

Capítulo VII

O materialismo histórico

Sabemos que na segunda metade do ano de 1844, Marx e Engels iniciaram uma amizade que duraria por toda a existência de ambos. A partir do final de 1844, quer dizer, no dia seguinte à redação do *Manuscrito econômico-filosófico*, Marx e Engels passaram a trabalhar juntos. Entre 1845, data em que Marx é expulso da França pelo governo Guizot e vai para Bruxelas, e a redação do *Manifesto comunista*, em 1848, Marx e Engels redigiram três obras principais: *A sagrada família*, dirigida contra Bruno Bauer, e que foi publicada logo em 1845, depois *A ideologia alemã*, que escreveram em 1845-1846, e que não publicariam por divergências com os editores¹. Essa obra só será integralmente publicada na década de 1930. O terceiro texto tem apenas Marx como autor: intitula-se *Miséria da filosofia* e data de 1847. É uma resposta a *Filosofia da miséria*, de Proudhon².

A IDEOLOGIA ALEMÃ

Vou abordar primeiramente *A ideologia alemã* e *Miséria da filosofia*. Essas duas obras apresentam uma característica comum: são textos polêmicos, pois Marx e Engels mal tinham elaborado e acertado em seu espírito sua concepção da história, que a utilizam para criticar, refutar, zombar, injuriar seus antigos amigos entre os jovens hegelianos ou seus rivais, e mesmo os novos amigos socialistas. Por isso, os textos dessa época são obras polêmicas, dirigidas contra Bruno Bauer (*A sagrada família*), Max Stirner (*A ideologia alemã*) e Proudhon (*Miséria da filosofia*).

É impossível seguir em detalhes essas polêmicas que, confesso, me parecem bastante tediosas. Para apreender o sentido exato de cada uma das frases de Marx é preciso remeter-se aos livros de Bruno Bauer e de Stirner. O que não é em si muito divertido. Há também uma outra razão. Marx e Engels, desde essa época, utilizam um estilo polêmico que conservarão por toda a vida, e que consiste em querer não compreender o que querem dizer as pessoas que não pensam como

eles. Não se pode dizer em absoluto que sejam os únicos desse tipo dentro da família dos escritores polemistas, mas eles alcançaram nessa atitude uma perfeita maestria. Na maioria das vezes, a crítica é predeterminada pela interpretação deles próprios da filosofia e do mundo. Por isso, parece-me necessário, nessa exposição, ater-me basicamente às partes positivas, não às partes críticas. Acrescento, que, nas partes críticas, apenas as indicações positivas são interessantes.

Bem, no que concerne a essa parte positiva das idéias de nossos autores, um só texto apresenta um interesse particular: é, no início de *A ideologia alemã*, o fragmento intitulado "Feuerbach". Primeiro, porque esse fragmento é provavelmente da pena de Marx, enquanto o restante do livro é provavelmente da pena de Engels, pelo menos em grande parte. Não tiro daí a conclusão de tratar-se de uma diferença fundamental, já que o manuscrito que possuímos é quase que inteiramente da lavra de Engels. Mas encontram-se nas margens anotações críticas de Marx, que autenticam, pelo menos aproximadamente, esse texto como representando o pensamento comum dos dois homens. Nessa primeira parte, intitulada "Feuerbach", então, está exposto o mais extenso do que possuímos da filosofia marxista, ou melhor, da filosofia da história de Marx. Esse texto é importante, também, pela seguinte razão: a partir de 1848, os textos de Marx são ou econômicos ou políticos e, o mais freqüentemente, nesse caso, incidindo sobre a atualidade; por exemplo, *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, admirável ensaio histórico, é obra do próprio Marx, mas é antes de tudo um ensaio de circunstância, uma análise histórica, não um livro teórico³.

Um século depois, é estranho para nós observar que, na divisão do trabalho entre Marx e Engels, Engels era o filósofo e Marx, o economista. Esses textos filosóficos da última parte da vida de Marx e de Engels são todos de Engels, e não de Marx. A partir dessa constatação, naturalmente, certos intérpretes modernos concluíram que Engels nunca compreendeu o verdadeiro pensamento de Marx. Não é minha interpretação. Mas, de qualquer forma, após o texto que vamos estudar, não encontraremos mais nenhuma exposição coerente da interpretação materialista da história escrita pelo próprio Marx. O que se tornou o marxismo ortodoxo após Marx e Engels inspirou-se sobretudo nas obras filosóficas da segunda parte da existência desses dois homens — e essas obras filosóficas foram escritas por Engels.

Por essas razões, parece-me que vale a pena estudar com atenção essa primeira parte de *A ideologia alemã* e o texto consagrado "Feuerbach", que constituem uma exposição de conjunto não isenta de equívoco, mas coerente, do que Marx e

Engels — e provavelmente Marx, sobretudo — pensavam sob o nome de interpretação materialista da história em 1845-1846. Ao mesmo tempo, compararemos esse último texto da juventude de Marx com os da maturidade e, em particular, os dois escritos que comentei na segunda aula deste curso, quer dizer, o Manifesto comunista e o prefácio para *Contribuição à crítica da economia política*.

ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA

Também se poderia dizer concepção do homem ou ainda antropologia tal como apresentada enquanto fundamento de uma certa interpretação do curso da história humana.

A tradução dessa parte intitulada "Feuerbach" que utilizarei é a tradução feita para um pequeno volume publicado pelas Éditions Sociales: *L'idéologie allemande. Première partie: Feuerbach*. Esse texto foi também traduzido por Molitor, mas a tradução que vou utilizar me parece melhor.

Na página 11 encontra-se uma primeira passagem em que se resume a antropologia marxista. Cito-a:

"A primeira condição para toda a história humana é naturalmente a existência de seres humanos vivos. O primeiro estado de fatos a constatar é então a compleição corporal desses indivíduos e as relações que ela lhes estabelece com o restante da natureza. Não podemos, naturalmente, fazer aqui um estudo aprofundado da própria constituição física do homem nem das condições naturais que os homens encontraram já prontas, condições geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas e outras. Toda a história deve partir dessas bases naturais e de sua modificação pela ação dos homens no curso da história.

"Podem-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo que se quiser. Eles próprios só começam a se distinguir dos animais quando começam a produzir seus meios de existência, não antes, pois até então tudo é consequência de sua organização corporal. Produzindo seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua vida material propriamente dita."

Esse texto me parece a exposição mais simples, mais imediatamente inteligível da concepção antropológica de Marx. Essa concepção pode ser chamada, se assim quisermos, de materialista, mas seria mais exatamente chamada de naturalista ou vitalista, pois não implica uma metafísica materialista. Limita-se a dizer que, para compreender a história, deve-se partir do homem, ser natural, digamos mesmo do

homem ser biológico, do homem como espécie natural. Essa espécie natural está colocada em uma dada natureza, definida por condições geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas e outras. Tudo então começa por uma interpretação, por assim dizer, biológica do homem como espécie natural que se distingue das outras espécies pelo fato de ser capaz de produzir seus próprios meios de existência. É a produção pelo homem de seus meios de existência que está na origem da própria história, já que essa relação do homem produzindo seus meios de existência com a natureza fornece as duas transformações que definem a própria história: a transformação da natureza exterior pelo homem e a transformação do próprio homem pelo fato de ele criar suas próprias condições de existência transformando a natureza.

A partir desse texto antropológico, descobre-se o movimento dialético da história: o homem produzindo seus meios de existência e transformando a natureza exterior por seu trabalho e se transformando a si próprio por seu trabalho e pela criação das condições artificialmente produzidas em que vive. Creio que essa visão das relações criadoras entre o homem e a natureza, entre a espécie humana, espécie natural, que cria seu meio para si, é central na filosofia marxista. Acrescento que ela não implica, a meus olhos, uma metafísica determinada. Nas obras do padre Teilhard de Chardin⁵, encontram-se com facilidade fórmulas dessa ordem integradas em uma visão cristã do mundo. O que não quer dizer, no caso de Marx, que essa dialética da espécie natural, criando seus meios de existência e se transformando a si mesma nessa criação, esteja minimamente ligada a uma visão espiritualista. Veremos os outros elementos que excluem essa hipótese, mas o que quero dizer, por enquanto, é que o centro da antropologia marxista não implica uma metafísica determinada.

Citarei um outro texto, tirado de *A sagrada família*. Exprime de maneira diferente o mesmo tema. Encontra-se na página 165 do tomo II da tradução de Molitor, isto é, na primeira parte de *A sagrada família*.

"Uma vez que se reconheceu o homem como a essência, como a base de toda atividade humana e de toda relação humana, apenas a crítica pode ainda inventar novas categorias e retransformar, como precisamente o faz, o homem em uma categoria, e até no princípio de toda uma série de categorias, recorrendo, assim, à única justificativa que sobra ainda para a 'inumanidade' teológica, escorraçada e perseguida. A história nada faz, 'não possui riqueza imensa', 'não trava combates'! Mas sim o homem, o homem real e vivo que faz e possui tudo isso e trava combates; não é, estejam certos, a história que se utiliza do homem como um meio

para se realizar — como se ela fosse um personagem particular — e a suas próprias metas; ela é apenas a atividade do homem que prossegue com seus objetivos⁶.”

Aparece aqui uma idéia complementar da antropologia marxista. Não se trata, nesse momento do pensamento de Marx, de personificar ou de divinizar a história, que é apenas uma abstração. A base e o fundamento da história é o homem, o homem real, espécie natural, que prossegue com suas metas. Mas, através do desenvolvimento da atividade humana prossegue, igualmente, como veremos, o desenvolvimento da história.

OS FATORES DA HISTÓRIA

Também poderiam ser denominados diferentes elementos constitutivos da realidade da história e necessários à sua compreensão.

O texto a que vou me referir encontra-se na página 19 da edição já citada de *A ideologia alemã*. Ele percorre as etapas sucessivas necessárias para alcançar o conjunto histórico. Demonstra cinco momentos dessa análise histórica.

1º) Marx vai primeiramente colocar o princípio da primazia das necessidades físicas do homem. Citemos:

“Com os alemães, despojados de todo dado prévio, ficamos obrigados a começar pela constatação do dado prévio de toda a existência humana, partindo de toda a história, ou seja, que os homens devem estar aptos a viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro fato histórico, então, é a produção dos meios para permitir satisfazer essas necessidades⁷.”

O homem, ser natural, ser biológico, espécie animal, tem necessidades prioritárias e a condição inicial de toda a história é a satisfação dessas necessidades.

2º) O homem é um ser que, à medida que satisfaz as necessidades prioritárias, faz nascer outras necessidades. Pode-se também formular esta constatação: a satisfação progressiva das necessidades contribui para o enriquecimento destas.

“O segundo ponto é que, uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação e o instrumento já adquirido para essa satisfação levam a novas necessidades, e essa produção de novas necessidades é o primeiro fato histórico⁸.”

Assim, com as necessidades elementares e, por assim dizer, animais, nos situamos abaixo do limite da história humana. Esse limite é a criação de necessidades mais sutis e mais ricas, produzidas pela própria ação de satisfação das necessidades dos animais.

3º) Aqui está o terceiro momento da análise: a família é, da mesma forma que a satisfação e a transformação das necessidades, uma condição fundamental para toda a história humana.

"A terceira relação, que sobrevém aqui junto com o desenvolvimento histórico, é que os homens, que a cada dia renovam sua própria vida [com a criação dos meios para a satisfação das necessidades], põem-se a criar outros homens, a se reproduzir; é a relação entre homem e mulher, pais e filhos, é a família."

4º) A transformação dos meios de produção cria o que se pode chamar de forças produtivas, que implicam simultaneamente uma relação dos homens entre si e uma relação dos homens com a natureza.

"Produzir a vida, tanto a sua própria pelo trabalho quanto a vida de outro pela procriação, parece-nos desde já uma dupla relação: de um lado, relação natural, de outro lado, relação social — social no sentido em que se entende a ação conjugada de vários indivíduos, pouco importante em quais condições, de qual maneira e com qual finalidade. É por isso que um modo de produção ou um determinado estágio industrial estão constantemente ligados a um modo de cooperação ou a um determinado estágio social, sendo o próprio modo de cooperação em si uma 'força produtiva'. Por isso, também, a massa das forças produtivas acessíveis aos homens determina o estado social, e é preciso, portanto, estudar e elaborar incessantemente 'a história dos homens' vinculada com a história da indústria e das trocas ¹⁰."

Esse quarto momento da análise de Marx é, evidentemente, o momento decisivo. É aquele em que aparecem os conceitos com mais freqüência apontados como característicos de seu pensamento.

Ele sobrevém após os dois precedentes, dos quais um estabeleceu as relações dos homens com a natureza para a criação dos meios de produção e o outro o terceiro, a cooperação necessária dos homens entre si. O quarto momento é, por assim dizer, a confluência sintética dos momentos precedentes e se formula da

seguinte maneira: a ação dos homens sobre a natureza, para transformá-la e dela extrair os meios de existência, é simultânea e necessariamente uma forma de cooperação dos homens entre si.

Ou seja, toda relação do homem com a natureza é simultaneamente uma relação dos homens entre si. O que vem a ser a fórmula inicial e mais geral da dialética das forças e das relações de produção, dialética que neste texto parece mais complexa que nas fórmulas usuais. Nesse sentido, as relações de produção ou organização da cooperação dos homens — esse modo de relações dos homens entre si — são um aspecto fundamental das próprias forças de produção. Essas forças de produção, quer dizer, a capacidade dos homens de transformar a natureza, contêm em si relações de produção, isto é, um certo modo de organização da cooperação dos homens.

Aí está o quarto momento, então, em que se esboça a análise dos dois conceitos fundamentais, forças produtivas e relações de produção, com a possibilidade de se encontrar no texto uma dialética das forças e das relações de produção; nesse sentido preciso de que nas forças de produção estão contidas, como um elemento, as relações de produção, com a condição de que essas relações sejam entendidas no sentido mais amplo, como o modo de cooperação dos homens entre si. Nada disso é tão misterioso. Se tudo isso não estivesse coberto pela poeira do século e por comentários, não haveria tanta necessidade de entrar em detalhes. Mas trata-se de tentar compreender rigorosamente e como se fosse um texto bem recente que, nesse quarto momento, após as necessidades elementares, a transformação das necessidades pela história, a cooperação dos homens para a procriação e para o trabalho, aparecem os dois conceitos fundamentais, ou seja, as forças produtivas e as relações de produção — sem que esses dois conceitos sejam sempre empregados dessa maneira no texto. Isso significa mostrar como as relações dos homens entre si e as relações dos homens com a natureza se ordenam reciprocamente.

5º) Resta apenas um quinto momento da análise a esclarecer, que é a consciência. A citação essencial encontra-se um pouco adiante no texto estudado. Após esses quatro momentos da história — “momento” é o termo empregado na tradução e que, aliás, corresponde ao termo alemão¹¹ —, aqui está o quinto momento:

“Achamos que o homem tem também ‘consciência’.”

Na margem desse texto, escritas pela mão de Marx, temos essas linhas:

“Os homens têm uma história porque devem produzir sua vida, e o devem, de fato, de uma maneira determinada: esse dever [dever de produzir sua vida] dado por sua organização física; assim como sua consciência.”

Isso quer dizer que a consciência é dada pela organização física. O que sugere, então, um laço entre a consciência e a vida, no sentido biológico do termo. O que, mais uma vez, vai no sentido de uma filosofia vitalista ou naturalista, mais do que no sentido de um materialismo metafísico. Continuemos a citar:

"Mas nem por isso uma consciência que seja logo uma consciência 'pura'. Desde o início, uma maldição pesa sobre o 'espírito', a de estar 'manchado' por uma matéria que aqui se apresenta sob a forma de camadas de ar agitadas de som ou, resumindo, sob a forma da linguagem. A linguagem é tão velha quanto a consciência — a linguagem é a consciência real, prática, existindo também para outros homens, existindo igualmente, então, para mim mesmo pela primeira vez e, assim como a consciência, aparecendo com a necessidade, a necessidade de comércio com os outros homens. Onde há relação o homem existe para mim. O animal 'não está em relação' com nada, não conhece, afinal, relação alguma. Para o animal, suas relações com os outros não existem enquanto relações. A consciência, então, é logo um produto social, e assim permanece enquanto houver homens em geral."

Essa fórmula — *"a consciência é logo um produto social"* — muito teria agradado a Durkheim, se ele tivesse conhecido esse texto.

"É claro, a consciência não passa, a princípio, de consciência do meio sensível mais próximo e do vínculo limitado com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que se ergue primeiro diante dos homens como uma força fundamentalmente estranha, todo-poderosa e inatacável, diante da qual os homens se comportam de maneira puramente animal¹²."

O que se quer fazer entender dizendo que o quinto momento da análise da realidade histórica é a consciência? Trata-se, primeiro, de uma consciência real e prática que se exprime na linguagem. A linguagem é inseparável da realidade social, e esse texto sugere que consciência e linguagem estejam ligadas ao caráter social do homem. Marx quer mostrar a consciência não como primordial, mas como segunda, não como devendo ser pensada, abstração feita da realidade viva ou histórica, mas, ao contrário, como expressão dessa realidade do homem, espécie natural, espécie social, do homem criando seus meios de existência. A consciência é uma forma da produção da vida por si mesma e essa consciência real está imediatamente ligada à atividade prática, à práxis.

Esses cinco momentos são muitas vezes apresentados, nesse texto que sigo, sob uma forma mais simples que só retém três momentos em relações recíprocas: a força produtiva, o estado social e a consciência. Sob essa forma, a concepção de Marx é mais ou menos a seguinte: a força produtiva, isto é, a capacidade industrial de uma sociedade, caracteriza essa mesma sociedade, mas não existe capacidade industrial que não implique um certo estado social, e podemos ter aí relações de contradição tanto quanto de complementaridade entre forças produtivas e estado social.

AS CONTRADIÇÕES DA HISTÓRIA OU A DIALÉTICA

Não há, também, forças produtivas e estado social que não impliquem um certo estado da consciência, pois os homens não podem cooperar entre si senão por intermédio da linguagem. Como a linguagem implica um sistema de conceitos e de idéias, a consciência real está presente tanto nas forças produtivas quanto no estado social.

Mas é possível que a consciência se separe, se divorcie das forças produtivas e da realidade social, de tal forma que o movimento da história resulte das relações de complementaridade, ou sobretudo de contradição, entre os três momentos principais que acabamos de denominar: forças produtivas, estado social e consciência. Nesse texto (na página 23), aparece a idéia dessa contradição entre esses três momentos:

"Esses três momentos, a força produtiva, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em conflito entre si, pois, pela divisão do trabalho, torna-se possível, ou melhor, torna-se efetivo que a atividade intelectual e material, que o gozo e o trabalho, a produção e o consumo sejam repartidos entre indivíduos diferentes¹³."

Passamos, então, da análise desses momentos da história ao terceiro capítulo dessa teoria. Não preciso dizer que os intertítulos dos capítulos dessa teoria são meus, como aqueles usados na imprensa são colocados pela redação do jornal e não pelo autor do artigo. Tento dar uma espécie de estrutura articulada à exposição do pensamento marxista, com o máximo de fidelidade ao texto, mas sem garantir que o autor ratificasse esses subtítulos.

Passemos, então, do capítulo 2, quer dizer, dos momentos da realidade histórica, ao capítulo 3, que incide sobre as contradições da história e o movimento dialético.

Partindo do texto a que acabo de me referir, mencionei as contradições entre a consciência e a realidade social. Lembro, quanto a isso, o tema fundamental da crítica marxista, já indicado diversas vezes, a partir, especialmente, de "Introdução de Marx, se há contradição entre a realidade social e a consciência que dela tomamos, é porque a própria realidade social é contraditória. Recordemos o tema da crítica da religião por Marx: os homens se alienam nas ilusões religiosas porque não se realizam na realidade social.

Voltamos a encontrar a aplicação dessa idéia fundamental neste ponto da análise. Se há uma contradição entre consciência e realidade, é porque essa contradição se produz já na própria realidade. É o que justifica o intertítulo desse capítulo: "As contradições da história", ou "O movimento dialético".

A questão, em sua forma mais geral, pode ser assim colocada: por que a história do homem, criador de seus meios de existência, por que a história do desenvolvimento das forças produtivas ou da força produtiva, por que toda essa história se desenvolve por intermédio de contradições e não sob a forma de um progresso contínuo? Aí está uma das questões-chave do pensamento marxista, porque, se nos ativermos à noção de força produtiva, quer dizer, de capacidade crescente para o homem manipular os fenômenos naturais, podemos crer em uma interpretação progressiva ou progressista da história humana, visto que através da história a força produtiva aumenta constantemente. Mas, explica-nos Marx, até a revolução socialista o desenvolvimento das forças produtivas só se operou e só podia se operar por intermédio de contradições ou de lutas sociais. Somente após a revolução socialista, e veremos depois a razão, será possível conceber um progresso das forças produtivas sem revolução política.

Quais são as causas do caráter necessariamente antagonista do desenvolvimento da força produtiva? A resposta cabe em duas palavras: divisão do trabalho e propriedade. A história humana é antagonista porque há divisão do trabalho e porque há propriedade. A forma primeira da divisão do trabalho, diz-nos Marx, é a separação do trabalho material e do trabalho intelectual, e compreende-se bem por que, a seus olhos, a divisão do trabalho material e do trabalho intelectual é a contradição primeira. Vimos, com efeito, que a consciência é real na medida em que é a tomada de consciência da existência efetiva dos homens no trabalho e na cooperação. Ora, a partir do momento em que existe uma classe especial de escribas, de padres ou de professores, essa classe de intelectuais está separada da

prática real e começa a desenvolver idéias ou ideologias que podem estar em desacordo ou em contradição com a prática real. Por outro lado, outra razão dessas contradições, e outra contradição, forma-se uma separação entre as cidades e os campos, entre aqueles que possuem a terra e aqueles que não a possuem. Operam-se múltiplas separações entre as atividades de uns e de outros. Dessas diversas formas de divisão do trabalho resultam a desigualdade e até, de maneira mais profunda, a oposição entre o interesse particular de um indivíduo ou de um grupo e o interesse geral da coletividade.

Em outras palavras, a propriedade e a divisão do trabalho deslocam a unidade fundamental, elementar da coletividade e criam ao mesmo tempo contradições de interesse entre os grupos sociais e contradições possíveis entre a consciência real e a consciência ideológica. A consciência real refletiria a prática efetiva, enquanto a consciência ideológica, a das classes privilegiadas ou dominantes ou dos intelectuais separados da prática, seria uma representação falsa do mundo real ou, ainda, tentaria justificar, a golpes de conceitos ou de idéias, a realidade presente.

Marx considera, então, que o caráter radicalmente antagonista de todas as sociedades conhecidas até a revolução socialista resulta de dois termos fundamentais: a divisão do trabalho e a propriedade. Mas, naturalmente, nesse momento poder-se-ia perguntar: que significa "suprimir a divisão do trabalho" em uma sociedade complexa como esta em que vivemos?

A resposta que se pode extrair dos textos de Marx gira em torno da oposição entre dois adjetivos alemães: *naturwüchsig* e *freiwillig*¹⁴. O que quer dizer, em estilo bem banal, "natural" e "voluntário". Marx não pode, é claro, pensar que a divisão do trabalho, a especialização — quer dizer o fato de cada um ser levado, em uma sociedade complexa, a se dedicar a uma só atividade — desapareceria com o socialismo. Se bem que em *A ideologia alemã* existe um texto no qual ele diz que, em uma sociedade socialista, se poderia ser caçador pela manhã, pescador à tarde e agricultor à noite, não necessariamente nessa ordem.

É certo, então, haver um texto em que se sugere algo como a eliminação da especialização das atividades e a possibilidade para cada um de se dedicar a todas as atividades. Mas evitemos a polêmica: não se pode, é claro, considerar que esse texto de *A ideologia alemã* represente a totalidade do pensamento de Marx. Devem-se levar em consideração, creio eu, pelo menos duas outras idéias. Há, para começar, a questão de saber como se opera essa divisão do trabalho. O que Marx censura na sociedade atual é que a divisão do trabalho se impõe aos

indivíduos como uma espécie de fatalidade natural, pelo fato de cada um nascer em certa classe social e ter chances mínimas de escapar disso. Essa divisão do trabalho que se impõe aos grupos sociais, às classes sociais como uma fatalidade natural, é uma divisão *naturwüchsig*. É a divisão social do trabalho tomando a característica de um determinismo natural. A divisão do trabalho *freiwillig*, voluntária, seria organizada voluntariamente pela coletividade. Ela daria a todos os indivíduos a capacidade de escolher uma atividade apropriada a seus dons, adaptada às suas disposições. Acrescento que, nesse texto, Marx acreditava firmemente que os homens estavam naturalmente próximos da igualdade e que a desigualdade aparente dos dons resultava da desigualdade das condições. Assim, na medida em que se acredita nessa igualdade natural dos indivíduos no ponto de partida, fica-se de fato tentado a considerar a extrema desigualdade dos indivíduos em seu desenvolvimento como inteiramente determinada pelas condições sociais — e condições sociais injustas. Mas, sem levar a análise a esse ponto, o problema de saber se é possível transformar os indivíduos por intermédio do meio deu lugar, na União Soviética, um século depois de Marx, às querelas de Lissenko, Mitchurin etc.¹⁵ A origem dessas querelas todas encontra-se efetivamente nos textos marxistas, que têm uma propensão a acentuar a influência do meio e a desvalorizar as próprias condições genéticas. Se for deixada de lado essa discussão biológica, uma das idéias centrais de Marx é certamente a de que a divisão do trabalho, cuja inevitabilidade ele não podia negar, tem uma tendência voluntária e organizada, e não conserva o aspecto de uma espécie de determinismo natural.

Há também, nesses textos, uma crítica antropológica, ou uma crítica cultural, da divisão moderna do trabalho, que confina um número muito grande de indivíduos em uma atividade parcelar não significativa. Essa crítica da atividade parcelar é uma crítica perfeitamente válida. No entanto, o que não parece evidente hoje, é que baste transformar o sistema de propriedade para que se possa retirar a massa dos indivíduos desse aprisionamento em uma atividade parcelar. Em todo caso, era essa, ao que parece, a inspiração de Marx. É incontestável que se devem retirar conseqüências dessa crítica. O que Marx, parece, quer dizer quando evoca o momento em que cada um poderá dedicar-se a três ou quatro atividades diferentes em um mesmo dia poderia traduzir-se em linguagem mais aceitável. Uma formação politécnica permite dar a cada um a possibilidade de não ficar limitado a vida inteira a uma só atividade.

OS ANTAGONISMOS DE CLASSE

Chegamos, de certa maneira, ao nosso quarto capítulo, passando das contradições da dialética aos antagonismos de classe. De fato, introduzimos as contradições da história por intermédio das relações de classe. De fato, introduzimos as contradições da consciência¹⁶. "O estado social" é uma das expressões que Marx emprega em *A ideologia alemã*. Encontra-se uma outra expressão, *Verkehrsform*; *Verkehr* quer dizer, em linguagem banal, comunicação, transporte, mas quer dizer também comércio, não no sentido do pequeno comércio, mas no sentido empregado em uma revista literária que existia há uns 20 anos, que se chamava *Commerce*. O comércio* dos homens entre si, o comércio intelectual, quer dizer, a palavra *Verkehr* pode designar o transporte mas também a comunicação. *Verkehrsform*, em *A ideologia alemã*, quer dizer mais ou menos "as formas das relações entre os homens"¹⁷. O que vem a ser uma outra versão da noção de estado social, mas com a vantagem de acentuar uma idéia que me agrada. A origem profunda da dialética histórica de Marx é a analogia entre a relação dos homens com a natureza e a relação dos homens entre si. A dialética das forças produtivas e das formas de comunicação corresponde sempre a essa analogia dialética entre a maneira como os homens transformam a natureza e a maneira como cooperam entre si para operar essa transformação da natureza.

A dialética histórica que encontramos até o presente é a da força produtiva e do estado social, ou da força produtiva e das formas de comunicação ou de analogia, e não vimos ainda explicitamente a dialética das classes.

No texto que comentei amplamente, o prefácio para *Contribuição à crítica da economia política*, a única dialética que vimos, a forma essencial de contradição aprovada era aquela entre as forças e as relações de produção. Daí a seguinte questão: como, em *A ideologia alemã*, essas duas contradições, entre as forças e as relações de produção de um lado e entre as classes, de outro, como esses dois tipos de colisões — pois em *A ideologia alemã*, de bom grado, Marx escreve *colisões* — são remetidos um ao outro? No texto de Marx em que estou, parece-me que a combinação dos dois temas se opera da seguinte maneira:

1^a) As idéias dominantes em uma determinada sociedade são as da classe exploradora. Cada sociedade se caracteriza por uma classe privilegiada, e as idéias dessa classe privilegiada fornecem a maneira de pensar da sociedade inteira.

2º) Em determinado momento, as relações de produção ou o estado social tendem a paralisar o desenvolvimento das forças produtivas. Esse estado social favorece a classe dominante, e é o que a classe privilegiada quer manter. Visto que as classes agem normalmente de acordo com seus interesses, a classe dominante se torna inevitavelmente conservadora e reacionária a partir do momento em que o desenvolvimento das forças produtivas é paralisado pelo estado social que beneficia essa classe dominante. Daí resulta, de maneira lógica e irrefutável, que é a classe dominante que se deve tornar o fator revolucionário e ao mesmo tempo o fator favorável ao desenvolvimento das forças produtivas, já que esse desenvolvimento está paralisado pelo estado social que favorece a classe privilegiada, que o quer guardar, visto que a favorece. É, então, por intermédio da solidariedade inevitável entre a classe privilegiada e o estado social que se passa logicamente da dialética das forças e relações de produção à dialética das classes. A classe não privilegiada torna-se necessariamente a classe revolucionária e se vê justificada em sua vontade revolucionária pelo fato de liberar de seus entraves o desenvolvimento das forças produtivas.

Agora que vimos a passagem de uma dialética a outra, da dialética forças-relações ou forças-estado social para a dialética das classes, resta-nos enfrentar dois pontos ligados um ao outro: a concepção do proletariado, as razões pelas quais o proletariado vai representar esse papel histórico, e, em segundo lugar, a concepção da revolução salvadora, quer dizer, por que, a partir de certo momento, a revolução porá fim ao caráter antagonista do desenvolvimento histórico.

Vimos por que, segundo Marx, o desenvolvimento histórico ou o desenvolvimento das forças produtivas se operou através dos séculos de maneira antagonista. As razões desses antagonismos eram a propriedade privada e a divisão do trabalho. Para que o desenvolvimento histórico pós-revolucionário não seja mais antagonista, devem ser eliminadas a propriedade privada e a divisão do trabalho. Resta saber por que essa eliminação haverá de ocorrer agora. No que concerne ao proletariado, as razões de Marx lhe atribuir essa missão histórica e revolucionária são de duas espécies. De um lado, há a argumentação geral de que o desenvolvimento histórico se opera de maneira antagonista. É a classe não privilegiada que será o agente da revolução, e a classe proletária sendo a vítima, a expressão, o reflexo e mesmo a traição, nos dois sentidos da palavra traição¹⁸, da sociedade atual, cabe ao proletariado cumprir essa missão.

Na página 63 de *A ideologia alemã*, há esta frase:

“Só os proletários da época atual, totalmente excluídos de qualquer manifestação de si mesmos, podem chegar a sua manifestação total, e não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no desenvolvimento daí colocado de uma totalidade de faculdades¹⁹.”

Nesse texto, aparecem de novo os jogos conceituais característicos do jovem Marx. É porque os proletários estão privados de tudo que poderão de tudo se apropriar. Raciocínio, é claro, mais convincente do ponto de vista abstrato que do concreto. Vê-se bem por quê. Estando privados de tudo, os proletários são capazes de se apropriar de tudo. Pode-se inclusive ler em outro lugar que, estando despojados de todas as características particulares, eles são imediatamente universais, quer dizer, partícipes da história universal na medida em que não são prisioneiros da história local ou provincial. A idéia é bem bonita, aliás, e pode traduzir-se em um estilo mais simples. Para Marx, quanto mais os homens se situam em um nível elevado da hierarquia social, mais estão solidários com os sistemas das idéias, dos valores, dos preconceitos característicos de um determinado grupo. Marx imaginava os proletários sem pátria: se não tivessem pátria, tornar-se-iam acessíveis à idéia universal, situar-se-iam diretamente no nível da história universal, precisamente porque não seriam nem franceses nem alemães nem russos, mas simplesmente humanos em geral. Em que medida tal representação é verdadeira? Isso é outro caso.

Temos um outro texto de Marx sobre os proletários na página 62 da tradução de Molitor de *A sagrada família*. Ele escreve:

“Se os autores socialistas atribuem ao proletariado esse papel mundial, não é em absoluto, como a crítica parece acreditar, por considerarem deuses os proletários. É, antes, o contrário. No proletariado plenamente desenvolvido faz-se abstração de toda humanidade, e mesmo da aparência de humanidade; nas condições de existência do proletariado encontram-se condensadas, em sua forma mais inumana, todas as condições de existência da sociedade atual; o homem perdeu a si mesmo, mas, ao mesmo tempo, não só adquiriu a consciência teórica dessa perda como foi diretamente obrigado, pelo desespero agora inelutável, impossível de se remediar, absolutamente imperioso — pela expressão prática da necessidade —, a se revoltar contra essa inumanidade: e é por tudo isso que o proletariado pode e deve se libertar²⁰.”

Esses textos sobre o proletariado de 1845-1846 se assemelham extraordinariamente aos textos sobre o proletariado de 1842-1843, que já citei, quer dizer, os textos

de "Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel", artigo publicado por Marx em *Anais Franco-Alemães*, em que explicava que o papel histórico do proletariado vinha precisamente de seu extremo grau de alienação na sociedade atual. Estando o proletário despojado de toda humanidade, devolveria à espécie humana sua humanidade total. Digamos que o papel histórico do proletariado foi concebido no quadro de uma inversão do nada para o tudo, no quadro de um movimento dialético em que a classe mais despojada de toda humanidade particular estava destinada a devolver à humanidade inteira sua humanidade.

Dito isso, resta, naturalmente, uma questão decisiva: por que a revolução socialista, aquela pela qual o proletariado suprime os fundamentos atuais da organização social, se diferenciaria em essência de todas as revoluções do passado?

REVOLUÇÃO E EVOLUÇÃO

Marx escreveu várias vezes, nos textos que citei, que uma revolução só se produzia quando a classe que tomava a iniciativa representava os interesses da sociedade inteira. Mas, acrescentava, essa representação dos interesses da sociedade inteira por uma classe não passa de uma representação transitória. A burguesia, derrubando o Antigo Regime ou o regime feudal, era realmente uma classe particular que, naquela época da história, falava por todas as classes, porque introduzia um modo de produção superior aos modos antigos. A burguesia tornava possível o desenvolvimento das forças produtivas, mas, dialeticamente, classe progressista no final do século XVIII e durante o século XIX, tornava-se uma classe conservadora, reacionária ou paralisante em uma fase ulterior.

Daí, então, a seguinte questão: por que não se reproduziria o mesmo processo dialético? Por que, após a revolução socialista, o progresso econômico e social se desenvolveria sem distúrbios políticos?

O texto mais claro quanto a isso encontra-se bem no fim de *Miséria da filosofia*:

"Será apenas em uma ordem de coisas em que não haverá mais classes e antagonismos de classes que as evoluções sociais cessarão de ser revoluções políticas²¹."

Tal concepção fez com que hegelianos puros, como o padre Fessard, objetassem que Marx começava por uma concepção hegeliana, com a noção do fim da pré-história, e aceitava, após o fim da pré-história, o progresso indefinido. Ou seja que ele combinava duas filosofias diferentes, uma em que a história atinge um ponto de

chegada, e outra em que a história continua indefinidamente em direção a um termo inacessível²². Nos textos de Marx, fica claro que se encontram elementos de cada uma dessas duas concepções: a revolução socialista marca o fim da pré-história e, após a revolução socialista, a evolução social continua sem revolução política.

Por que seria assim? Uma vez que o antagonismo resulta da propriedade privada e da divisão do trabalho, bastaria suprimir a propriedade privada e a divisão do trabalho, qualquer que seja o sentido dessa supressão, para chegar, ao menos em teoria, a um mundo desprovido de antagonismos. Mas dessa maneira só se faz adiar a dificuldade. Por que se poderia nesse estágio suprimir a divisão do trabalho e a propriedade privada?

O texto mais característico do pensamento de Marx, nessa época, encontra-se na página 26 de *A ideologia alemã*. Cito-o porque é um texto muito conhecido e muito importante e que, naturalmente, pode ser utilizado nos conflitos ideológicos de hoje. Ele é também bastante característico do que pensava Marx por essa época.

"Essa 'alienação', para se manter inteligível aos filósofos [Essa fórmula irônica sobre o termo 'alienação', ou Entfremdung, que Marx empregava em 1844 no Manuscrito, vem do fato de se remeter a uma filosofia alemã agora distante de suas preocupações], só pode, naturalmente, ser abolida sob duas condições práticas. Para que se torne uma força 'insuportável' [a alienação], quer dizer, uma força contra a qual se faz a revolução, é necessário que ela tenha feito da massa humana uma massa totalmente 'privada de propriedade', que se encontra ao mesmo tempo em contradição com um mundo existente de riqueza e de cultura, coisas que pressupõem, ambas [...], um estágio elevado de seu desenvolvimento."

A primeira condição colocada para a revolução é fácil de interpretar. Deve-se ir até o fim das contradições do mundo atual. Para se revoltar contra a alienação, é preciso que ela se torne insuportável e, para tanto, que se acumulem, como Marx dirá em *O capital*, a riqueza em um extremo e a miséria em outro. É preciso, então, que as contradições internas da sociedade atual se acentuem ao máximo. Encontra-se aí um dos aspectos da visão dialética da história. Para que sejamos salvos pela revolução, é preciso as coisas irem o pior possível e que continuem indo sempre da pior forma. Marx, aliás, estava convencido, pelo menos nessa época, de que elas iriam espontaneamente da pior maneira possível, mas trata-se de um pessimismo

imediatamente e de um otimismo a longo prazo. Em curto prazo as coisas podem agravar muito, depois tudo haverá de melhorar.

"Por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (que já implica a existência empírica atual dos homens transcorrer no plano da história mundial em vez de transcorrer no da vida local), esse desenvolvimento das forças produtivas é uma condição prática prévia absolutamente indispensável, pois sem ele [o desenvolvimento das forças produtivas] a penúria seria geral e, com a necessidade, também a luta pelo necessário recomeçaria, e cairíamos fatalmente na mesma velha lama. [O termo alemão utilizado é bem forte e consiste mais ou menos em: 'se retomaria a sujeirada ordinária'²³. E Marx acrescenta:] Igualmente é uma condição prática sine qua non, pois relações universais do gênero humano podem ser estabelecidas unicamente por esse desenvolvimento universal das forças produtivas, engendrando, de um lado, o fenômeno da massa 'privada de propriedade' simultaneamente em todos os países (concorrência universal), cada um deles tornado dependente das inversões dos outros, e, por outro lado, colocando homens empiricamente universais, históricos, no lugar dos indivíduos que vivem num plano local²⁴."

Digamos, de início, não existir no imediato nenhuma razão para considerar que esse texto represente a última palavra de Marx sobre a questão. Mas, na época em que escreve, o que ele exprime é evidentemente decisivo. Significa que a revolução não pode transformar as bases da ordem social atual sem que duas condições se realizem:

1^a) Um desenvolvimento das forças produtivas suficiente para pôr fim à penúria e suficiente ao mesmo tempo para criar homens empiricamente universais. Pode-se medir, evidentemente, o alcance desse texto com relação à ideologia do século XIX. Mas, a sublinhá-la, deve-se acrescentar que existem textos de Marx que vão em outro sentido. Este que estudamos significa com clareza que a revolução socialista só pode ser uma revolução universal, e não uma revolução nacional ou local. Em aliás, a convicção do próprio Lenin no momento em que disparava a revolução russa, porque era um bom marxista e pensava, conseqüentemente, que a verdadeira revolução só podia ser universal.

2^a) A outra condição é tão importante quanto a primeira. Essa transformação radical da sociedade põe fim às alienações. A supressão da propriedade privada e da divisão do trabalho supõe um enorme desenvolvimento das forças produtivas que permitem, para além da revolução, distribuir na abundância e não na penúria.

Dentro dessa concepção original de Marx, a condição fundamental da visão histórica era o desenvolvimento prodigioso dos meios de produção no próprio regime capitalista e a intervenção da revolução no momento em que se tratasse de distribuir os lucros desse crescimento das forças produtivas, e não de desenvolver essas forças produtivas. Porém, uma vez mais, é essa a idéia de Marx em 1845-1846, e ele pode ter pensado de outra forma em seguida. Mesmo assim, no marxismo clássico, isto é, o marxismo anterior a 1917, a visão histórica era, de qualquer forma, dominada pela idéia que acabo de expor. O movimento da história desenvolvia as forças produtivas e a revolução sobreviria no fim desse desenvolvimento, mais do que condicionando esse desenvolvimento. Era a concepção da história que Marx expunha em 1845-1846.

Em que essa concepção difere, tanto da fase de crítica quanto da fase posterior, do que chamei marxismo clássico, quer dizer, aquele exposto no *Manifesto comunista* ou no prefácio para *Contribuição à crítica da economia política*?

No que concerne às relações desse pensamento com a fase anterior, direi que a transformação consiste essencialmente na substituição dos múltiplos sentidos, mais ou menos filosóficos, da alienação por um sentido sociológico e na utilização dos conceitos objetivação, exteriorização e alienação para designar com certa precisão um número de processos histórico-sociológicos que se filiam à análise sociológica. O fato de a separação do trabalhador intelectual e do trabalhador manual, a separação das cidades e dos campos, a divisão do trabalho criarem formas diversas de realidades coletivas, que são exteriores aos indivíduos, que se impõem aos indivíduos — ou seja, as relações contraditórias entre esses conjuntos sociais todos — é a mola do movimento histórico. Diria, então, que passamos de uma crítica filosófica para uma análise histórico-sociológica tornada, aliás, necessária pelo desenvolvimento do pensamento crítico.

Creio ter tornado inteligível a passagem da crítica para a história, a passagem do *Manuscrito econômico-filosófico* para o texto que acabamos de estudar. Os resultados da crítica foram conservados, mas utilizados como ponto de partida para uma interpretação da história.

A crítica se transforma em uma concepção histórico-sociológica que chamaríamos, hoje, de interpretação sociológica ou interpretação materialista da história, mas pouco importa. Essa concepção da história não difere fundamentalmente do marxismo clássico expresso no prefácio para *Contribuição à crítica da economia política*. Direi simplesmente que a apresentação é menos dogmática, menos rigorosa.

Direi também que, filosoficamente, esse pensamento permanece mais próximo das origens dialéticas que da concepção determinista que aparecerá mais tarde. De fato, no texto do prefácio, a contradição fundamental é aquela entre as forças e as relações de produção, e fala-se em apelar para as ciências naturais para captar a realidade histórica. Nos textos de *A ideologia alemã* que citei encontra-se uma análise que me parece mais suave e mais fina da relação entre as forças produtivas, o estado social e a consciência. Os termos empregados são um tanto flutuantes, por que não existem ainda as relações de produção: Marx fala ora de estado social, ora de forma de comunicação. Seu vocabulário não está fixado, mas é visível tratar-se de elementos da realidade social distintos pelo espírito, por assim dizer, mais do que realidades materialmente distintas. De fato, os textos de *A ideologia alemã* provam que o estado social é um dos elementos das relações de produção, que a consciência real é inseparável das forças produtivas, de tal forma que a dialética desses elementos é uma maneira de conceber o desenrolar da história; não é uma maneira de recortar em uma realidade material concreta segmentos que poderiam ser colocados uns ao lado dos outros.

Quaisquer que sejam as nuances que se possam trazer a essa confrontação, direi que os temas de *A ideologia alemã* e os temas do prefácio para *Contribuição à crítica da economia política* ou os temas do *Manifesto comunista* são fundamentalmente os mesmos. As diretrizes são idênticas, com formas verbais ligeiramente diferentes. São ligeiramente diferentes porque nenhuma delas é realmente satisfatória, nem para Marx, nem para seus leitores. Vê-se muito bem aonde Marx quer chegar, mas é muito difícil exprimir de maneira rigorosa todas essas idéias.

Agora que conhecemos essas idéias diretrizes, sabemos que o homem é criador de seus meios de subsistência, ou seja, que ele é antes de tudo aquele que cria seu próprio meio, ou seja, que o desenvolvimento das forças produtivas fixa, por assim dizer, a linha do movimento histórico e que através da história o desenvolvimento das forças produtivas se opera segundo um processo de antagonismo: os homens criam um mundo que se torna estranho a eles, são prisioneiros de grupos sociais cujos interesses são fundamentalmente opostos. A propriedade privada e a divisão do trabalho encontram-se na origem dos antagonismos através dos quais se desenvolvem as forças produtivas e a própria humanidade.

Na fase atual, a alienação vai chegar a um grau supremo: o proletariado será o representante e a testemunha dessa alienação total, enquanto as forças produtivas em nossa sociedade se desenvolvem mais do que jamais se desenvolveram no

passado. Chegamos então à contradição mais radical: de um lado, forças produtivas sem precedentes, de outro, uma desumanização do proletariado igualmente sem precedentes. Temos, então, ao mesmo tempo, uma abundância virtual sem exemplo e uma miséria atual sem exemplo. Dessa contradição deve sair uma revolução radical, que não se limitará a pôr uma classe privilegiada no lugar de outra, mas colocará os fundamentos de uma ordem social radicalmente nova, em que a evolução social não exigirá mais a revolução política.

DIFICULDADES DESSA INTERPRETAÇÃO: A GUERRA E A CONSCIÊNCIA

Partimos, no início deste curso, dessa versão simplificada da teoria, fomos ao Marx de *Crítica da filosofia do direito* e depois encontramos, por intermédio de *A ideologia alemã*, esses temas fundamentais. Podemos ver agora como essas idéias clássicas da interpretação materialista da história se formaram no espírito de Marx e chegaram a uma doutrina que está, acredito, definitivamente constituída em suas linhas essenciais a partir de 1848. De fato, a partir dessa data, o problema econômico vai se tornar o problema de Marx. Trata-se, de agora em diante, para ele, de demonstrar pela análise da economia que as coisas se passavam exatamente como deviam se passar segundo a dialética por ele concebida.

Farei algumas observações sobre as dificuldades que encerrava essa interpretação da história. Servirão de transição para passar à continuação do curso.

A primeira dificuldade vem do papel das guerras e da violência física. Em *A ideologia alemã*, Marx coloca duas vezes a questão. Na página 13, ele escreve:

"O fato da conquista parece estar em contradição com toda essa concepção da história²⁵."

E depois, na página 59, volta a isso:

"Nada é mais corrente que a idéia de que se tratou unicamente de tomadas de posse até aqui na história²⁶."

Eis o ponto: ele não estava obrigado a considerar isso uma dificuldade, mas parece que foi como o percebeu, e pela seguinte razão. Lembramos da contradição entre as forças e as relações de produção, as lutas entre as classes, como sendo as molas do movimento histórico. Mas todo mundo sabe que ao longo da história sempre ocorreram guerras e que sempre houve povos que conquistavam territórios e submetiam outros povos. Bem, se tomarmos uma visão de conjunto da história

humana, podemos eliminar o papel das guerras? O problema era tão importante e evidente para Marx porque, na filosofia de Hegel, a luta essencial era a luta entre os povos, mais do que a luta entre as classes.

Assim, duas vezes Marx escreveu mais ou menos: vão objetar à minha concepção o problema das guerras e das conquistas, precisarei de muito tempo para responder, voltarei a isto... Não fica muito claro saber qual teria sido sua resposta aprofundada a tal questão. Mas podemos reportar-nos à resposta curta — a mais convincente — que se encontra na página 59 desse volume, e que consiste quase em dizer: efetivamente, produziram-se de vez em quando conquistas e povos se instalaram como classes privilegiadas sobre povos reduzidos à servidão. Mas acrescenta, após a fase de excitação que segue as conquistas e as vitórias, deve-se voltar às coisas sérias, isto é, à produção. A comunidade de produção que os conquistadores estabelecerão se adaptará ao estado de desenvolvimento das forças produtivas.

“Advém dessa necessidade de produzir, que se manifesta bem cedo, que a forma de comunidade adotada pelos conquistadores que se instalam deve corresponder ao estágio de desenvolvimento das forças de produção que encontram, e, se a princípio não for esse o caso, a forma de comunidade deve se transformar segundo as forças produtivas²⁷.”

Nesse caso, a resposta é mais ou menos a seguinte: claro, existem fenômenos de conquista, mas sem muita consequência; uma vez esgotadas as alegrias do saque, é preciso voltar a produzir, e conquistadores e povos conquistados vão produzir juntos, segundo um modo de produção adaptado ao estado efetivo de desenvolvimento das forças produtivas. Isso não me parece responder tão bem à objeção, pois Marx se limita a constatar que após a conquista as forças de produção não são automaticamente aumentadas, o que é incontestável; mas isso não significa que o fato de ser um grupo humano que se estabelece como grupo dominante de outro grupo humano não marque a organização da sociedade.

Bem, se quisermos reduzir o papel das guerras subordinando-as ao desenvolvimento econômico, seria preciso explicá-las seja como determinadas pelo estado das forças produtivas — foi o que tentou fazer Lenin a respeito da Primeira Guerra Mundial²⁸ —, seja porque as consequências das guerras e das conquistas desaparecem rapidamente. Qualquer dessas demonstrações é difícil de ser feita e creio, nenhuma obteria sucesso. Deixo, porém, de lado esse problema, e limito-me a assinalar a dificuldade. Essa visão da história dominada pela dialética das forças

e das relações de produção, e pela luta de classes, não dá lugar às guerras e às lutas entre nações. Como, supondo-se que Marx queira reduzir as lutas entre nações a lutas de classes, propor uma teoria aceitável?

Em meu entender, nunca ninguém propôs uma resposta satisfatória a essa questão.

O segundo problema, mais importante, concerne à relação entre a realidade histórica, a prática e a consciência.

Marx demonstrou, nos textos que citei, existir uma certa unidade da realidade histórica, afirmando que a consciência é um aspecto da realidade histórica global e que, assim, a consciência real está ligada à prática. Resulta daí existir um certo número de distinções a se estabelecer nos diversos modos de analogia entre as obras da consciência e a realidade histórica. Naturalmente, é fácil dizer que o homem produz a consciência como produz seus meios de produção, ou então dizer que o homem produz as obras do espírito como produz os bens industriais. Mas resta saber qual analogia existe entre esse modo de produção da linguagem e das idéias e o modo de produção dos bens materiais. Segundo os textos de Marx, parece que se podem distinguir, nas obras do espírito, pelos menos três estágios ou três graus, que se remetem a três interpretações diferentes.

Encontra-se, primeiro, o que ele chama de consciência real, que vem a ser, ao que parece, a consciência ligada à prática, consciência não ideológica. Por exemplo: a linguagem. Fato que, aliás, entre parênteses, enobreceu dentro do marxismo o famoso texto de Stalin sobre a lingüística²⁹, em que explicou que as línguas não são absolutamente marcadas por oposições de classes, mas são obras nacionais, comunitárias. Teria podido, é verdade, demonstrar o caráter não partidário, não "fato de classe" da linguagem, referindo-se à idéia da consciência real expressa em *A ideologia alemã*, que é a consciência diretamente ligada à prática, indispensável à prática e que não está ainda marcada pelas relações de classes nem pelas ilusões ideológicas.

Para além da consciência real estão as idéias da classe dominante. Não são idéias comuns, mas podem ser mais ou menos adaptadas à interpretação da realidade histórica transitória que domina essa classe. Por exemplo, as idéias da economia política inglesa, que Marx vai estudar tão intimamente, exprimem a tomada de consciência, pela classe dominante, de uma parte da realidade em que essa classe dominante vive. Mas não é essa a verdade completa do mundo capitalista, pois se trata de uma interpretação do mundo capitalista falseada, consciente ou

inconscientemente, pelos interesses da classe dominante. Esse sistema de interpretação distingue, acima ou abaixo da consciência real, as idéias de classes características de um momento histórico, podendo conter uma parcela de verdade ou ser completamente falsas, estando moldadas por interesses transitórios de uma classe ou da sociedade. Essas idéias são interpretadas com referência a uma classe.

Por último, a terceira espécie de obra da consciência poderia chamar-se ideologia. Trata-se de sistemas de justificação, de cobertura ou de dissimulação da realidade, que, consciente ou inconscientemente, uma classe ou um grupo emprega para se defender na batalha das idéias; forma exterior que toma a real batalha, quer dizer, a batalha de classes.

Esses três sentidos ou modos de interpretação das idéias não são diferenciados por Marx tão simplesmente e tão claramente quanto faço aqui. As interpretações que foram dadas da concepção marxista da ideologia oscilam de um extremo a outro. Segundo algumas interpretações, a partir de certos textos de Marx, todas as idéias jurídicas, políticas, morais, filosóficas remetem-se à ideologia. Nesse caso, todas as obras do espírito seriam ideologia. Em outros textos de Marx, e segundo outras interpretações, seria conveniente distinguir entre consciência real, que está próxima da prática e, por conseguinte, não está falseada, e as idéias falseadas por sua origem de classe, ou, ainda, as idéias falseadas pelo desejo de ilusões, que são — apenas estas — ideológicas.

Se nos remetermos aos textos de 1845-1846, descobriremos um certo número de interpretações histórico-sociológicas das idéias, uma passagem de *A ideologia alemã*³⁰ em particular, em que Engels propõe uma explicação de Kant mais ou menos nos seguintes termos: Kant é o perfeito representante da burguesia alemã, e a teoria da boa vontade é a expressão, no nível ideológico, da incapacidade dessa burguesia para realizar suas idéias ou suas concepções. Estou simplificando um pouco uma interpretação já exageradamente simples. Mas, afinal, é o tipo de interpretação que se permitiram de vez em quando Marx e Engels, e ainda mais os marxistas. São tão fáceis quanto insatisfatórias, apesar de a relação entre Kant e a situação social da Alemanha ser evidente. Sendo Kant um grande filósofo, torna-se incontestável a explicação pela burguesia alemã, mas é tão instrutivo quanto se explicar Picasso pela Revolução Russa.

Deixemos esse tipo de consideração e digamos que a teoria das idéias que resulta do materialismo histórico é clara em seu fundamento e equívoca em suas conseqüências. A idéia segundo a qual as idéias dos homens devem ser recolocadas

em seu contexto social é justa e profunda. A idéia segundo a qual se deve conceber o homem criador de seu mundo intelectual como não radicalmente separado do mundo material é também, enquanto idéia diretriz, perfeitamente justa. Mas, uma vez dito isso, não é tão fácil passar de um estado da pintura, da escultura ou da filosofia para um estado determinado da realidade social. Não há dúvida de que Marx, em *A ideologia alemã*, insiste muito quanto ao lado global da realidade histórica. Ele escreve e repete não haver história separada da literatura, da filosofia ou da arte. Ou seja, o que mais o impressionava, na época, era o caráter total da realidade histórica e a necessidade de se recolocarem as obras do espírito dentro desse contexto histórico total. Não sinto, pessoalmente, nenhuma dificuldade em admitir o princípio, mas creio que ele deixa intata a questão de se saber como aplicá-lo. É verdade que fazemos todos parte de um determinado contexto histórico e social, mas a passagem de um mundo intelectual em particular, digamos o de *A fenomenologia*, de Husserl, para a situação histórica da Alemanha nos 40 primeiros anos do século, não é tão fácil. Muitas vezes se adotou essa atitude, mas não se pode dizer que a experiência tenha sido plenamente satisfatória.

OPAPEL DO PROLETARIADO

Terceira observação, que nos vai levar ao capítulo seguinte: as contradições ou colisões e a finalização. Resta demonstrar a necessidade da finalização, localizar as contradições e o papel do proletariado.

Marx precisa demonstrar que os interesses do proletariado são radicalmente contrários aos da burguesia. Isso quer dizer que precisa também demonstrar a teoria da exploração, como fará em *O capital*. Ou seja, sua filosofia da história pede a tese central de *O capital*, que concerne à exploração do assalariado no regime capitalista.

É necessário demonstrar, em segundo lugar, que a exploração do assalariado no regime capitalista não pode ser eliminada sem a revolução. Mais uma vez, é o que Marx vai tentar fazer em *O capital*.

Enfim, a terceira coisa a fazer não é tão fácil: demonstrar que o movimento da história de fato se inclina a realizar essa forma extrema de contradição que assinala ainda há pouco, a oposição entre uma abundância virtual sem precedentes e uma miséria atual igualmente sem precedente. Isso cria a situação ideal para a revolução. Ideal porque mais de acordo com as exigências revolucionárias, pois a

contradição entre abundância e miséria estará no máximo. Tendo previsto, antes de estudar economia política a fundo, que assim se passaria, Marx passará o resto de sua vida científica tentando demonstrar que efetivamente é assim que se passa. Em *O capital*, de fato, vai tentar demonstrar a tese da exploração do proletariado em regime capitalista, o caráter inarraigável da exploração do proletariado no capitalismo e a acentuação da miséria proletária ainda no capitalismo, para encontrar, no final do movimento histórico espontâneo, a situação revolucionária, que ele antecipa, ao mesmo tempo, como provável ou certa e desejável.

A última proposição que lhe falta comprovar, supondo-se que demonstrou a necessidade da revolução, diz respeito ao regime vindouro após o capitalista, e a questão é saber se satisfará as esperanças nele depositadas. Será, de fato, o socialista um regime em que a alienação terá desaparecido, junto à divisão do trabalho e a propriedade privada? Para demonstrar que o regime pós-capitalista apresenta os méritos que Marx lhe atribui de antemão, havia, em teoria, dois procedimentos.

O primeiro foi o que ele não quis aplicar, e que seria usado pelos socialistas que ele chamava de utópicos: construir um modelo de uma sociedade socialista fundamentalmente diferente da sociedade capitalista e apresentando os méritos esperados. Isso teria consistido em demonstrar que um regime sem propriedade privada é um regime sem alienação, sem desigualdade e assim por diante.

Marx não tentou esse tipo de demonstração por várias razões.

A primeira: ele era muito inteligente e sabia que uma demonstração desse tipo não convenceria ninguém, porque as dificuldades em matéria social vêm da realidade, e não das palavras e das idéias. Pode-se, é claro, construir um modelo de uma sociedade socialista plenamente satisfatória, que teria um só inconveniente, o de não existir, não se podendo também demonstrar que poderá vir a existir.

Marx era também profundamente realista e nunca procurou demonstrar o que seria o regime socialista. Escapou disso dizendo: o homem constrói seu futuro pela ação, o futuro é imprevisível em detalhes, por isso não direi como será o regime socialista.

Só que era preciso, assim mesmo, que demonstrasse ao mesmo tempo que a revolução era inevitável e que o regime pós-capitalista responderia mais ou menos ao que se esperava, sem ter dado uma descrição.

É evidente que, do ponto de vista da eficácia, a solução que adotou é de longe a melhor, pois se tivesse dado uma descrição da sociedade socialista teria ficado

mais vulnerável. Se dissesse que não sabia o que seria a sociedade socialista, perguntariam: "E então?". Por isso, ele adotou a solução intermediária, quer dizer, ao mesmo tempo afirmou não saber o que seria a sociedade socialista mas que, no entanto, a condição indispensável para se eliminar os males da sociedade atual estava em uma revolução radical.

O que tentou fazer, acho, foi demonstrar duas coisas. Ele não as diferenciou explicitamente, mas creio que não truncamos seu pensamento sugerindo dois elementos distintos.

O primeiro é o que chamaria, de bom grado, de dialética racional implícita da representação marxista da história. Mostrando o mundo capitalista arrastado por um prodigioso desenvolvimento dos meios de produção e, simultaneamente, a miséria crescente das massas, fica-se inclinado a dizer que o que se vai produzir um dia ou outro é que o mundo cessará de ser completamente absurdo, e uma revolução virá permitir a um maior número de homens que aproveitem os benefícios da abundância criada. Existe, portanto, uma espécie de inversão dialética, conforme à racionalidade implícita. Uma parte dos textos de Marx segue nesse sentido: os que nada têm serão, um dia, agentes de uma revolução que porá fim ao escândalo da miséria no seio da abundância potencial. Marx sugere, então, uma espécie de visão racional da história, em que os acontecimentos reconciliarão o fato com a razão. Ele nunca o diz dessa forma, porque em princípio a linguagem permanece a linguagem filosófica de sua juventude, que ele se proíbe usar em seguida.

A segunda demonstração é do estilo do determinismo histórico ou sociológico. Marx tenta demonstrar em *O capital* que a pauperização se agrava ao mesmo tempo que a concorrência se autodestrói. Ele tenta reencontrar, sob a forma de um determinismo econômico-social, a visão dialética de sua juventude. Ele passa da visão histórica à demonstração econômico-social que se encontra em *O capital*.

Isso, ao mesmo tempo, mostra o laço entre as obras da juventude e as obras da maturidade. Essas obras da juventude, no ponto a que chegamos, desembocam em certa interpretação das contradições, forças e relações de produção, contradição das classes ou contradição entre forças produtivas, estado social e consciência. Mas todas essas contradições entre os momentos da realidade histórica não implicam uma visão escatológica da revolução salvadora. A melhor prova disso é que Georges Gurvitch, em seus livros ou em suas aulas sobre Marx, toma deste todos os elementos da interpretação sociológica e elimina como de pouca valia o que Marx mais prezava, quer dizer, evidentemente, a visão escatológica e o cumprimento da revolução socialista³¹.

Não é absolutamente ilegítimo esse procedimento, pois podemos considerar que o mais importante em Marx é o que nos interessa mais pessoalmente. Todos fazemos isso. O próprio Marx, simplesmente, não se convenceria com isso, porque queria chegar a certa visão revolucionária.

No ponto a que chegamos, dispomos de uma determinada visão histórica, de uma maneira de pensar a história, mas falta ainda a Marx demonstrar, de forma diferente das proposições fáceis e categóricas, que efetivamente a história terá a complacência de realizar o que a ele parece ser uma dialética racional. Isso quer dizer que é preciso, de fato, que pelo próprio movimento da economia a miséria se acumule em um pólo e a riqueza em outro, que o desenvolvimento das forças produtivas seja paralisado pelas contradições do capitalismo; quer dizer, é preciso ter lido *O capital* para saber que o Marx da juventude tinha razão.