia: nós portugueses/eles estrangeiros.

Mais, a explicação ideológica implica normalmente uma adesão emocional: Na verdade, quando definimos o círculo do «nós» e o opomos a «eles», estamos, implícita ou explicitamente, a dar-lhe as características agradáveis que desejamos para «nós». Lendo deste modo os exemplares referidos, temos «nós os bons/«eles os maus», «nós os fortes/«eles os/fracos», etc.

A essência do raciocínio ideológico é portanto pensar em termos de «nós/«eles», muito embora o «nós» varie indefinidamente desde a pessoa individualmente considerada (o egocêntrico em sentido próprio) até à nação, ou ao próprio mundo.

3. A ciência recusa esta oposição «nós/«eles», considerando que ela não consegue explicar a realidade, e tentar sair do egocentrismo através da descentração (\*). Na verdade, a essência do raciocínio científico é valer tanto para nós como para «eles», ou seja, ser descentrado. Mas como é que se reconhece que um raciocínio é científico? Não basta que alguém o afirme, porque, é claro, quem acredite que a ciência é «boa» (no sentido apontado) vai dizer que a sua ideologia é científica.

Conseguiu-se, saber se certa proposição é ideológica se é científica, porque a descentralização permite verificar o que se afirmou: só é científica a proposição que é verificável, independentemente da pessoa «acreditar» ou não no resultado: a verificação pode ser feita por «nós» e por «eles». Para dar um exemplo tirado da física: a aceleração da gravidade foi estimada em cerca de 9,8 (\*) e isso é válido para as pessoas qualquer que seja a sua religião, a sua ideologia política, o seu sítio de origem, a sua idade, o seu sexo.

(\*) Esta concepção da ideologia, é inspirada por Levy-Strauss, *Antropologie Structurale*, Paris, 1958, e Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, Lisboa, 1974 (recolha de artigos publicados em *La Pensée*, 1969), é desenvolvida nos nossos apontamentos das aulas de Ciências Sociais ao 1.º ano do Curso Superior de Economia da Universidade de Luanda, *Da Filosofia das Ciências Sociais ao Problema Económico*, mimeo., Luanda, 1975, Cap I, § 1.º.

(\*) Palavra de Piaget, *A situação das Ciências Sociais no sistema das ciências*, Lisbon, 1973 (trad. de um trabalho colectivo patrocinado pela UNESCO, Paris, 1970), pp. 34, 38, 52, etc., equivalente à conhecida «ruptura» de Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1934 (há tradução brasileira).

(\*) É a célebre «Lei de Galileu» (1564-1642), obtida por integração de  $dy/dt^2 = g$  onde  $y$  é a distância percorrida e  $t$  a duração da queda. Como se sabe, Newton (1642-1727) demonstrou que  $g$  não é constante, mas decresce com a aproximação do centro da Terra. Ver, por todos, Ferrin, *Histoire des Sciences*, de Paris, 1956, e Feynman, *La nature des lois physiques*, Paris, 1963 (trad. do Inglês).

Note-se que, se é possível verificar, também é possível não verificar<sup>(1)</sup>. A ideologia, essa, verifica-se sempre, porque se a pessoa acredita, para ela é verdade, e quem não acredita, faz parte dos tais «eles» que não interessam (e têm de ser vencidos, ou mortos ou aprisionados, para as ideologias totalitárias)<sup>(2)</sup>. É importante, deste modo, ter em conta a natureza essencialmente alternativa, verificável ou não, da descentração científica.

4. Esta ideia leva a crer que seja possível verificar através do apelo aos «factos», mas entra aqui nova complicação. Os factos, normalmente, não existem por si só, é facto aquilo que, dentro de certa teoria, se chamar facto. Nas ciências físicas ou exactas, é relativamente simples definir «facto», mesmo assim, quando se faz uma experiência tem de se isolar aquilo que interessa demonstrar<sup>(3)</sup>.

Isso quer dizer que os factos só «falam» nos termos da teoria que justamente se quer verificar. Por isso, recentemente, alguns filósofos da física, sobretudo o alemão Feyerabend, desenvolveram uma epistemologia chamada pluralismo teórico<sup>(4)</sup>.

O argumento a favor do pluralismo consiste em notar que, se houver apenas uma teoria, pode não se saber se a verificação pretendida é já postulada pela teoria ou se é uma verificação propriamente dita. Daí ser preferível ter várias teorias a competir para a explicação de uma mesma realidade, de maneira que se possa ir aperfeiçoando pelo menos uma delas, e torná-la, assim, verdadeiramente verificável, sem cair num círculo vicioso: estar a verificar «factos» que já estavam encaminhados para ser verificados.

5. Este problema, que nas próprias ciências físicas só apareceu recentemente, é profundo nas ciências sociais, porque ainda é frequente considerá-las como meras ideologias, tendentes a justificar uma determinada concepção do mundo. Pensa-se assim porque, nas ciências sociais, confundem-se sujeito e objecto do conhecimento. Por definição, as ciências sociais preocupam-se com o homem em sociedade, portanto o homem em sociedade

<sup>(1)</sup> Para chamar a atenção sobre este aspecto, Popper, *Logik der Forschung*, Berlin, 1935 (trad. inglesa, New York, 1953) substitui o critério da verificabilidade pelo de «falsificabilidade». A verificação, na verdade, é sempre provisória. Mas a palavra não «pegou»...

<sup>(2)</sup> Tentativa em distinguir ideologias totalitárias de tolerantes de acordo com a aceitação ou não de alternativas no nosso *Filosofia*, loc. cit.

<sup>(3)</sup> Assim, voltando a Galileu, dificilmente ele teria provado a sua lei observando a queda de uma folha. O carácter psicologicamente «custoso» da experimentação, relativamente à intuição seguida de dedução, é salientado por Piaget, cit., p. 49, e nota (5).

<sup>(4)</sup> Ver o seu artigo «How to be a good empiricist, a plea for tolerance in matters epistemological», reproduzido em Niddich (ed.), *The philosophy of science*, Oxford, 1968. No entanto, o último livro de Feyerabend, *Against Method*, Londres, 1975, insiste mais na vantagem metodológica do pluralismo do que na epistemológica.

é que conhece e o homem em sociedade é que é conhecido; é natural que isto traga complicações (\*).

Desde logo a verificação é mais difícil nas ciências sociais, porque não se podem fazer experiências de laboratório (a não ser em certos ramos da psicologia) e tem de se recorrer a critérios não experimentais.

Um deles é o da medição rigorosa, usado com sucesso na astronomia (não se podem fazer experiências com astros, mas podem medir-se com rigor as trajectórias deles). Mas, com excepção da demografia e de certos ramos da economia, a medição rigorosa dos fenómenos sociais é impossível.

Outro método quase experimental, é o dos modelos matemáticos. Mas, mesmo na economia, onde existe uma tradição já longa da sua utilização, a verificação empírica dos modelos nem sempre é satisfatória (\*\*).

Está-se a ver que, nas ciências sociais, há sempre a possibilidade de acusação de que certa proposição não é suficientemente verificável, sendo portanto ideológica. Tem de se ver caso a caso se essas acusações se justificam se não, mas é verdade que o carácter descentrado das ciências sociais é menor do que o das ciências físicas e, portanto, que a distinção entre ideologia e ciência não é tão nítida naquelas como nestas.

6. A propósito ainda da distinção, surgem, directamente dentro do nosso tema, as palavras em ismo. Estas palavras em ismo, v. g. socialismo, capitalismo, fascismo, comunismo são de uso corrente. Na verdade, elas são cómodas e servem para uns como para outros, consoante o ponto de vista. São palavras sem significado claro, portanto manipuláveis ideologicamente.

Para terem um significado claro deveriam enquadrar-se numa teoria. Visto que, em cada um dos exemplos, se está a tratar de tipos de sociedades, seria necessária uma «teoria geral da sociedade». E, da mesma maneira que há a teoria geral da relatividade na física, fala-se por vezes na «teoria geral da sociedade».

A mais recente tentativa de construir tal «teoria geral» é devida à chamada escola estruturalista-genética e parte dos mecanismos comuns de explicação das diversas ciências sociais. No entanto, reconhece-se que ainda não é possível verificar uma teoria tão vasta (\*\*).

(\*) Trata-se de uma caracterização clássica, devida a Piaget, cit., pp. 60-61; ver, entre nós, *Sébas Nunes, Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais*, Lisboa, 1971, e o número especial de *Análise Social*, 1973, dedicado a «Epistemologia e Metodologia das Ciências Sociais», em particular a colaboração do mesmo.

(\*\*) Ver Boudon, *Modelos e métodos matemáticos*, Lisboa, 1973 (trad. de um trabalho colectivo patrocinado pela UNESCO, Paris, 1970) e o nosso «Modelos» em *Enciclopédia Verbo*.

(\*\*\*) Sobre esta matéria, *Da Filosofia*, cit., bem como as nossas *Noções de Análise Económica*, 2.ª edição, *textos Nação e Defesa*, 1976, p. 17, e ver Piaget, *Problemas gerais da investigação interdisciplinar e mecanismos comuns*, Lisboa, 1973 (trad. de um trabalho colectivo patrocinado pela Unesco, Paris, 1970) passim.

7. Daí a necessidade, dentro aliás do espírito do pluralismo teórico, de começar por explicações alternativas da sociedade política abstracta, designadamente a sociedade socialista. A primeira integra o socialismo numa «teoria geral» do desenvolvimento das sociedades (abordagem sociogenética), a segunda deriva o socialismo de tendências imanentes no indivíduo (abordagem psicogenética).

Uma explicação não exclui a outra. Com efeito, mesmo que se aceite que existe uma teoria do desenvolvimento social, pode-se partir do indivíduo e considerar que a evolução das sociedades depende da ideia que o mesmo indivíduo tem de si próprio no mundo social. Dá-se, deste modo, ênfase ao egocentrismo em sentido próprio na construção da ideologia evolucionista: trata-se de uma concepção psicogenética.

Respostas alternativas a um problema antropológico permitem esclarecer melhor a diferença entre a abordagem sociogenética e a psicogenética.

O problema é descobrir a inteligência do homem pré-histórico. A partir de uma análise dos instrumentos fabricados da altura, Leroi-Gourhan<sup>(12)</sup> inferiu a existência de certo tipo de operações mentais. Piaget, ao invés, considera que os estudos de psicologia da criança em que se ilustrou, fornecem uma base mais segura para captar o nível intelectual do homem pré-histórico<sup>(13)</sup>. Ora, parece-nos que a abordagem psicogenética de Piaget completa e não exclui a abordagem sociogenética de Leroi-Gourhan. Com efeito esta fixa um «máximo» e aquela um «mínimo» à inteligência do homem pré-histórico.

## B/ O SOCIALISMO EM TEORIAS DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL

8. A ideia de que existem «leis de sucessão»<sup>(14)</sup> relativamente às sociedades, está historicamente ligada à ideia de que os seres vivos evoluem segundo certas leis.

Na sua *Origem das Espécies*, publicada em 1859, Darwin avança a proposição de que o homem evoluiu a partir do macaco superior. Metodologicamente, Darwin coloca-se no ponto máximo duma determinada cadeia

(12) *Le geste e: la parole*, I, Paris, 1966.

(13) A distinção entre sociogénese e psicogénese é, aliás, devida a Piaget, *Problemas*, cit., p. 137, e *Psicologia e Epistemologia, para uma teoria do conhecimento*, Lisboa, 1972 (trad. do francês), p. 125; ver também *Filosofia*, cit., cap. 21. Sobre psicologia da criança, ver *Problemas de psicologia genética*, Lisboa, 1972 (trad. do francês) e *Situação*, cit., 41, 79 e 115. Crítica à concepção de Piaget e visões alternativas em Zigler-Child (eds.), *Socialization and Personality Development*, Reading, 1973, 12.

(14) Ver as diversas formas em Piaget, *Situação*, cit., p. 23. O problema é complexo porque a passagem da sincronia à diacronia não se põe do mesmo modo no que se refere às estruturas (ou normas), ao funcionamento (ou valores) ou às significações (ou símbolos): ver Piaget, *Problemas Gerais*, cit., p. 66, 103 e 128.

de evolução e infere daí uma ascendência remota (o seu segundo livro de 1871, intitula-se *Ascendência do Homem*). Ponto máximo porque, desde há 40 000 anos, quando apareceu o chamado «homo sapiens», que é a espécie humana actual, não se verificam variações significativas nas medidas usuais da complexidade do sistema nervoso. Sabe-se, porém, que existiram seres humanos intermédios, os chamados hominídeos<sup>(15)</sup>.

Marx, por seu turno, tentou «descobrir a lei do desenvolvimento da sociedade moderna» (Prefácio ao vol. I do *Capital*, 1867), que na altura era o capitalismo concorrencial. Ao prever a inevitabilidade do socialismo, porém, Marx está a inferir a evolução das sociedades a partir de um estágio que já não é final mas intermédio.

Deste modo, mesmo que se admita a teoria de Darwin<sup>(16)</sup>, o seu equivalente social tem de postular que o capitalismo é um estágio acabado, insusceptível de evolução. Seria então possível compreender que Marx, na sua *Introdução à crítica da economia política*, escrita em 1857, diga, por um lado «a anatomia do homem é a chave para a anatomia do macaco» e, por outro, «a economia burguesa fornece a chave da economia antiga»<sup>(17)</sup>.

Por outras palavras, seria possível explicar todas as sociedades até ao capitalismo de uma maneira semelhante à que Darwin usou para explicar a evolução dos macacos e hominídeos até ao ser humano.

Mas deve ter-se em conta que, desde a altura em que Marx escreveu, não só o capitalismo mudou muito<sup>(18)</sup>, como sobretudo, o estágio final da evolução marxista não é como para Darwin, o objecto observável (o capitalismo) mas algo de que só se sabe o nome (o comunismo, ou a fase superior o socialismo).

Em suma, a teoria marxista da evolução é mais ideológica do que a darwinista, primeiro por se tratar de uma evolução social, segundo por partir de um estágio intermédio da cadeia de evolução postulada.

9. Tudo isto é mais notório para a «vulgata marxista» do que para o próprio Marx, que tinha reais preocupações científicas. Costuma chamar-se

<sup>(15)</sup> Ver Leroi-Gourhan, *La préhistoire*, Paris, 1966, por todos, e as últimas descobertas em *Newsweek*, 6/1/75.

<sup>(16)</sup> Hoje substituir pelo «encodarwinismo adaptativo», de que as teses de Chardin sobre «evolução em escamas» constituem um exemplo precoce, ver *Filosofia*, loc. cit. Andrey, *The territorial imperative*, Glasgow, 1967 dá conta da «nova biologia» no cap. I, destaque-se Mayr, *Animal Species and Evolution*, Cambridge (Mass), 1963: «uma deslocação para uma nova zona adaptativa é, quase sem excepção, iniciado por uma alteração de comportamentos». Ver também Piaget, *Situação*, cit., 106.

<sup>(17)</sup> Tradução portuguesa, Estampa, Lisboa, 1974; Darwin é também enaltecido por Engels, *Anti-Dühring*, 1876-78, de que se destaca normalmente a parte intitulada *Do Socialismo utópico ao socialismo científico*, e Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, 1888, trad. portuguesa conjunta, Col. Textos Políticos, Porto, 1975, pp. 72, 145 e 170.

<sup>(18)</sup> Os marxistas respondem que o capitalismo mudou só na aparência e não aceitam este argumento. Ver o debate em Tsuru (ed.), *Has capitalism changed?* Tóquio, 1961.

vulgata marxista à utilização ideológica de Marx pela União Soviética, o Estado marxista com maior projecção. Assim, é esclarecedor que o Instituto Marx-Engels-Lenine, em Moscovo, tenha cedo interrompido a publicação das obras completas de Marx-Engels (MEGA)<sup>(10)</sup>. A razão da interrupção destas obras é que elas não abonavam a maneira como o Estado soviético se estava a servir de Marx.

A vulgata marxista está contida num livrinho que Staline escreveu em 1938, intitulado *O materialismo dialéctico e o materialismo histórico*<sup>(11)</sup>, e muito importante porque foi através dele que se veiculou a concepção proletária do mundo, a concepção «científica» da vida, a milhões de pessoas dentro da União Soviética. Ora, quanto à evolução das sociedades, Staline acolhe a visão a que chamamos a «sucessão dos cinco ismos»: qualquer sociedade começa por integrar o comunismo primitivo (1.º ismo), depois o escravagismo (2.º ismo), depois o feudalismo (3.º ismo), depois o capitalismo (4.º ismo) e finalmente o socialismo (5.º ismo).

Da mesma maneira se poderia dizer que as pessoas passam pela infância, adolescência, maturidade e velhice; importa realçar aqui, não tanto a caracterização de cada um dos ismos, como o facto de eles terem um encadeamento histórico necessário. O socialismo, designadamente, é inevitável e com ele acaba o desenvolvimento social. O comunismo (em sentido próprio) respeita já a um quadro diferente, donde desaparece o motor do desenvolvimento social, a luta de classes. Acaba então a «pré-história» e começa a «história» da humanidade libertada.

Os quatro ismos podem considerar-se uma interpretação plausível da história europeia até meados-fins do séc. XIX. Marx viria a aperceber-se desse carácter «europecêntrico» e constituiria, nos seus famosos *Grundrisse*, um outro tipo de sociedade abstracta, sugestivamente intitulado «modo de produção asiático». Esse modo, porém, punha em causa a política de colectivação agrária forçada cara a Staline, e por isso, foi escamoteado pelos marxistas soviéticos a partir de 1931, ao passo que os chineses o viriam a enaltecê-lo<sup>(12)</sup>.

A ambição de uma «lei de sucessão» como a da vulgata marxista é tal, que é fácil encontrar exemplos em que se não verificam os quatros primeiros ismos. Além das sociedades africanas, muitas das quais não conheceram o

(10) «Marx-Engels Gesamtausgabe»; ver discussão em Touchard, *Histoire de idées politiques*, II, Paris, 1962, p. 660 (há trad. port.). Quanto ao caso das obras matemáticas, ver Smolinsky, «Karl Marx and Mathematical Economics», *Journal of Political Economy*, 1973, p. 1189.

(11) Tradução portuguesa, Nova Aurora, Lisboa, 1974.

(12) A mais citada edição dos *Grundrisse* (Fundamentos da Crítica da Economia Política) é a inglesa, Londres, 1964, com prefácio de Hobsbawm. Existem extractos em português dessa edição e da francesa intitulados *Formações Económicas pré-capitalistas*, Escorpião, Porto, 1973. Sobre o problema ver Pelletier-Goblot, *Materialismo dialéctico e história das civilizações*, reimp., Lisboa, 1975, p. 65 (trad. de artigos publicados em *La Pensée*, 1966-67).



regime feudal, nem mesmo o esclavagismo pré-colonial<sup>(2)</sup>, ocorre citar o caso da própria Rússia tsarista, país agrário que levaria Lenine a escrever em 1905 «É um pensamento reaccionário procurar a salvação da classe operária em algo que não seja o desenvolvimento maciço do capitalismo»<sup>(3)</sup>. Na *História do capitalismo na Rússia*, escrita durante a guerra, já Lenine descobre «desenvolvimento maciço» no seu país, tornando assim viável e necessário o socialismo.

10. Conceção mais recente é a de Walt Whithman Rostow<sup>(4)</sup>, conselheiro económico durante a administração Kennedy, que em 1960, escreveu um pequeno livro, intitulado *Os estádios do crescimento económico — um manifesto não comunista*. A ideia base de Rostow é, tal como na vulgata, uma «lei de sucessão» com cinco etapas: Qualquer sociedade em crescimento passa por cinco estádios determinados. O primeiro é o da sociedade tradicional. A certa altura, surgem instituições e pessoas que pretendem aumentar o produto dessa sociedade acima do consumo fisiológico. Conseguem-no através da acumulação de capital, é o período das pré-condições para o arraque, seguido pelos períodos do arraque propriamente dito e da tendência para a maturidade. Finalmente, a sociedade entra no estádio de consumo de massas. O motor de desenvolvimento rostowiano é a difusão, comparável à de certos fenómenos biológicos<sup>(5)</sup>, de inovações tecnológicas cumulativas.

Em *A política e os estádios do crescimento*, publicado em 1971, Rostow alarga o campo de operações dos seus «estádios de crescimento», ao mesmo tempo que especifica a sua concepção do homem em sociedade, inspirada em Platão.

A tripartição das funções do homem (razão, verdade e apetite) corresponde uma tripartição dos objectivos do Estado, que Rostow considera «eterna» (citando nesse sentido Confúcio, Platão, Montesquieu, Adam Smith, Freud, Constituição dos E. U., os três princípios de Sun-Yat-Sen e a Carta das Nações Unidas). O governo, com efeito, é uma organização transformadora de recursos escassos (homens, dinheiro e obediência) em produtos (segurança, bem-estar e ordem constitucional) e Rostow pretende explicar a transformação, erigindo em motor dela o «estilo nacional».

(2) Ver Amin, *Sous-développement et dépendance en Afrique noire contemporaine, Partisans*, 1972 (há trad. port. na colecção XX-XXI).

(3) Citado por Camus, *L'Homme révolté*, p. 247; ver outra declaração com a mesma cruzeta, p. 260, nota.

(4) Ver o nosso «Ciência Política, Ciência Económica e Estádios do crescimento», suplemento «Economia e Finanças» do *Diário de Notícias*, 29/2/72 que o texto segue de perto, e a última achega de Rostow, Kondratieff, Schumpeter and Kuznets: *Trend Periods Revisited*, *Journal of Economic History*, Dez. 1975.

(5) A curva de Gompertz ( $y = ka^b x$ ), usada por Rostow, tem propriedades semelhantes à curva de Pearl-Reed ( $1/y = k + ab^x$ ), muito usada em Biologia. Sobre essas propriedades, por todos, Croxton-Cowden-Klein, *Applied General Statistics*, 3.ª ed., 1967, p. 261.

Vejamos um exemplo de hierarquização dos objectivos governamentais: «Um governante não pode ter poder sem ter soldados, soldados sem ter dinheiro, dinheiro sem assegurar o bem-estar dos seus súbditos, bem-estar popular sem garantir justiça» (provérbio oriental).

A tese consiste em analisar os tipos de conflito entre os três objectivos durante cada um dos estádios de crescimento, designadamente durante as condições preparatórias do arranque. De acordo com o seu método de trabalho, Rostow «prova» as relações enunciadas através da análise minuciosa, em cada estádio de crescimento e a respeito de cada um dos objectivos do governo, de uma amostra de 9 países (Estados Unidos, Grã-Bretanha, França, Alemanha, Rússia, Japão, China, Turquia e México). Também apresenta modelos de sociedades tradicionais, as quais divide em pequenas (tribus africanas, Atenas no séc. V a.C.) e imperiais (Roma no Baixo-Império, China). Aqui, a ideia básica é que os recursos não aumentam a não ser pela conquista, visto que a inovação tecnológica é esporádica e não difusa, ao contrário do arranque da revolução industrial: são sociedades «pré-newtonianas».

Embora tenha verificado conspíquas disparidades no período curto, Rostow crê que a «maturidade tecnológica» traz consigo uma «procura de qualidade», politicamente traduzida em instituições democráticas, e acrescenta que a ameaça externa explica largamente a vontade política necessária para conseguir o arranque. Prevê, assim, que a área preferida do «imperativo territorial» (andrey)<sup>(26)</sup> continue a ser a nação, visto as unidades de identificação cultural, além da família, se terem formado lentamente.

Talvez por causa do subtítulo provocatório do seu trabalho mais conhecido, Rostow não tem sido poupado pelos marxistas, cuja tendência, no Ocidente, é mesmo de o equiparar a Staline!

11. A semelhança, na verdade, existe; ambas as concepções postulam que é possível valorar o encadeamento histórico das sociedades em termos de «progresso». O encadeamento linear, não é, porém, o único possível. Capitalismo e socialismo, designadamente, podem ser vistos como cadeias de uma sucessão não ascensional mas circular, devendo seguir-se-lhes um sistema de tipo artesanal, ou «pré-capitalista».

Concepções apoloéticas da «monarquia agrária» tiveram certo eco entre nós, há alguns anos; no entanto, salientar-se-á, quanto a este tipo de evolução, um dissidente soviético actualmente em Israel, Melik Agursky, engenheiro cibernético de profissão.

Agursky começa por ver semelhanças profundas entre os sistemas económicos capitalistas e socialistas avançados, ponto a que havemos de voltar. Com efeito, ambos «repousam sobre a existência de uma indústria

(26) Título da obra citada supra, nota (14).

pesada que é o fundamento mesmo da sua economia»<sup>(27)</sup>. Apesar de diferenças políticas notórias — os primeiros são democráticos e os segundos totalitários — trata-se, em ambos os casos, de «sociedades de consumo», em que é necessário consumir cada vez mais, de uma maneira que ele crê insustentável. Por isso, pensa que a sociedade do futuro será mais parecida com a sociedade artesanal, com pequenas empresas em que não há a separação entre o trabalhador e os meios de produção<sup>(28)</sup>.

O diagnóstico de Agursky quanto à sociedade presente é próximo do Clube de Roma, cujos cientistas, num livro publicado em 1972, *Os limites do crescimento*, demonstram, de maneira aliás discutível<sup>(29)</sup>, que a produção e o consumo não podem continuar a crescer indefinidamente. A demonstração baseia-se em previsões de crescimento que «rebentam» seja por esgotamento das matérias-primas seja por aumento espectacular da poluição. O choque da «crise do petróleo», em fins de 1973, muito violento nos países industrializados, habituados à energia barata, aumentou a audiência dos que pensam que o nosso mundo finito está a atingir os limites do crescimento<sup>(30)</sup>. Daí ao milenarismo idílico vai um passo...

12. A abordagem «céptica»<sup>(31)</sup> à teorização do desenvolvimento social, por fim, considera que os encadeamentos históricos só se podem explicar em concreto. Curiosamente, esta abordagem a-histórica deriva da chamada «escola histórica alemã».

Escola que, no século passado, reagiu contra a escola clássica inglesa de economia política (inspiradora de Marx) considerada demasiado abstracta<sup>(32)</sup>.

(27) «Les systèmes socio-économiques actuels et leurs perspectives», em Várii, *Des voix sous les décombres*, Paris, 1975, p. 73 (trad. do russo). Ver, do mesmo, *Paralelo entre os sistemas económicos «ocidentais» e «soviéticos»*, posto em circulação clandestina em Dezembro de 1973 e publicado pelo Fomento Aocrata, Lisboa, com notas suplementares onde se considera Agursky «bolchevista ou a soldo deles»...

(28) Definição marxista moderna das relações técnicas de produção no modo de produção capitalista, ver Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, em Althusser-Balibar, *Lire Le Capital*, Paris, 1965, reed. Maspero, 1271, vol. II, p. 99 e adiante, II Camus insiste neste aspecto e tem aliás uma previsão próxima da de Agursky.

(29) Ver crítica metodológica de Nordhaus, «World dynamics, measurement without dates», *Economic Journal*, 1973, 1156.

(30) Embora os teóricos da dependência sejam normalmente avessos ao clube de Roma, Celso Furtado salienta-o em *O mito do desenvolvimento económico*, Rio, 1974, p. 17.

(31) Cepticismo compreensível dadas as dificuldades referidas supra, nota (14), o qual exclui não a possibilidade científica de uma teoria deste tipo, mas a sua imediata verificabilidade. Este movimento pendular entre largueza de âmbito e profundidade de análise, ou entre «rigor» e «realismo», é frequente no desenvolvimento histórico das ciências sociais; para a economia, ver Koopmans, *Three essays on the state of economic science*, Nova York, 1975 (há trad. fran.), 2.º e 3.º ensaios e *Noções*, cit., p. 20.

(32) Esta reacção deu origem à «Methodenstreits» (querela dos métodos), que apaixonou o mundo universitário alemão do fim do século passado; ver Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Londres, 1954, p. 814 (há trad. bras.). Note-se que Marx, com o seu método «histórico-abstracto» supera a querela; ver, por todos, *Noções*, cit., p. 82 e infra, nota (44).

O carácter descritivo do desenvolvimento social para estes autores ressalta das três concepções seguintes. Assim, para Friedrich List (1789-1846), representante da «velha escola histórica», todas as sociedades passam por uma fase de pastorícia depois de agricultura e indústria e finalmente de agricultura, comércio e indústria. Nessa linha, aliás, um economista americano, Colin Clark, escreveu em 1940 *As condições do progresso económico*, progresso que se mede através da importância relativa dos sectores agrícola, industrial e dos serviços. Já para Gustav Schmöller (1838-1917), representante da «nova escola histórica», a evolução das sociedades reflete-se no âmbito da economia, que começa por ser doméstica, depois urbana, depois nacional e finalmente mundial<sup>(1)</sup>.

Mas, para Weber (1864-1920)<sup>(2)</sup> e Wilhelm Sombart (1863-1914) da «novíssima escola histórica» deve-se começar por pensar num «tipo ideal» de sociedade, ou «sistema económico», que se defina não só pela forma (instituições) e pela substância (tecnologia), mas também pelo espírito. Assim, o capitalismo seria fundamentalmente espírito (que Weber relaciona com o «espírito protestante»), não necessariamente derivado do modo de produção e distribuição dos bens materiais, como quer o marxismo. Para Sombart, a evolução parte de uma economia fechada a qual passa a artesanal, e depois a capitalista, através da generalização do espírito de lucro. Dentro desse espírito, note-se, cabe quase tudo, e a história racionalizada de Sombart, posto que brilhante, parece hoje arbitrária e mecânica<sup>(3)</sup>.

Nos anos trinta completa-se o círculo, com Walter Eucken, que proscreve os encadeamentos históricos, mesmo descritivos, e explora a ideia de «tipo ideal» de sociedade económica, através do conceito de tipo de organização<sup>(4)</sup>.

Eucken considera que há dois tipos de organização das sociedades, o centralizado, que dá origem à economia planificada, e o descentralizado, que dá origem à economia de mercado. Segundo esta abordagem, tanto é planificada a economia da Mesopotâmia no séc. XXII a.C., como a dos Incas pré-colombianos como a da União Soviética dos primeiros planos quinquenais. Por outro lado, o exemplo típico das economias de mercado é da Europa Ocidental no séc. XIX, ou período do capitalismo concorrencial.

A concepção de Eucken já está próxima da moderna teoria dos sistemas e estruturas económicas e do seu equivalente interdisciplinar, a teoria do modo de produção. A ambas voltaremos.

(1) Mais pormenores sobre estes assuntos em Schumpeter, cit., e, entre nós, Avelãs Nunes, *Lições de Economia Política*, mimeo., Coimbra, 1972, p. 151.

(2) Um dos precursores da «ciência social unificada», deixou uma obra vasta, de que se salienta *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1914. Ver sobre este autor, Sódas Nunes, *Questões*, cit., 83.

(3) Destaque-se o seu *Der moderne Kapitalismus*, 1902; 2.ª ed. muito aumentada, 1916-17 (há trad. frans. de 1932).

(4) *Die Grundlage der Nationalökonomie*, 1939 (há trad. espanhola da 3.ª ed., Madrid, 1947); ver Barre., *Economic Politique*, 6.ª ed., 1966, p. 175.

Repare-se, por ora, que, de todas as concepções sociogenéticas apontadas, só a vulgata marxista considera o socialismo como última fase da evolução das sociedades. Nas restantes que pretendem analisar o encadeamento histórico de sociedades abstractas, o socialismo aparece como uma fase, anterior à era do consumo de massas para Rostow e ao regresso do artesão para Agursky.

## C/ O SOCIALISMO COMO UTOPIA PSICOGENÉTICA

13. Está-se na presença de uma concepção psicogenética, a qual pode ser evolucionista ou não, quando se pensa que, em última análise, o fundamental no binómio indivíduo-sociedade é o indivíduo.

O socialismo psicogenético é utópico porque define uma sociedade ideal sem pretender explicar como esta pode (ou deve) ser atingida: como diz Camus, «a utopia substitui Deus pelo futuro». Tal utopia, essencialmente ideológica, por ser psicogenética radica no egocentrismo em sentido próprio. A utopia socialista psicogenética<sup>(17)</sup>, em particular, parte de uma concepção igualitária do homem. Distinguem-se, porém duas tradições, a autoritária e a libertária, consoante se pensa que o homem precisa de ser coagido para que não volte sempre a surgir a desigualdade, ou, pelo contrário, se crê que a igualdade é o estádio «natural».

Embora não haja certeza quanto à distribuição probabilística da aptidão individual, não parece possível encontrar uma definição razoável de aptidão para a qual a distribuição seja uniforme<sup>(18)</sup>. Isso implica que a igualdade absoluta dificilmente será consentida e, portanto, que deverá ser continuamente imposta. Assim pensa o igualitário autoritário típico, Chigalev: «Nos casos extremos, recorre-se à calúnia e ao assassinio, o essencial é a igualdade»<sup>(19)</sup>.

O carácter violento do chigalevismo torna-o pouco atraente do ponto de vista psicológico. Pelo contrário, o mito do «bom selvagem», segundo o qual as desigualdades derivam das condições sociais (incluindo a própria existência da sociedade política), mantém-se vivo e informa toda a tradição igualitária libertária.

(17) O comunismo da vulgata marxista também pode ser visto como uma utopia sociogenética, como revela a frase de Lenine: «Não veio ao espírito de nenhum socialista prometer a chegada da fase superior do comunismo» (citado por Camus p. 276).

(18) Embora não se confundam aptidão e inteligência, esta serve para inferir aquela. Assim, a ideia positivista era a da distribuição gaussiana. Depois dos trabalhos de Burt, «Is intelligence distributed normally?», *British Journal of statistical psychology*, 1963, pensa-se que ela seja antes assimétrica, por exemplo paretiana. Este problema tem sido abordado no contexto da «distribuição óptima do rendimento» e da «tributação óptima», onde se procura reconciliar eficiência e justiça; ver resumo destes desenvolvimentos no nosso «Optimização fiscal», suplemento «Economia e Finanças» do *Diário de Notícias*, 18/12/73, reproduzido em *Tópicos de Economia Aplicada*, no prelo.

(19) Personagem de *Os possessores*, de Doistoievsky, citado por Camus, p. 210, e Chafarevitch, *Des voix*, cit., p. 60.

A vitalidade desse mito explica-se de diversas maneiras. A interpretação psicanalítica dos mitos, levada a cabo por Claude Levy-Strauss, criador da antropologia estrutural, tem especial interesse<sup>(40)</sup>. Baseia-se na definição de «mitemas» ou unidades de mito, cuja combinação dá origem às mitologias, lendas e ideologias presentes, explícita ou implicitamente nas diversas culturas.

Os mitemas de Levy-Strauss referem-se ao «complexo de Édipo» (ou seja à contradição entre parentesco sobrestimado e subestimado) e ao «imperativo territorial» (contradição entre a reivindicação e negação da autoctonia). Assim, o homem reivindica a sua condição contra uma negação desta, vinda do exterior (de «eles»), dando origem à «revolta» de Camus e à utopia. A possibilidade de erigir a cidade ideal passa então pela morte do monstro mitológico, ou do Rei, ou de Deus<sup>(41)</sup>.

14. A tradição do socialismo autoritário vem desde a *República* de Platão (séc. IV a.C.), em que as três tendências do homem se reflectem nas classes que compõem a sociedade: os sábios encarnam a razão, os guerreiros a verdade e os comerciantes o apetite. A igualdade estrita é imposta pelas classes superiores, as duas primeiras, que, em contrapartida, detêm em comum bens e mulheres.

Dois mil anos depois, em 1516, publica-se a *Utopia* de Tomás Morus, em que se reata a tradição platónica do Estado autoritário e ateu, apesar de já ser aflorado, *et pour cause*, o problema da tolerância. Outro exemplo de utopia neoplatónica é a *Cidade do Sol*, de Campanella, escrita na prisão em 1602, onde se encontra um violento requisitoário contra o sistema feudal de propriedade.

Com o iluminismo setecentista, a utopia passa a ser um estilo em voga, e sucedem-se não só obras em que «as histórias de amor, as viagens e as aventuras cotejam descrições de governos socialistas»<sup>(42)</sup>, como tratados filosóficos defendendo a comunidade dos bens e o ateísmo (abades Meslier e Mably, Morelly, etc.) e introduzindo por vezes uma lei de desenvolvimento social que aí desemboque.

(40) *La pensée sauvage*, Paris, 1962 e *Anthropologie*, citado; a ideia dos mitemas é própria da de Propp, chefe da escola dos formalistas russos dos anos 20, ver Guiraud, *A semiologia*, Lisboa, 1974 (trad. do francês), 82, 93, 137. Note-se que o «bem selvagem» de Rousseau é o próprio Rousseau segundo Piaget, *Situação*, cit. 36.

(41) Para Camus, a revolta consiste em dizer não, mas com o fito de afirmar a sua condição humana: «Je me revolte, donc nous sommes». A revolta pode ser metafísica ou histórica. A histórica ou moderna teve duas etapas, a regida da Revolução Francesa e a decidida da Revolução Russa. A revolta decidida, porém, está presente nos nihilistas-anarquistas que propugnam o terrorismo individual, e aceitam a morte própria como protesto (o que leva Camus a concluir que «a verdadeira revolta é sempre criadora de valores», p. 206). Ver infra no texto (6). Inviável, o terrorismo individual é substituído pelo terrorismo de Estado, seja irracional (fascismo e nacional socialismo) seja racional (comunismo).

(42) *Voix*, *ibid.*; Touchard, cit., 431 prefere falar de «comunismo espartano e moralizante» quanto aos pensadores do séc. XVIII, deixando socialismo para o séc. XIV

A Revolução Francesa — ou revolução regicida — teve uma influência marcante na operacionalização das utopias socialistas. Assim, em 1797, o *Manifesto dos Iguais* de Graco Babeuf, partindo da Constituição de 1793<sup>(4)</sup> apela para um «comunismo de consumo». A herança de Babeuf, executado depois do fracasso da sua conspiração, manter-se-á no séc. XIX sobretudo com Blanqui (1805-1881). A militância e a defesa da ditadura do proletariado terão tornado esta corrente simpática a Marx-Engels, pois é a única não criticada na 3.ª parte do célebre *Manifesto do Partido Comunista*.

Mais próximo da ditadura platónica do que da proletária é o socialismo tecnocrático de Henri de Saint-Simon (1760-1825), o qual contém uma primeira denúncia da «anarquia capitalista» e a proposta de uma sociedade em que produção e consumo são socializados sob a direcção de cientistas e industriais. Tal como o seu secretário Auguste Comte, Saint-Simon acabaria por prezar a tecnocracia em termos místicos<sup>(5)</sup>. O seu progressismo positivista não era suficiente...

15. A segunda tradição socialista psicogenética e a associacionista ou libertária, em que é uso destacar Charles Fourier (1772-1837) e Robert Owen (1771-1858). Para estes autores, o socialismo devia formar-se à escala de uma pequena comunidade e alargar-se daí ao corpo social. Além deste aspecto, encontra-se em Fourier nova denúncia da anarquia capitalista, e a concepção original de que o homem é possuído pela «paixão borboleta», segundo a qual deve poder mudar de actividade com frequência para ser feliz. A sociedade ideal para Fourier é o «falanstério», agrupamento de 1800 pessoas com autonomia económico-industrial e social. Crítico mordaz das experiências associacionistas de Saint-Simon e Owen, Fourier não conseguiu encontrar quem financiasse um falanstério experimental<sup>(6)</sup>! Owen, ao invés, tornou-se sócio de uma empresa textil em New Lanark, na Inglaterra, e em poucos anos transformou uma comunidade operária miserável numa «colónia modelo», nas palavras de Engels<sup>(7)</sup>, onde não se conhecia a religião, a família nem a propriedade. Depois de uma tentativa falhada nos Estados Unidos, a «New Harmony» Owen voltou para Inglaterra onde obteve larga audiência

(4) Babeuf criticara Robespierre antes da execução deste, mas no seu *Manifesto* elogia a Constituição de 1793 e denuncia as «cartas aristocráticas» de 1795; ver Bravo (ed.) *Les socialistes avant Marx*, Paris, 1970 (trad. do italiano), I, p. 69.

(5) O título da obra póstuma de Saint-Simon, *Le nouveau christianisme é revelador*. Entre os seus seguidores conta-se Buchez (1795-1865), hoje considerado precursor da auto-gestão; ver Vanek (ed.), *Self-Management*, Londres, 1975.

(6) Ver, além das obras citadas por Bravo, cit., I, 103, o texto polémico *Pièges et charlatanismes des deux sectes de Saint-Simon et d'Owen qui promettent l'association et le progrès*, Paris, 1831. Sobre a vida de Fourier, por todos Heilbroner, *The worldly philosophers*, Nova York, 1959 (trad. bras., p. 108).

(7) *Do socialismo utópico*, cit., p. 60. Sobre Owen, ver também Heilbroner, cit., 91 e Bravo, cit., II, 21.

operária. No fim da vida, porém, enfileirou em concepções espiritistas que o isolaram daquela audiência. Entre os precursores de Marx salienta-se o alataite e teórico Weitling, estandarte da «Liga dos justos», que Marx atrairia a si e baptizaria de «Liga dos comunistas» em 1847, depois de ter afastado Weitling e o seu socialismo «pueril»<sup>(47)</sup>.

Dentro da tradição libertária, ocupa lugar de destaque o pensamento anarquista, com repercussões fundas na Revolução Russa e no movimento operário europeu. O primeiro pensador anarquista foi o autodidacta francês Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), cuja crítica à propriedade ficou célebre. Proudhon, no entanto, propunha uma sociedade de artesãos e pequenos proprietários, com fácil acesso ao crédito, e condenou o socialismo<sup>(48)</sup>.

O Reformismo de Proudhon não sobreviveu aos nihilistas de fim de século seus continuadores, sendo substituído pelo terrorismo com Bakunine (1814-1876) e Kropotkine<sup>(49)</sup>. Essa evolução viria a ter forte influência em Lenine, apesar do aceso debate entre bakuninistas e marxistas nos congressos da primeira Internacional operária (1864-1872).

16. Tem interesse a interpretação psicogenética do socialismo feita por outro dissidente soviético, professor de matemática e estudioso de religião, Igor Chafarevitch. Em Fevereiro de 1974, escreveu um artigo intitulado *Passado e Futuro do socialismo*, onde analisa os estados antigos que considera socialistas (como os referidos em 12 acima e utopias chigalevistas, para demonstrar que, em todo o socialismo, há — porventura por causa do aspecto igualitário — três tendências essenciais: abolição da propriedade, da família e da religião. Cita em seu apoio o *Manifesto* de 1848, cuja segunda parte é bastante esclarecedora, e doutrinas heréticas comunizantes, frequentes na Idade Média, que considera essencialmente não religiosas. Para Chafarevitch, «o Socialismo constitui uma das forças essenciais que nunca cessaram de agir em toda a parte durante a história da humanidade»<sup>(50)</sup>. Esta concepção, é que se pode chamar, com Dürkheim, «socialismo-grito de dor»<sup>(51)</sup> é frequente, mas não é nela que Chafarevitch se insere.

(47) Numa das suas obras de juventude, escrita em 1844, porém, Marx pergunta, acerca de Weitling: «Poderão comparar-se estas botas de gigante do proletariado na sua alvorada com os pequenos sapatos esburacados da burguesia política alemã?» (cit. por Bravo, I, 39).

(48) «Estou puro das infâmias socialistas» diria ele na *Philosophie de la misère*, Paris, 1846, à qual cedo Marx responderia com a sua célebre *Miséria da Filosofia*, trad. port., Escorpião, Porto, 1974.

(49) Ver o seu *Paroles d'un revolté*, 1885, trad. francesa de 1913 com prefácio de Elisée Reclus; mais bibliografia em Touchard, cit., 758. O anarquismo, sobretudo na forma violenta, enfileira filosoficamente no individualismo absoluto de Stirner (*l'Unique et sa propriété*, 1845). A herança é também sensível no sindicalismo revolucionário de Sorel (*Reflexions sur la violence*, 1908).

(50) *Voix*, cit., 52.

(51) Citado por Avelãs Nunes, cit., p. 178.



Crê antes que o objectivo dessa «força» é o «definhamento de toda a humanidade, a sua morte»<sup>(52)</sup>.

A fundamentação necrofilica aproxima-se dos mitemas de Levy-Strauss e da revolta de Camus, levando a concluir que o «socialismo-reivindicação da autoctonia» e o «socialismo-revolta» não podem ser científicos, nem interessa que o sejam. Devem sobretudo ser ideológicos, «mobilizadores»<sup>(53)</sup>.

17. Tradução portuguesa, Estampa, Lisboa, 1974; A distinção aqui feita entre ciência e ideologia é aceite por autores marxistas recentes, os quais condenam a identificação stalinista entre ciência e ideologia proletária<sup>(54)</sup>.

Mas a distinção entre a teoria do desenvolvimento capitalista<sup>(55)</sup> que se encontra no *capital* e a ideologia socialista presente nos textos políticos<sup>(56)</sup> de Marx, Engels e Lenine, e, por maioria de razão, na vulgata marxista, teve um precursor ilustre na pessoa do economista marxista japonês Koso Uno, nascido em 1897, e crítico precoce de Staline, o que vale hoje grande popularidade nos círculos de esquerda japonesa<sup>(57)</sup>.

Já nos port-guerra, o actual decano dos economistas polacos, nascido em 1888, também aceita plenamente o carácter ideológico do socialismo, no qual diz «acreditar», demarcando-se, ao invés, de Lenine e da sua doutrina, da tomada do poder<sup>(58)</sup>.

Para os economistas ocidentais, o debate reavivou-se recentemente, na esteira de um artigo controvertido do prémio Nobel Paul Samuelson, publicado em 1971, onde se considera Marx um «port-ricardino menor»<sup>(59)</sup>. De facto, surgiu em 1973 um livro decisivo do conceituado economista japonês Michis Morishime, *Marx's Economics, a dual Theory of value and Growth*, onde se considera que Marx antecipou de quase cem anos a «revolução

(52) O «Thanatos» de Freud é invocado a pp. 70.

(53) Assim fala Caire, *Ideologie du sous-développement et osus développement de l'ideologie*, *Tiers-Monde*, 1974, 9 e 16, louvando-se aliás em Sorel. Trata-se daquilo a que chamamos em 2 acima, «adesão emocional».

(54) Assim Poulantzar, *Pouvoir Politique et classes sociales*, Paris, 1968, (há trad. port.). Em *Da Filosofia*, cit., chamamos a este tipo de ideologia historicista-espontaneista, inspirador na crítica de Poulantzar ver op. cit., vol. 2, p. 17, nota 5.

(55) Título da obra clássica de Paul Sweezy, publicada em 1942.

(56) Esta expressão usada neste contexto é de Althusser, *Sur le travail théorique, difficultés et ressources*, *La Pensée*, Abril 1967 (tradução portuguesa, Prescução, s/d).

(57) Conhecemos a «doutrina de Uno» através da recensão de Sekine, «Uno-Rivona. A Janopese Contribution to Marxian Political Economy», *Journal of Economic Literature*, Setembro 1975, p. 847 n.

(58) Conhecemos a última obra de Lipiński, *Karol Marks i zagadnienie Na wspolezestności* (Karl Marx e os Problemas do Nosso Tempo), Varsóvia, 1969, 2.ª edição, 1971, através da recensão de Brzeski no *Journal of Economic Literature*, Junho de 1976, p. 478.

(59) Understanding the Marxian Notion of Exploitation: A summary of the so-called transformation problem between values and competitive prices, *Journal of Economic Literature*, Junho, 1971, p. 399.

von Neumann»<sup>(60)</sup>, ou seja o esclarecimento das condições de equilíbrio auto-sustentado de uma economia capitalista.

Embora haja marxistas e não marxistas que (consideram esta «walsztianização» de Marx abusiva, ela não deixa dúvidas quanto à legitimidade da distinção<sup>(61)</sup>).

De facto, a demonstração da inviabilidade da teoria do valor-trabalho — que o próprio Morischime substantia — não retira ao conceito socio-económico de «exploração» a sua utilidade normativa. Trata-se, na verdade, de uma justificação para seguir uma regra de distribuição em princípio mais favorável ao trabalhador do que a regra da igualdade entre salário e valor do produto marginal do trabalho<sup>(62)</sup>.

O problema da viabilidade do socialismo põe-se justamente nesse pé: admitindo que consegue uma distribuição mais favorável ao trabalhador, conseguirá uma eficiência suficiente para tornar a taxa de «exploração» inferior ao que seria numa economia capitalista comparável? A esta questão pode responder-se analisando o socialismo como modo de produção — numa abordagem neo-marxista<sup>(63)</sup> — ou o socialismo como sistema económico — numa perspectiva de sabor neo-clássico<sup>(64)</sup>. É o que esperamos fazer noutra ocasião.

*Jorge Braga de Macedo*

Encarregado de Regência  
da Faculdade de Ciências Humanas  
da Universidade Católica de Lisboa

---

<sup>(60)</sup> Desde logo na recensão ao livro por Nell, economista radical americano, publicada no *Journal of Economic Literature*, Dezembro 1973, 1370, col. 1, depois por Baumol na sua recensão a um trabalho do mesmo tipo do de Moishima (Maarek, *Introduction an Capital de Karl Marx*, Paris, 1975) no mesmo *Journal*, Março, 1976, p. 87. Sobre toda esta controvérsia tem interesse o colóquio entre Baumol e Moishima, Samuelson promovido pelo *JEL*, e aí reproduzido, no número de Março de 1974, p. 51.

<sup>(61)</sup> É neste sentido que parece apontar Desai, *Marxian Economic Theory*, Londres, 1974, embora, como nota Eichner na recensão (*JEL*, Set. 1975, p. 895) isso não seja explícito.

<sup>(62)</sup> Sobre os diversos sentidos desta expressão, ver o nosso *Neo-marxismo, Esboço de caracterização*, trabalho apresentado na Faculdade de Direito de Lisboa, 1967/68.

<sup>(63)</sup> Expressão também ambígua, que aqui significa basicamente a economia a que os marxistas chamam burguesa e não uma escola particular dentro desta.