

A defesa do processo revolucionário como condição para o comunismo em “A Ideologia Alemã”

Júlia Lemos Vieira¹

Em 1946 Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 228) se surpreendeu com o modo como Max Stirner, em sua obra “O Único e sua Propriedade” reduzira o comunismo a uma questão tão puramente conceitual e com a facilidade com que dissolvera o poder do dinheiro e a alienação do trabalho:

Todo o infortúnio das relações sociais vigentes se reduz ao fato de que “cidadãos e trabalhadores acreditam na verdade do dinheiro”. Jacques Le Bonhomme imagina aqui que depende dos “cidadãos” e “trabalhadores” que estão espalhados por todos os Estados civilizados do mundo, protocolar em todas as manhãs de dias quaisquer, bem de repente, sua “descrença” na “verdade do dinheiro.

Stirner teria reduzido o movimento comunista a uma questão tão puramente conceitual, que chegara também a afirmar que os trabalhadores só não teriam se libertado ainda por falta de vontade.²

Assim como acima em relação ao dinheiro, nosso bom cidadão volta a transformar aqui “os trabalhadores” que estão espalhados em todo o mundo em uma sociedade fechada que tem apenas que tomar uma decisão para poder se livrar de todas as dificuldades. São Max naturalmente não sabe que só na Inglaterra, desde 1830, foram feitas pelo menos cinquenta tentativas (...) e de que motivos altamente empíricos impediram a realização desses projetos. (MARX; ENGELS 2007b, p. 229).

Para Marx, trata-se de uma ignorância em relação às dificuldades empíricas dos movimentos comunistas e de uma tentativa de compreender o comunismo a partir do conceito alienado. Stirner criticara o comunismo não a partir das experiências concretas que fundam o movimento comunista e sim a partir do comunismo como ideal, o qual apenas expressa as impressões também fantasiosas dos comunistas a respeito de si mesmos. Tendo tomado a consciência dos primeiros movimentos operários acerca de si mesmos como o comunismo em si é que Stirner considerou que este se baseava num

¹ Doutora em Filosofia (Universidade de São Paulo – USP).

² “Os trabalhadores têm nas mãos um poder monstruoso [...] eles precisariam *apenas* cessar o trabalho e olhar para o trabalhador e gozá-lo como sendo seu. É este o sentido das agitações dos trabalhadores que surgem aqui e ali” (STIRNER, 1899, apud MARX; ENGELS, 2007b, p. 228).

mero idealismo de construir um céu em terra. Tal como indicara já em 1842,³ Marx reafirma aqui que o comunismo “como expressão teórica” é de fato um humanismo utópico. Os sistemas⁴ de Fourier, Owen e Cabet são maneiras ideológicas de autocompreensão do movimento operário no momento em que este nasce e se expressa. Mas estas expressões são utópicas porque são as expressões primeiras, expressões da consciência imediata. Daí por que são ideologias, alienações. Numa reapropriação de Hegel, Marx indica que num primeiro momento a consciência das determinações que fundamenta a opressão é menos profunda:

Para aquilo que de resto são sistemas, quase todos nasceram no início do movimento comunista e serviam então à propaganda na forma de romances populares que respondiam absolutamente à consciência ainda não desenvolvida dos proletários que precisamente se punham em movimento. [...] à medida que o partido se desenvolve, esses sistemas perdem toda sua importância e no mais se lhes conserva o nome a título de reclame. Quem então, na França, acredita em Icária ou, na Inglaterra, nos planos de Owen [...]? (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42).

Na verdade os proletários já se punham em movimento quanto expressaram tais utopias e permaneceram em movimento mesmo quando tais utopias perderam importância e crédito. É por estar limitado ao embate puramente conceitual que Stirner teria apreendido o comunismo como uma luta movida apenas pela utopia ao invés de movida por cadeias concretas. Ao partir da consciência imediata do movimento operário, acabara por considerar que a insurreição das classes oprimidas é guiada puramente por conceitos de “humanidade”. A verdade, entretanto, é que “os trabalhadores não se preocupam em instruir-se a respeito desses conceitos a ponto de se guiarem por eles” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42).

O próprio levante dos catalães, indica Marx, demonstra que os trabalhadores se movem não por conta de conceitos e sim em oposição ao modo de trabalho e de propriedade: “As formas anteriores dos levantes de trabalhadores estavam relacionadas ao desenvolvimento do trabalho de então e à feição da propriedade dada através disso; a

³ Como vimos, a crítica ao comunismo utopista aparece mais explicitamente em Marx 1975e, 1975i e 2005.

⁴ Os socialistas utópicos buscaram o modo de produção cooperativista em comunidades paralelas ao capitalismo. Fourier propôs os falanstérios, enquanto Owen e Cabet fizeram tentativas reais de cooperativismo; respectivamente, nas colônias New Harmony e Icária.

insurreição comunista está relacionada, direta ou indiretamente, à grande indústria” (MARX, 2007b, p. 258). Assim, efetivamente, o comunismo não é uma tentativa de um céu na terra e sim uma luta concreta contra a propriedade privada material. Mas essa apreensão do comunismo só é possível justamente porque os “pressupostos com os quais começamos não são dogmas arbitrários, não são nem dogmas, são pressupostos reais [...] Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as encontradas quanto as produzidas através de sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258).

1 – No processo revolucionário, os trabalhadores não defenderão as necessidades de todos os homens

Marx defende que, justamente por ser um movimento fundamentado pela opressão concreta, o comunismo não é uma tentativa de responder conceitualmente a respeito do quanto pode possuir o homem, não quer dar nada ao homem “como conceito”, uma vez que “o homem *enquanto conceito* não precisa de coisa nenhuma” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 246, grifo nosso). Nesse sentido, se o comunismo busca determinar o necessário aos homens é porque não se baseia num justo “natural” e sim “social”, historicamente construído. Os trabalhadores não partem de um conceito fixo de necessidade a todos os homens, e sim são movidos por suas próprias necessidades concretas, movidos por paixão e não por razão:

A “preocupação” floresce em sua feição mais pura junto ao bom cidadão alemão, onde ela é sempre crônica e igual a si mesma [...] enquanto a necessidade do proletário assume uma forma aguda e violenta, e o impulsiona à luta pela vida ou pela morte, torna-o revolucionário e por isso não produz nenhuma “preocupação”, mas sim paixão. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 246).

Marx retoma, em certo sentido, a indicação de Hegel de que os homens não fazem a história partindo de uma razão racional, consciente, e sim movidos por paixão.⁵ Nesse

⁵ Como vimos, em Hegel apenas a razão-filosófica compreende que o espírito age inicialmente por meio das paixões particulares dos homens. Compreendendo assim que o espírito no princípio é uma busca de satisfação particular, ou seja, que o que há no início é a parcialidade e não o absoluto, a razão-filosófica apreende que as paixões individuais são também racionais, ainda que como momento do desenvolvimento da racionalidade mais ampla, mais racional. A razão-filosófica tem a maturidade de compreender que se a razão se conhece mediante a ação de homens particulares, é preciso que esses homens tenham paixão por suas ações de modo particular, para que assim ajam de maneira empenhada:

sentido, ao contrário do que apreendera Stirner, o comunismo é “[...] um movimento assaz prático, que persegue objetivos práticos com meios práticos e que no máximo na Alemanha, frente aos filósofos alemães, pode se dignar a olhar para a ‘essência’ por um instante”.⁶ Para Marx, só mesmo os filósofos alemães os quais, tal como já avaliara nos *Anais*, são muito pouco práticos por serem muito teóricos,⁷ poderiam supor que o comunismo é movido por objetivos conceituais tais como a realização de um “bem em si”. Os proletários não são moralistas e sim revolucionários: “Quem além de Stirner é capaz de colocar na boca dos proletários revolucionários e amorais tais estupidezes morais?” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 245).

Marx afirma que os proletários não buscam uma justiça geral, mas simplesmente uma justiça efetiva para eles mesmos – daí por que não partem de uma utopia de que todos devem se sacrificar por um “único bem comum”: quem deverá ser sacrificado são os proprietários privados. E não por um “bem em si” e sim pelo “bem determinado” daqueles que não possuem propriedade. Mas não se trata de querer transformar todos em trabalhadores. Essa seria mais uma confusão de Stirner, o qual “credita aos comunistas o fato de terem o trabalho na conta de o ‘único patrimônio’ dos homens [...] volta a levar a propriedade privada na sua feição dupla, na condição de distribuição e salário, para dentro do comunismo” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 278). Na verdade, Stirner estaria confundindo comunismo com o comunismo grosseiro do proudhonismo, “mas a única coisa que os comunistas aceitaram de Proudhon foi sua crítica sobre a propriedade” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 242).

“Um fim pelo qual devo me empenhar tem que ser de algum modo também o meu objetivo [...] Eis aí o direito infinito do sujeito: encontrar satisfação em sua própria atividade e trabalho. Se os homens devem interessar-se por algo, então eles devem estar empenhados nisso, encontrando aí o seu amor-próprio. Com isso tem-se que evitar um mal-entendido: critica-se e diz-se, no mau sentido e com razão, que um indivíduo só se interessa por aquilo que é de seu proveito particular [...] porém quem está empenhado em alguma coisa não está interessado apenas no geral, mas também no particular. [...] Por isso nada acontece, nada é realizado sem que os indivíduos ativos também se satisfaçam: eles são homens particulares, ou seja, têm necessidades e características próprias, instintos e interesses especiais” (HEGEL, 1999, p. 28).

⁶ MARX (2007b, p. 242). Em outro momento, Marx afirma algo similar: “[...] o comunismo não é para nós um estado (Zustand) que deve ser implantado, um ideal ao qual a realidade [haverá] de se sujeitar. Nós chamamos de comunismo o movimento real que suspende e supera (aufhebung) o estado de coisas atual. As condições deste movimento se depreendem da premissa atualmente vigente” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 59).

⁷ Na Alemanha, afirmara Marx (1972c. p. 63), nos *Anais*, “a vida prática é tão desprovida de espírito como a vida do espírito é desprovida de prática”.

Marx defende aqui novamente que o comunismo não se define pelo proudhonismo, por não ser uma melhora das condições de trabalho ou de salário, mas a ultrapassagem do trabalhador da condição de mero produtor material alienado. Salienta que o que os comunistas chamaram de “livre atividade” refere-se ao livre desenvolvimento de todas as capacidades e não mera e concreta “atividade livre” de Stirner, a qual nada mais seria que um “trabalho desmiolado”.

O comunismo é, assim, um movimento determinado pelo desenvolvimento da divisão do trabalho e que pretende chegar a um outro modo de divisão do trabalho. E isso não por conta de um ideal e sim na medida em que a divisão do trabalho dada desenvolveu as condições da própria dissolução da forma de trabalho até então fixada. É o próprio desenvolvimento efetivo da divisão do trabalho que disponibilizou novas oportunidades de vida. O surgimento e o objetivo do movimento comunista têm assim determinações muito específicas e concretas no fato de que a divisão do trabalho desenvolve-se a ponto de tornar a si mesmo obsoleta. O movimento comunista (só) surge quando o sistema de propriedade privada já dá sinais iniciais de seus limites e os pensamentos revolucionários só surgem em uma classe quando as premissas para ela ultrapassar sua própria opressão já estão de algum modo disponíveis: “A existência de pensamentos revolucionários em uma determinada época pressupõe, desde logo, a existência de uma classe revolucionária, acerca de cujas premissas já dissemos o necessário anteriormente” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 72). Na medida em que tais condições concretas se desenvolvem ainda mais, desenvolve-se também a projeção mais concreta de transformação da sociedade que se aproxima dos seus próprios limites. No bojo da análise das transformações das determinações em outras determinações, por uma perspectiva materialista histórica, apreende-se que o sistema de propriedade privada apresenta-se no presente como determinação limitada e prenúncio de uma outra determinação.

2 - Por que a emancipação da classe trabalhadora é a emancipação de todas as classes

A questão que surge na defesa de Marx de que o movimento comunista é uma luta concreta empreendida pelos trabalhadores para a emancipação de si próprios e não para a realização de um bem universal é em que medida o comunismo permanece como emancipação humana tal como outrora foi defendido nos *MEF*. Teria Marx mudado de ideia? Na verdade, não. O que se dá no desenvolvimento da *IA* é antes um aprofundamento na lógica que identifica emancipação dos trabalhadores com emancipação humana para um plano despido de fraseologia filosófica. Marx lança mão de vários argumentos materialistas históricos para justificar por que a emancipação da classe trabalhadora deverá ser a emancipação de todas as classes. Apresentaremos tais argumentos aqui de um modo mais esquemático.

Em primeiro lugar, Marx indica que a ultrapassagem dos trabalhadores de sua própria condição de alienação emancipará todos os homens pelo fato de ser também uma ultrapassagem do poder social da propriedade privada. É nesse sentido que a revolução proletária também supressumiria as cadeias do burguês. Trata-se do fato de a contradição entre o trabalho e a propriedade privada ser, na verdade, uma contradição do trabalho consigo mesmo. Marx retoma sua elucidação esboçada no *MEF*: “Se o comunismo quer, pois, supressumir tanto a ‘preocupação’ do burguês quanto a necessidade do proletário, compreende-se muito bem por si mesmo que ele não possa fazê-lo sem supressumir a causa de ambos, o ‘trabalho’” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 246).

Em segundo lugar, Marx explica que a possibilidade de a emancipação dos trabalhadores ser uma emancipação geral verifica-se na própria dinâmica da luta de classes: uma classe dominante nova sempre domina uma gama quantitativamente maior que a antiga, de modo que a sucessão de classes dominantes sempre foi a sobreposição de uma classe que subjuga mais classes que a classe dominante anterior.⁸ É assim que o domínio social foi cada vez mais ampliado quantitativamente e o conjunto oprimido assumiu um quantidade de classes cada vez maior.

⁸ Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73) afirma que as classes dominadas que não triunfam e que num primeiro momento tenham se identificado com a classe que triunfou passam a se achar no direito de também triunfar.

Quando a burguesia francesa derrubou o poder da aristocracia, ela tornou possível, com isso, que muitos proletários se elevassem acima do proletariado, mas apenas os que o puderam chegar a se transformar em burgueses. Por isso cada nova classe instaura sua dominação sempre sobre uma base mais extensa do que a classe dominante que é anterior a ela, o que, de sua parte, faz com que mais tarde se aprofunde e se agudize ainda mais o antagonismo entre a classe dominante e aquela que ora domina. E ambos os fatores fazem com que a luta que há de ser encaminhada contra essa nova classe a ser uma negação mais resoluta, mais radical dos estados sociais anteriores, bem mais do que todas as classes em busca do poder até agora foram capazes de fazer. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73).

Aqui a classe proletária seria emancipação humana porque seria o domínio efetivo – e não apenas ilusório – da maioria, na medida em que se trataria do domínio da classe mais ampla. Dado que não existe uma razão universal em si mesma, a razão mais universal é a razão mais amplamente determinada. A essência, dado argumento de Marx, é de cunho democrático, uma reapropriação do seu momento republicano: a emancipação humana não é o domínio de um universal em si e sim o domínio da racionalidade mais universalmente determinada, é a realização de uma ordem social pública determinada pelo “público efetivo” – e não pelo universal como mero conceito. A classe proletária teria a peculiaridade de não precisar revestir falsamente seus interesses de interesses universais, uma vez que de fato é a classe mais ampla/universal possível da sociedade. Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73) continua:

Toda essa aparência de que a dominação de uma determinada classe não é mais do que a dominação de certas idéias, esfuma-se por si só, naturalmente, tão logo a dominação de classe em geral deixa de ser a forma de organização da sociedade, tão logo que, por consequência, já não seja necessário apresentar um interesse particular como sendo universal ou apresentar “o universal” como sendo dominante.

O domínio de classe só deixará de surgir aos homens como domínio de uma razão universal quando o próprio domínio de classes deixa de existir e isso deve ocorrer quando o domínio seja de fato de todos por todos e não por um particular. Para Marx a ultrapassagem do trabalho alienado é também a ultrapassagem da existência de dominação de classe, uma vez que a classe proletária já é a classe mais básica, não haveria nenhuma classe oprimida na base da classe proletária. Tal é a classe limite da opressão humana e, portanto, a classe que concentra a maior alienação social. Sua liberdade é, assim, a liberdade dos demais homens em relação à alienação na medida em que revoga a relação de alienação que fundamenta todas as demais: aquela na qual

o poder social está alienado no poder de posse, portanto, indisponível à maioria dos homens.

Em terceiro lugar, a emancipação dos trabalhadores deverá ser emancipação humana apenas no sentido relativo de humanidade. Como vimos, Marx identificou no seu momento republicano que razão seria universal quando relativa a uma maioria efetiva e depois, em seu *MEF*, Marx desenvolveu o humanismo como socialmente engendrado. Aqui ele retoma ambas as ideias: a vitória do proletariado é a vitória da maioria efetiva e, além disso, é a vitória da humanidade que se fez perpassando sua condição de alienação, perpassando a inumanidade:

Esta chamada “inumanidade” é, assim mesmo, um produto das atuais condições, nem mais nem menos que a “humanidade”; é seu aspecto negativo, a rebelião, não baseada em nenhuma nova força revolucionária de produção, contra as condições dominantes que repousam sobre as forças de produção vigentes e o modo de satisfação que a elas corresponde. A expressão positiva chamada “humana” *corresponde às condições dominantes determinadas*, de acordo com certa fase de produção e com o modo de satisfazer as necessidades por ela condicionadas, do mesmo modo que a expressão negativa, a “inmana”, corresponde às novas tentativas diárias provocadas por essa mesma fase da produção e que estão dirigidas no sentido de negar, dentro do modo de produção vigente, essas condições dominantes e o modo de satisfação que prevalece nelas. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 486-487, grifo do autor).

O que se chama assim de inumano é o aspecto negativo das possibilidades, ou seja, o fato de serem possibilidades não realizadas pelo fato de estarem alienadas da grande maioria dos homens. A humanidade trata-se das possibilidades de modo de vida construídas, mas estas só estão realizadas efetivamente na própria classe dominante. No modo de produção vigente contraditório, a humanidade é sempre também inumanidade: o modo de satisfação humano está disponível mas, dado que está negado, é também uma inumanidade.

Marx complexifica a análise de que o desenvolvimento da divisão do trabalho aprofunda a contradição do trabalho consigo mesmo, outrora identificada nos *MEF*: dado um maior potencial concreto de humanismo alienado da maioria dos homens, maior é o inumanismo efetivo. A reprodução da alienação do homem em relação às suas possibilidades humanas (trabalho alienado) é mais inumana quanto maior o simultâneo desenvolvimento concreto de tais possibilidades que só se realizam num outro extremo (propriedade privada). Marx acrescenta aqui que, na medida em que se desenvolve a

cisão, desenvolvem-se também os seus limites mais profundos, por meio de termos novos: “desenvolvimento das forças produtivas” em contradição com “relações de intercâmbio”. É assim então que o desenvolvimento das forças produtivas é desenvolvimento da maior humanidade, mas sob relação de intercâmbio fundadas na propriedade privada, permanecem como maior inumanidade.

O desenvolvimento da contradição do trabalho alienado é indicado aqui como desenvolvimento da contradição entre forças produtivas e relações de intercâmbio. O abandono da fraseologia filosófica não é um rompimento radical com a perspectiva anterior. Também na *IA* Marx considera que só socialmente pode haver humanidade, a objetivação do homem em larga escala quantitativa e qualitativa que ocorre no sistema de propriedade privada é também aqui uma determinação de uma humanidade mais ampla (geral) no âmbito de maior desenvolvimento das forças produtivas. É, portanto, engendrada também por meio do capitalismo a “humanidade” potencial a ser realizada pelos proletários apenas com a superação do capitalismo, dado que este apenas a mantém no plano de potência não realizada aos trabalhadores. Para Marx, o desenvolvimento das forças produtivas, ainda que contraditório em seu primeiro momento,

Constitui também uma premissa prática absolutamente necessária, porque sem ela apenas a *escassez (Mangel)* se generalizaria [...] [E] porque, além disso, apenas esse desenvolvimento universal das forças produtivas traz consigo um intercâmbio *universal* dos homens, em virtude do qual, por um lado, o fenômeno da massa “despossuída” (*eigentmslose Masse*) se produz simultaneamente em todos os povos (concorrência universal), fazendo que cada um deles dependa das transformações revolucionárias (*Umwälzungen*) dos outros e, por último, institui indivíduos *histórico-universais*, empiricamente mundiais, em vez de indivíduos locais. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 58, grifo do autor).

A universalidade aqui não pretende um absoluto conceitual e sim vislumbra uma amplitude máxima da condição de divisão do trabalho/trabalho alienado ao ponto de haver uma maior integração e identidade de condições de vida/racionalidade. E isso só ocorre passando pelo desenvolvimento do sistema de propriedade privada. Na *IA* as novas possibilidades de humanidade estão dadas porque o desenvolvimento das forças produtivas permite também que os homens se desenvolvem mais omnilaterais: mais determinantes uns aos outros e com maiores possibilidades de experiências

sensíveis/intelectuais. Tal como Marx indicara no *MEF*, a realização do humanismo nunca é uma negação unilateral da propriedade privada e sim uma negação dialética, dado que o humanismo só se fez potencial no movimento em que também se alienou.

Portanto, a produção ampla das possibilidades de objetivações/predicados/ser é também possibilidade de revogar o trabalho alienado sem que se revogue a amplitude dos produtos/possibilidades humanos na medida em que as forças de produção se complexificam e o trabalho se complexifica. Os homens deixam de estar presos à condição de só produzirem a mais ampla gama de possibilidades humanas alienando-se de tais possibilidades, tal como ocorre no sistema de trabalho alienado/propriedade privada. E a emancipação dos trabalhadores alienados acaba por ser emancipação dos indivíduos em geral. É justamente neste sentido que o desenvolvimento das forças produtivas também desenvolve o movimento comunista. Nas palavras de Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494):

Já mostramos que a supra-sunção da autonomização das relações diante dos indivíduos [...] está condicionada pela supra-sunção da divisão do trabalho. Mostramos também que a supra-sunção da divisão do trabalho é condicionada pelo desenvolvimento do intercâmbio e das forças produtivas a tal ponto de universalidade, que a propriedade privada e a divisão do trabalho se transformam em um grilhão para eles. E ressaltamos, igualmente, que a propriedade privada apenas pode ser supra-sumida sob a condição de um desenvolvimento omnilateral dos indivíduos, precisamente porque o intercâmbio e as forças de produção com que se encontrem sejam omnilaterais e apenas possam ser assimiladas por indivíduos dotados de um desenvolvimento também omnilateral, ou seja, no exercício livre de sua vida.

Omnilateral é o termo que Marx usa no lugar do seu *ser genérico*, usado outrora no *MEF*, mas o sentido permanece: a verdadeira liberdade dos indivíduos funda-se em poderem usufruir de um amplo fazer, da produção da vida num sentido diverso e múltiplo. Na palavra omnilateral sintetiza-se o sentido de não ser mero trabalhador material, de subsumir a atividade alienada na produção de mero sentido utilitarista. Apenas no indivíduo que não é meramente trabalhador material o “ter” é assimilado num sentido maior que o da mera posse objetiva, é assimilado no sentido de “ser”. Aqui ele retoma a necessidade do desenvolvimento da grande indústria nos termos de que o intercâmbio e as forças produtivas se tornam omnilaterais, também as relações devem tornarem-se múltiplas, amplas, diversas, dotadas de multitarefas.

Uma das confusões a esse respeito foi interpretar que Marx considerou a necessidade de uma ocorrência da fase de alta produtividade industrial em todas as realidades sociais tal como ocorrera na Europa: fundada no trabalho alienado. Na verdade, não se trata de cumprir etapas, trata-se de admitir que a indústria desenvolvida revelou as possibilidades concretas dos homens, mas não de repetir tal desenvolvimento das possibilidades num modo em que os homens se alienam delas.

É neste sentido que Marx fala de universalidade: a ampla omnilateralidade manifestada por um homem é a determinação social da possibilidade não somente para este homem específico, mas para todos: é possibilidade humana sobretudo porque os homens das diversas realidades específicas se integraram mais globalmente. É assim que mesmo a Alemanha de capitalismo pouco desenvolvido pode saltar para a realização do humanismo sem que ela própria passe pelo processo de desenvolvimento do humanismo como simultânea alienação desse humanismo no trabalho alienado. Já podendo apreender a contradição do trabalho consigo mesmo, o humanismo pode ser desenvolvido sem alienar-se, sem manter-se como mero potencial não realizado à maioria dos homens.

No momento da redação da *IA* Marx considera que o desenvolvimento do capitalismo já atingiu uma amplitude suficiente para revelar sua contradição e a própria realidade de militância ativa dos movimentos proletários seria um indicativo disto. A maturidade do capitalismo que instiga a sua superação é admitida por Marx não porque no interior do capitalismo não se possa desenvolver mais e mais a omnilateralidade das forças de produção e intercâmbio e sim porque a humanidade potencial surgida já precisava ser efetivada ao invés de manter-se como mera possibilidade. Marx considerava que já era possível novas relações sociais, nas quais o humanismo possa ser construído simultaneamente como potência e realidade.

Destacamos que os indivíduos atuais necessitam supra-sumir a propriedade privada porque as forças de produção e as formas de intercâmbio já se desenvolveram com tanta amplitude que sob o império da propriedade privada se transformam em forças destrutivas e porque o antagonismo entre as classes foi impulsionado ao seu ponto máximo. Finalmente, mostramos que a supra-sunção da propriedade privada e da

divisão do trabalho já é a própria união dos indivíduos sobre a base estabelecida pelas forças de produção atuais e pelo intercambio universal. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494).

Marx considerava que já era possível naquele momento fazer com que a maioria dos homens não fossem reduzidos a meros produtores materiais sem prejuízo dos avanços de novas possibilidades produtivas/humanas (no sentido de novos objetos/novos predicados humanos), já que não se trataria de acabar com a grande indústria, mas sim de não alienar a maioria dos homens numa única atividade de produção material. A emancipação dos trabalhadores não seria diminuição na produtividade material, mas a maior integração da produção material à produção intelectual, subjetiva dada na desalienação do fazer dos homens.

Há ainda uma outra questão fundamental que Marx explicita na *IA*: o fato de que os pressupostos para o comunismo não são só econômicos, mas também culturais. Ele indica que a solidariedade desenvolvida entre os oprimidos no decorrer do processo revolucionário também é um outro fator de determinação do desenvolvimento do humanismo.

3 - O pressuposto não economicista do comunismo

Numa prerrogativa da várias camadas de determinação da liberdade dadas num desenvolvimento dialético, Marx indica a outra esfera de determinação do humanismo para além da omnilateralidade concreta dada pela indústria. Defende que, para desenvolver o comunismo, não é preciso desenvolver somente a omnilateralidade produtiva, é preciso desenvolver também a omnilateralidade humana. Ele chama isso de (MARX; ENGELS, 2007b, p. 495) “solidariedade”.

No interior da sociedade comunista, a única em que o desenvolvimento original e livre dos indivíduos não é simplesmente uma frase feita, ela é condicionada justamente pela união dos indivíduos, uma união que em parte consiste em pressupostos econômicos e em parte na solidariedade necessária do livre desenvolvimento de todos, e, por fim, na maneira universal de se manifestar os indivíduos sobre a base das forças produtivas vigentes [...] A consciência dos indivíduos sobre suas relações é também, naturalmente, outra bem distinta e não será, portanto, nem o “princípio do amor” ou o *devoûment*,⁹ nem mesmo o egoísmo.

⁹ Sacrifício.

A solidariedade é afirmada por Marx como uma consciência dos homens desenvolvida na medida em que os indivíduos desenvolvem entre eles uma unidade, um condicionamento mútuo. Não se trata de uma consciência meramente ideal, de um amor ou sacrifício que tem como princípio e fim a moral em si mesma e sim de uma necessária solidariedade para todos que queiram se desenvolver livremente no interior da unidade. É nesse sentido também que ele afirma que a classe proletária é o pressuposto da sociedade comunista como emancipação humana. São os proletários que desenvolvem a solidariedade a partir de uma necessidade de unidade e não a partir de um mero moralismo conceitual. O mesmo movimento que os aliena os leva também a processos de luta contra tal alienação (tanto no sentido material quanto subjetivo) e, portanto, a uma unidade de classe e solidariedade efetiva.

Marx vai compondo assim a trança dialética da determinação do humanismo de modo mais complexo: o comunismo, movimento no qual o humanismo é construído, perpassa tanto o desenvolvimento da indústria quanto o desenvolvimento da solidariedade humana. A cooperação de classe entre os trabalhadores é elevada a uma importância tão fundamental quanto o desenvolvimento da produtividade concreta. Mais uma vez, o economicismo por si só está aqui negado como base da emancipação social, numa recusa de que o desenvolvimento econômico desembocará sozinho numa libertação dos homens. A realização do comunismo depende tanto do acirramento da contradição entre forças produtivas e relações de produção quanto do desenvolvimento da solidariedade no bojo da camada oprimida. Stirner (1899 apud MARX, 2007b, p. 239) teria afirmado que “uma sociedade não pode se tornar nova enquanto aqueles que a perfazem e constituem continuam sendo os antigos”, contra o qual Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 240) afirma: “A agitação incansável que esses proletários fazem, as discussões que eles diariamente têm entre si, provam no máximo [...] quão pouco eles querem permanecer sendo “os antigos”. Marx mostra que os proletários se tornam homens novos no próprio processo em que buscam mudar as circunstâncias: a transformação da consciência se dá no próprio movimento de luta contra a opressão, na própria luta de classe. Até então “os homens continuamente queriam se desenvolver

apenas na condição de indivíduos e por isso chegaram apenas a seu próprio desenvolvimento na e através da sociedade”. Portanto,

Eles [proletários] permaneceriam sendo “os antigos” apenas no caso de, como São Sancho, “procurarem a culpa por si mesmos”; mas eles sabem muito bem que apenas sob circunstâncias mudadas eles deixarão de ser ‘os antigos’, e por isso eles mesmos estão dispostos a mudar essas circunstâncias à primeira oportunidade que surgir. Na atividade revolucionária mudar-a-si-mesmo coincide com mudar as circunstâncias. [...] Apenas a um santo da estirpe de nosso Sancho poderia ocorrer que o desenvolvimento “dos homens” pudesse ser separado do desenvolvimento “da sociedade” [...] estabeleceu aos homens a exigência moral de mudarem a si mesmos e através disso mudarem a sociedade. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 495).

O desenvolvimento da solidariedade entre os proletários dependeria justamente de eles “não procurarem a culpa em si mesmos” e sim nas circunstâncias, de modo a se unirem para transformar as determinações concretas. Para Marx, a exigência moral de Stirner é que manteriam os homens “antigos” que, buscando mudar apenas suas condições individuais, não desenvolvem a solidariedade. Marx aqui avança para além do *MEF* indicando mais um ponto-chave no seu pensamento, mais uma determinação do humanismo que atua em conjunto com a outra. O humanismo é determinado não só no decorrer do próprio desenvolvimento do trabalho alienado (onde o humanismo é determinado concreto e alienado) como ainda no próprio decorrer da atividade revolucionária contra o trabalho alienado (onde o humanismo é determinado na pela cooperação entre os homens). O sentido não economicista fica mais claro: a atividade revolucionária por si mesma é essencial no processo de desalienação dos homens. Além dos pressupostos econômicos, para uma sociedade comunista há o pressuposto político e cultural da unidade dos indivíduos, o desenvolvimento de uma racionalidade mais humana é engendrada não só pelas possibilidades geradas na economia sob forma alienada, mas na própria cultura de reclamar dos direitos mais imediatos:

São Sancho toma os proletários como se fosse uma “sociedade fechada” que tem que tomar apenas a decisão de “agarrar” a fim de já no dia seguinte acabar com a ordem existente. Mas na realidade os proletários chegam a esse unidade apenas através de um longo desenvolvimento, um desenvolvimento no qual o apelo a seus direitos também tem um papel. Esse apelo a seus direitos é, aliás, apenas um meio para transformá-los em “Vós”, em uma massa revolucionária e unida. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 363).

Fica claro assim que há para Marx um pressuposto subjetivo do comunismo, o qual não é meramente a solidariedade conceitual, mas uma solidariedade construída efetivamente. Se no comunismo a “consciência dos indivíduos sobre suas relações é também, naturalmente, outra bem distinta e não será, portanto, nem o “princípio do amor” ou o *devoûment*,¹⁰ nem mesmo o egoísmo” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494), tal consciência é a de unidade desenvolvida pelos proletários “no próprio processo em que fazem agitações”, discussões, organizam-se em sindicatos. Ainda que seja possível argumentar que sem a opressão gerada pelo desenvolvimento econômico os proletários não desenvolvam a solidariedade de classe, é preciso chamar a atenção para a centralidade que Marx dá à cultura de solidariedade humana desenvolvida pela atividade revolucionária em si mesma, impedindo assim uma tradicional confusão entre determinação econômica e reducionismo econômico muitas vezes apreendida erroneamente na leitura de Marx, a qual considera que bastaria investir num desenvolvimento das forças produtivas que este solapar-se-ia por si mesmo transformando-se em comunismo.

Marx salienta aqui que a luta pela conquista do direito particular vale mais por essa unidade de racionalidade uma dos trabalhadores alienados que pela conquista de um poder particular no interior do capitalismo. O processo revolucionário assim não é apenas um instrumento para uma nova sociedade, mas é ele mesmo condição/processo de amadurecimento desta realidade nova. A revolução não institui uma racionalidade nova, mas antes é o próprio processo concreto de contraposição à opressão concreta em que se desenvolve a determinação para que essa nova sociedade seja possível. Assim a luta dos proletários é uma luta em prol da humanidade, porque “a solidariedade necessária do livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494) é desenvolvida entre os proletários no processo de unidade ativa contra a opressão.

É no bojo desta complexificação das condições do comunismo que, como bem lembra Löwy (2002, p. 182) , “*A Ideologia Alemã* é o primeiro texto em que o termo *partido*

¹⁰ Sacrifício.

comunista é empregado”. Para Marx, o desenvolvimento dos partidos comunistas é a dissolução do comunismo utópico, tal como na passagem já citada:

Para aquilo que de resto são sistemas, quase todos nasceram no início do movimento comunista [...] à medida que o partido se desenvolve, esses sistemas perdem toda a sua importância e no mais se lhes conserva o nome a título de reclame. Quem então na França acredita em Icária ou, na Inglaterra, nos planos de Owen [...]. (MARX; ENGELS, 2007b apud LOWY, 2002, p. 184).

Contra o comunismo utópico que quer antecipar a racionalidade nova para então desenvolver um sistema novo, o partido comunista – entendido aqui como processo de unidade das lutas proletárias específicas – é movimento de amadurecimento. Ou seja, o partido comunista não antecipa uma racionalidade nova a ser aplicada em termos conceituais, mas é a coadunação das lutas específicas dos proletários num constante movimento do qual deve amadurecer esta novo modo de ser humano. Sendo utópico antecipar a forma da sociedade humana a ser posta pelo comunismo antes do processo revolucionário, o partido comunista é o movimento das insatisfações e lutas concretas que vai assim engendrando o que seria essa outra realidade social no bojo da nova possibilidade de relação de trabalho que as novas disponibilidades materiais decorrentes do capitalismo determinam por um lado e da nova possibilidade de cooperação humana que a unidade dos proletários em luta desenvolve por outro.

4 - Considerações finais

Desde 1837 Marx defendeu a filosofia “filosófica” como razão derivada objetivamente, em contraposição à filosofia “teológica”, razão que é ilusoriamente princípio de si mesma. Ao se dar conta de que estava sendo incompreendido por falar em termos filosóficos, ele também se dá conta de que a própria manutenção destes termos contradizia-se com a sua tentativa de crítica dialética, não teológica: não era possível reverter a alienação da razão mantendo-se no interior da razão alienada, na esfera de um desenvolvimento conceitual em si. Para não repetir a queda outrora sofrida por Hegel da filosofia para a teologia durante o desenvolvimento da dialética idealista-objetiva, Marx resolve por sair da mera filosofia.

Escapar da viragem da filosofia em teologia exigia sair da filosofia, ainda que não da crítica teórica. Filosofia e crítica surgem não mais como sinônimos: a crítica, ao contrário da filosofia, é determinada objetivamente e vai ao princípio em si apenas para escapar do princípio em si, parte da categoria alienada apenas para desconstruí-la como categoria independente. Assim, se era preciso sair da filosofia, era preciso tomar o cuidado de não cair em outra esfera em si mesma. O acerto de contas com a filosofia não poderia implicar um deslocamento para uma ciência como esfera do puro empirismo, numa economia em si – puro desenvolvimento material –, ou numa política em si – puro desenvolvimento formal. Era preciso sair da filosofia para um lugar de constante passagem pelas categorias alienadas com vistas à dissolução dos limites entre elas, um lugar de simultânea afirmação e negação das esferas atomizadas. Como veremos, Marx encontra como saída a história como práxis: uma categoria não esférica, não atomizada, uma disciplina não disciplina, uma categoria não categoria. O caráter materialista histórico da práxis protegeria a crítica de sofrer uma viragem para uma alienação teológica. O que surge nitidamente na *IA* de Marx é que, tal como indica Kosik (1976, p. 18-19, grifo do autor),

[...] a destruição da pseudoconcretidade como método dialético-crítico, graças à qual o pensamento dissolve as criações fetichizadas do mundo reificado e ideal, para alcançar a realidade, é apenas o outro lado da dialética, como *método revolucionário de transformação da realidade*. Para que o mundo possa ser explicado criticamente, cumpre que a explicação mesma se coloque no terreno da “*práxis*” revolucionária [...] A realidade pode ser mudada de modo revolucionário só porque e só na medida em que nós mesmos produzimos a realidade, e na medida em que sabemos que a realidade é produzida por nós. A diferença entre realidade natural e realidade humano-social está em que o homem pode mudar de modo *revolucionário* a realidade humano-social porque ele próprio é produtor *desta última realidade*. [...] O mundo da realidade não é uma variante secularizada do paraíso, de um estado já realizado e fora do tempo; é um processo no curso do qual a humanidade e o indivíduo *realizam* a própria verdade, operam a humanização do homem.

A saída de Marx da filosofia rumo ao mundo empírico desenvolve a reapropriação da dialética hegeliana que ele perseguia desde a *DFDE* e reconhece a história como única ciência não alienante. A história da razão é negada como filosofia da história e encontrada na história da atividade de transformação da natureza e das relações sociais em contextos específicos, que inclui, portanto, a intervenção dos homens tomados em

suas realidades específicas. Nessa história materialista a razão universal não é um princípio: a história dos homens no desenvolvimento da razão e a história da transformação da natureza são uma mesma história, a determinação é mútua, não há um princípio em si como causa. Sempre há dois lados se condicionando mutuamente:

Nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser contemplada de dois lados, dividida na história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem ser divididos: enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionam mutuamente. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 39).

Marx recusa a alienação da razão de modo mais definitivo na *IA* porque nela desenvolve a história como relação “desde sempre”, sem projetar uma causa em si. Se foi na ação com a natureza que os homens se desenvolveram diferente dos animais e da natureza, a relação entre razão e natureza é sempre mútua.

A fusão entre teoria e prática que surge sob o termo “práxis” em 1845 teve seu pressuposto mais próximo no *MEF*, mas seu embrião surgira em 1837. Refere-se a busca de Marx por uma desalienação da racionalidade na simultânea luta pela condição concreta de desenvolvimento do homem desalienado da sua própria razão. O acerto de contas com a Filosofia na *IA* é o ápice de um desenvolvimento crítico da filosofia e da realidade como unilateralidade da ideia e da forma. Tal se iniciou desde a saída de Marx do Direito¹¹, mas evoluiu de modo mais radical quando a alienação do trabalho foi identificada como alienação ainda mais fundamental do que a alienação política. Desse modo, o esboço da crítica da economia política no *MEF*, na medida em que aprofundou a contradição do trabalho alienado, tornou mais claros os fundamentos da alienação da filosofia.

Embora o rompimento com esta disciplina se dê diretamente estimulado pela necessidade de uma crítica radical a Stirner, ele já está de algum modo dado no *MEF* quando a metodologia da crítica é afirmada como adentramento nas categorias alienadas com a finalidade de dissolvê-las “de dentro para fora”, dissolvê-las a partir da

¹¹ Tal como verificamos no Capítulo 1, Marx explicara a seu pai que sua entrada na Filosofia não implicava a queda numa fantasia idealista, mas antes a tentativa de fuga do idealismo kantiano e fichteano por meio da dialética.

própria forma em que se encontram (MARX, 2005). Ao avançar a crítica da economia política no *MEF*, Marx desenvolveu também o esboço do deslocamento da crítica para fora do campo da filosofia, já que a crítica das relações jurídico-políticas passou a fundamentar-se na crítica da esfera da produção material. Hierarquizando as formas de alienação humana, o projeto de superação da alienação redefiniu-se como dissolução da separação entre produção material e produção subjetiva.

Na *IA*, a alienação central dos homens modernos identificada no *MEF* no trabalho alienado é relacionada com as disponibilidades materiais que cada sociedade específica desenvolvera nas suas divisões de trabalho específicas, afirmando pressupostos de um modo diferente de Hegel: tratam-se de pressupostos materiais, não de pressupostos conceituais, dado que também a matéria é potência não realizada quando é alienada dos homens.

A sequência histórica das diversas realidades sociais específicas é negada em termos de uma única racionalidade costurando os momentos nos bastidores e é afirmada apenas em termos de heranças/disponibilização de possibilidades materiais, as quais não fecham a história num futuro necessário, apenas a condicionam em tendências. O capitalismo é expresso como divisão de trabalho específica que amplia o trabalho alienado globalmente e a integração deste trabalho alienado.

O modo comunista de produção é vislumbrado como uma nova divisão de trabalho que deverá se engendrar como movimento de aproveitamento das possibilidades que o capitalismo nega ao mesmo tempo em que as desenvolve. Na contramão da acusação de Stirner do socialismo como uma espécie de cristianismo, o comunismo é reafirmado como não decorrente de um moralismo e idealismo humano, mas do pedido cada vez mais concreto e intenso de desalienação dos homens em relação às possibilidades socialmente engendradas por eles mesmos. A revolução social tende assim a ser realizada pela classe proletária não por conta destes serem sujeitos universais de uma racionalidade em si e sim por conta de seus interesses “egoístas”, ou seja, interesses de classe, serem interesses de libertação da mais absoluta forma de opressão: a redução da produção geral da vida (material e intelectual) a mera produção material.

A perspectiva do materialismo histórico indica, na apresentação dos diversos modos de produção, como o poder social da propriedade não é natural, mas surge por intermédio da ação prática mecânica e, portanto, não consciente dos homens, no sentido de indicar que os homens podem alterar suas relações sociais. Marx considera que apenas como sujeitos que alteram as relações sociais ao invés de se escravizarem numa ordenação específica é que os homens são sujeitos livres. Ao fazer a crítica da alienação na atividade econômica negando-a como atividade em si mesma de ordenação social em prol da liberdade efetiva, Marx está justamente indicando que é preciso dissolver a sobreposição da atividade de produtividade econômica sobre a de bem-estar social. Entretanto, para dissolver a imposição do economicismo – poder social na propriedade – sobre o social(ismo) – poder social na sociedade – é preciso partir do lugar em que estamos: de dentro da esfera economicista. Não se reverte a alienação do poder social na propriedade por pregação moralista e sim pela real desconstrução das condições efetivas que tornam possível o domínio dos proprietários privados. É nesse sentido que a dissolução de uma prática de vida inteiramente voltada ao repetitivo e embrutecedor ato de transformação material é explicitada como central. Passando a maior parte do tempo alheio num único ato, num único modo de agir sobre o mundo, a maior parte dos homens é também alheia à rede que integra tais ações isoladas e ao poder de tal rede. Não se percebendo como sujeitos de tal produto, os homens são continuamente expropriados. Não havendo possibilidades de escolha efetivas à maioria dos homens, dado que foram expropriados, tampouco pode haver a consciência da escolha e tampouco pode haver liberdade. A consciência do poder de escolha, condição subjetiva da liberdade, exige antes que este poder de escolha seja realmente disponível, ou seja, que esteja satisfeita a condição objetiva da liberdade.

O desejo da libertação do aprisionamento na atividade do trabalho é indicado por Marx como o desejo cuja realização é liberdade efetiva, na medida em que não se trata de poder se libertar como consumidor, mas, sobretudo, como agente. É a libertação dos homens como agentes que os tornarão não alheios à sua própria ação e respectivo produto da mesma, tornando a expropriação e o domínio da propriedade privada uma impossibilidade. Daí por que o desejo de liberdade mais importante e revolucionário

que o trabalhador carrega não é o desejo de consumir o que quiser e sim o desejo de fazer a atividade que quiser. A liberdade do fazer é que é fundamental na desalienação dos homens. A busca por essa liberdade que carrega em si a possibilidade revolucionária de emancipação de toda a humanidade porque apenas na condição efetiva de desalienados é que os homens podem ter a consciência de suas possibilidades de escolha.

O comunismo seria a realização da emancipação humana não como imposição da lógica social sobre a lógica do lucro mediante uma forma pública alienada e sobreposta aos homens e sim como condição efetiva de não alheamento dos homens no trabalho, condição prática objetiva que dará aos homens a possibilidade de escolha efetiva dos modos de vida diversos e, nesse sentido, a efetiva liberdade como consciência da liberdade. O comunismo é a condição concreta de a ordem social surgir numa lógica não legalista ou economicista e sim socialista como produto escolhido pelos homens. Estes não estariam associados numa ordem voltada para o social pelo fato de não terem escapatória na busca pela sobrevivência e sim porque a associação social seria uma escolha perante o realizado desejo de não alheamento numa atividade repetitiva. Daí por que só a revolução que desaliena os homens do trabalho repetitivo e do alheamento do poder social na propriedade privada, poderia engendrar uma associação livre. Usufruindo de outras experiências para além da atividade voltada à sobrevivência material apenas na vida associada, a vida associada seria um escolha advinda do fato de esta ser de fato uma vida de maior liberdade.