



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



CULTURA
ACADÊMICA
Editora

Sobre a fundamentação althusseriana do marxismo

João Quartim de Moraes

Como citar: MORAES, J. Q. de. Sobre a fundamentação althusseriana do marxismo. *In:* PINHEIRO, J. (org.). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 133-150.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-819-4.p133-150>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO ALTHUSSERIANA DO MARXISMO

João Quartim de MORAES¹

O IMPACTO E O LEGADO

Em “*Lire le Capital*”, publicado em 1965, Louis Althusser e os quatro participantes do seminário que deu origem ao livro levam adiante o esforço de fundamentação crítica da teoria marxista empreendido pelo próprio Althusser nos estudos publicados em anos anteriores, e reunidos também em 1965, no livro “*Pour Marx*”. Os dois livros, que podem ser considerados complementares, contribuíram decisivamente para despertar do sono dogmático os marxistas meramente ideológicos, muitos deles de inspiração idealista, outros apegando-se de modo acrítico a esquemas de interpretação simplificadores e dogmáticos. Alguns não gostaram de ser perturbados em seu sono. Rejeitaram em bloco os perturbadores em nome de um humanismo metafísico amparado unilateralmente e às vezes canhestramente nos escritos do jovem Marx. Outros se deram ao trabalho de apontar dificuldades e inconsistências da argumentação; examinaremos em seu lugar, as mais importantes.

Retornar meio século depois a esses textos que propeliram Althusser e o althusserismo ao centro do debate marxista internacional é uma ideia fe-

¹ Doutor em Ciência Política pela Fondation Nationale de Science Poltique de l'Academie de Paris. Professor de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil. jqmoraes@gmail.com

cunda, embora de difícil e delicada execução. A intervenção de 1965² introduziu uma nova maneira de analisar e compreender o legado de Marx. O involuntário impacto que ela provocou merece ser estudado em si e por si mesmo, em sua consistência própria. Seria, porém artificial deixar de lado as revisões autocríticas posteriormente efetuadas por Althusser e Étienne Balibar notadamente, sobre algumas das principais teses sustentadas em 1965. Cumpre, pois levar em conta, ao lado daquelas que atravessaram inalteradas o cerrado fogo crítico a que foram submetidas desde sua publicação, as que configuraram uma mudança de posição ou deslocamento de problemática, portanto uma solução diferente para uma questão disputada.

Consideramos as teses sobre a mudança da base teórica do pensamento de Marx o mais firme legado da intervenção de 1965. Podem-se discutir o conteúdo e a profundidade dessa mudança, os termos em que ela foi formulada, notadamente as expressões “corte epistemológico” e “anti humanismo teórico”, bem como os momentos em que ela ocorreu, mas não se pode negar que ela tenha ocorrido. O termo “corte” aponta para uma radical virada do Marx ideológico para o Marx científico, mas os textos althusserianos distinguem juventude, transição, maturação e maturidade, propondo um esquema de progresso linear. A hipótese nos parece razoável, com a ressalva de que em sua correspondência com Vera Zassulich e na Resposta a Mikhailovski sobre a pretensa fatalidade da destruição das comunidades de aldeia, o velho Marx enfatizou a possibilidade de uma via para o socialismo distinta daquela em que o capital se apoderou de todos os meios de produção, separando radicalmente da posse da terra os trabalhadores do campo. Não temos dúvida, porém de que, embora elaboradas por aproximações sucessivas e a partir de ângulos diferentes, a crítica da economia política burguesa e as teses sobre o desenvolvimento da história social formam um todo coerente, no qual Althusser teve razão de discernir a abertura de um novo campo do conhecimento. Resta examinar a pertinência de sua contribuição para elucidar os problemas filosóficos suscitados pela imensa obra de Marx.

Em 25 de outubro de 1990, encarregado do discurso de despedida no funeral de Althusser, Balibar declarou que ele deixara “pelo menos um muito grande livro [...], *Pour Marx*” e que três teses podem resumir

² Entendemos: o conjunto das teses dos dois livros publicados naquele ano.

o legado intelectual do conjunto de seus escritos: (1) “há um corte epistemológico”; (2) “há luta de classes na teoria”; (3) “há aparelhos ideológicos de Estado”³. Ele discutiu pormenorizadamente a primeira tese em “Le concept de ‘coupure épistémologique’ de Gaston Bachelard à Louis Althusser”⁴. As duas outras pressupõem o abandono da noção de “prática teórica”, que Althusser modificou em larga medida nos anos 70, ao passar a entender por filosofia não mais a “teoria das práticas teóricas”, mas a “luta de classes na teoria”. Com efeito, se o trabalho teórico é permeado pelos interesses e contradições de classe, as posições filosóficas básicas, a começar do recorrente (alguns althusserianos dizem “eterno”) confronto entre idealismo e materialismo, não são socialmente neutras, embora não correspondam necessariamente às contradições de classe: muitos burgueses são materialistas e há muitos idealistas no seio do povo.

Não se pode pedir aos enunciados de um discurso fúnebre a precisão e a completude de um texto teórico. Ainda assim, pelo menos duas omissões merecem ser assinaladas. Balibar não menciona *Lire le Capital*, como “um muito grande livro”, talvez por tratar-se de uma obra coletiva da qual ele é um dos coautores, talvez por razões de fundo, decorrentes das revisões autocríticas efetuadas após 1965. Chama mais ainda a atenção que, justamente um dos mais autorizados intérpretes do pensamento althusseriano não tenha incluído uma quarta tese entre as que sintetizam seu legado: “não há essência genérica do homem”. Não atinamos com um motivo claro dessa omissão, mas ela certamente não resulta de mero esquecimento. Ela pode se explicar pela preocupação de não evocar a “vexata quaestio” do “anti humanismo teórico”, a qual, entretanto, constitui uma das consequências teóricas do corte epistemológico. Pensamos, em qualquer hipótese, que ela merece ser posta em evidência numa síntese das principais contribuições filosóficas de Althusser. Não é preciso, com efeito, insistir no caráter fundamental da questão “o que é o homem?” e da crítica ao humanismo metafísico. Ela remete à pertinente e inovadora crítica althusseriana dos pressupostos meramente ideológicos e no mais das vezes

³ Althusser morreu três dias antes, em 22 de outubro de 1990. O discurso de Balibar foi publicado mais tarde, com o singelo título de *Adieu*, em “Écrits pour Althusser” (Paris: La Découverte, 1991), que reúne quatro textos. As passagens citadas estão nas p. 121-122.

⁴ Idem, 1991.

retóricos do discurso humanista efetuada em “Marxisme et humanisme”⁵ e constitui uma contribuição maior ao aprofundamento dos problemas filosóficos do materialismo histórico.

Sem dúvida, essa crítica teria sido mais bem compreendida e aceita se tivesse se cingido a criticar o caráter metafísico (ou “ontológico”) da essência genérica do homem, sem agredir desnecessariamente o senso-comum da esquerda. É tão mais simpático aderir à ontologia trabalhista do ser social do que à crítica do conteúdo metafísico do humanismo, bem como de suas expressões político-institucionais, a começar do “valor universal da democracia”! Com essa ressalva, cumpre reconhecer que é objetivo maior da luta teórica marxista levar adiante a crítica radical da manipulação da retórica humanista pela mediática do grande capital, que com arrogante desenvoltura justifica os crimes da máquina de guerra da Otan em nome da “international community”, da “democracy”, dos “human rights” etc.⁶

As críticas consequentes e teoricamente inovadoras comportam um momento negativo e um positivo, que se relacionam, como o antecedente ao consequente. O momento negativo foi desenvolvido principalmente por Althusser em *Lire le Capital*, nos estudos “Do Capital à filosofia de Marx” (volume I, p. 9-89) e “O objeto do capital” (volume II, p. 9-185), notadamente no tópico “O marxismo não é um historicismo” (II, p. 73-108)⁷, que completam a crítica desenvolvida nos estudos reunidos em *Pour Marx*, principalmente em “Marxisme et humanisme”. As críticas ao humanismo metafísico e ao historicismo são complementares. Embora elas valham para todas as doutrinas metafísicas sobre a essência humana, Althusser tinha em vista, ao desenvolvê-las, as interpretações do marxismo que se apoiam nos *Manuscritos de 1844* e em outras obras de juventude, inspiradas na noção de “essência genérica” (*Gattungsweisen*) do homem elaborada por Feuerbach. Daí sua tese de que as descobertas teórico-científicas de Marx expostas em *O capital* configuraram uma ruptura com as ideias da juventude.

⁵ Originalmente publicado em junho de 1964 nos *Cahiers de l'ISEA* e reproduzido em *Pour Marx*, Paris: Maspero, 1965.

⁶ O liberal-imperialismo genocida manipula não só o humanismo, a democracia e valores conexos, mas também Deus, que Bush filho e sequazes consideram seu principal aliado. A ele recorreram para alastrar horror e destruição nos povos da periferia.

⁷ Citamos a edição original, *Lire le Capital*, volume II, Paris: Maspero, 1965.

O HUMANISMO METAFÍSICO E O HOMEM CONCRETO

Notamos, ao comentar a síntese do legado de Althusser em três teses proposta por Balibar, a falta de uma quarta tese, relativa à crítica do humanismo metafísico, essa crítica nos parece importante o bastante para merecer uma justificação. São muitas as definições do humanismo porque muitos são os pressupostos teológicos ou filosóficos em que se apoiam e muitas as posições político-ideológicas que procuram justificar. Segundo Althusser todas essas doutrinas pressupõem uma essência universal do homem, que é atributo dos indivíduos tomados isoladamente, que são seus sujeitos reais. A essência, que em si é um universal, se reproduz em cada homem; todos os homens seriam, portanto, plenos detentores da humanidade, ou ainda, racionais. Assim compreendido, o humanismo, filosoficamente, é um discurso idealista que declara, a partir de uma nebulosa intuição de essência, que o homem, ou “as pessoas” é ou *são* isso ou aquilo. Retoma, às vezes inspirado de elevados ideais de emancipação, uma das repostas mais comuns à pergunta pela essência do homem: a animalidade é sua matéria, mas sua forma substancial é a razão.

Poder-se-á objetar que há uma diferença radical entre a concepção da essência humana nas filosofias da forma substancial perene e nas filosofias dialéticas. Sem dúvida, a tese fundamental da antropologia marxista, de que o homem se autoproduziu pelo trabalho, é reconhecida por todas as correntes filosóficas que se inspiram no pensamento de Marx. Mas se a dialética dessa tese for idealista, pressupondo que o trabalho é a exteriorização da essência ativa do “ser humano genérico”, ela conduz a um círculo vicioso: o trabalho produz o homem quando e por que ele trabalha de um modo exclusivamente humano. Ao analisar a categoria trabalho em *O Capital*, livro I, cap.5, Marx caracteriza o modo especificamente humano de trabalhar pela capacidade de produzir seus meios de existência moldando os objetos naturais em conformidade com o esquema funcional que fixaram em seu cérebro. Mas ele deixa claro que os humanos adquiriram esta capacidade ao ultrapassar os modos instintivos de trabalho, comuns a outras espécies de viventes.

Devemos à síntese pioneira de Engels sobre “o papel do trabalho na hominização do macaco”⁸, a análise concreta dessa ultrapassagem. Ele mostra que a correlação sinérgica entre mão e cérebro foi decisiva para a hominização do primata ancestral, a tal ponto que podemos afirmar que nada há no cérebro que não tenha antes passado pelas mãos. Com essa hipótese, Engels levou adiante o programa teórico anunciado em seu discurso no funeral de Marx: o trabalho é o nexos mais forte entre a lei de desenvolvimento da natureza orgânica e a lei do desenvolvimento da história humana. Na dialética materialista de Engels, a passagem do modo instintivo ao modo especificamente humano de trabalho não corresponde ao autodesenvolvimento da ideia de homem ou de trabalho, mas a uma rude e incerta transição sem dúvida muito longa, de dois a três milhões de anos, em que a habilidade manual se desenvolvia em sinergia com a capacidade cerebral; relampejaram no cérebro dos hominídeos, em incontáveis ocasiões, as imagens abstratas dos gestos manuais de raspar, cortar, furar, esmagar, lançar, moer, polir, martelar etc. Gradualmente, eles tornaram-se capazes de discernir e fixar na mente aquelas imagens e em seguida de começar a *construir* instrumentos adequados às funções produtivas representadas por cada uma delas. O salto dialético consistiu na passagem do uso de instrumentos *stricto sensu* (objetos naturais em estado bruto), à invenção de *ferramentas* rudimentares, portanto à *produção* de meios de produção. A designação mais comum desse salto é a transição da pedra lascada à pedra polida. O fato decisivo subjacente a esta transição foi a aquisição da capacidade de se expressar por sons articulados. Quer ela tenha ocorrido na época do *homo erectus*, quer na do *homo heidelbergensis*, em qualquer caso, nesse processo de longa duração, a invenção da linguagem articulada precedeu e acompanhou o começo da fabricação de ferramentas. A anterioridade cronológica da linguagem sugere claramente que a atribuição de um nome a cada um dos esquemas mentais das formas instrumentais foi decisiva para impô-las à pedra e aos demais materiais de que os homens ancestrais se serviam. O homem não se autoproduziu pelo trabalho; foram seus ancestrais

⁸ *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, versão em espanhol, Moscou, Editorial Progresso, 1966, p. 6-7. O título original do tópico, “*Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affes*”, é em geral mal traduzido por “o papel do trabalho na transformação (ou transição) do macaco em (para o) homem”. Literalmente, significa: “a participação do trabalho no tornar-se homem do macaco”. Nossa tradução (“hominização do macaco”) tenta expressar esse significado num português mais palatável. Escrito em 1876, publicado *post mortem* em 1896 em *Die Neue Zeit*, este texto notável e precursor é sintomaticamente pouco citado pelas tendências metafísicas do marxismo. Foi mais tarde incorporado à *Dialética da Natureza*.

hominídeos, cuja “essência genérica” mal se distinguia da de seus primos primatas, que o produziram.

O mal do humanismo metafísico não está apenas nas ilusões que ele suscita, mas também no conformismo teórico que ele encobre. Conceber o trabalho como essência ativa do “ser humano genérico” é retornar ao velho esquema aristotélico da potência e do ato: o homem já estava completo em potência, o trabalho a atualizou. Além de ser incompatível com o princípio da transformação das espécies, esse esquema esvazia a autoprodução do homem pelo trabalho, reduzindo-a a uma petição de princípio: o trabalho produz o homem porque trabalhando este objetiva sua essência (que já estava pronta). Ninguém se *torna* o que já era.

A subjetivação da história levou o trabalhismo ontológico para longe do marxismo. Youssef Ishagpour, um epígono de Lukács e de seu discípulo francês Goldmann sustentou explicitamente teses frontalmente opostas à teoria do valor de Marx, ao declarar peremptoriamente, em uma edição de fragmentos póstumos de Goldmann, que “a fonte exclusiva da riqueza econômica” é “o trabalho”⁹. Marx diz exatamente o contrário:

o trabalho *não é a fonte* (ênfase no original: *nicht die Quelle*) de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é exatamente nisso que consiste a riqueza material) tanto quanto o trabalho, o qual, não é, em si mesmo, nada mais do que a manifestação de uma força material, a força de trabalho humana. [...] Os burgueses têm boas razões para atribuir ao trabalho uma *potência criativa sobrenatural*, na verdade, é exatamente o laço unindo o trabalho à natureza que faz com que o homem despojado de qualquer propriedade além da de sua força de trabalho, deva ser, em todas as sociedades e civilizações, o escravo de outros homens que se tornaram proprietários das condições materiais do trabalho.¹⁰

Marx já havia desenvolvido a questão na *Contribuição à crítica da economia política*, a propósito do conceito de valor:

É uma tautologia dizer que o trabalho é a fonte *única* do valor de troca, e portanto da riqueza, na medida em que esta consiste em valores de troca. É a mesma tautologia que dizer que em si a matéria, em estado

⁹ Lukács y Heidegger: Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p.16.

¹⁰ Marx, K. Anotações marginais ao programa do partido alemão do trabalho. In: Marx, K.; Engels, F. *Ausgewählte Werke*, band IV, Berlim: Dietz Verlag, 1978, p. 382-383. – itálico no original.

natural, não contém valor de troca posto que ela não contém trabalho e que o valor de troca em si não contém matéria em estado natural¹¹.

Mais adiante acrescenta: “Do trabalho criador de valores de uso, é inexato dizer que ele é a *única* fonte da riqueza que produz. [...] Ele é a atividade que adapta a matéria a tal ou tal fim; ele pressupõe, pois necessariamente a matéria”¹².

A necessidade de pressupor a matéria incomoda os ontólogos, as ideias são tão mais bonitas do que a dura espessura dos fatos!

A PERIODIZAÇÃO CIENTÍFICA SEGUNDO BALIBAR

Antes da crítica althusseriana, predominava largamente na filosofia marxista da Europa ocidental a concepção de que o processo histórico consistia na exteriorização da essência humana, cuja unidade originária teria se cindido pela exploração do homem pelo homem, mas seria recuperada no final pela negação comunista da cisão entre proprietários e proletários. Segundo esta visão, a dialética da essência humana genérica se desdobra, esquematicamente, em três momentos: (a) a unidade natural das comunidades humanas originárias; (b) a cisão alienadora da essência humana pela divisão da sociedade em classes e pela reificação dos produtos do trabalho convertidos em mercadorias (c) a superação da alienação pela reconquista da unidade perdida no horizonte meta-histórico do comunismo. Já insistimos o suficiente no caráter metafísico deste humanismo. Não se pode fundamentar sobre ele o conhecimento objetivo e científico da evolução social da humanidade.

O texto de Balibar (1996), que ocupa as p. 189-332 do volume II de *Lire le Capital*(1996), parece-nos, após os de Althusser, a mais importante contribuição da árdua e audaciosa tarefa de propor um novo fundamento para a teoria marxista da história. Anima-o o propósito de ultrapassar as simplificações e as respostas metafísicas aos problemas sus-

¹¹ Citamos a partir da boa tradução francesa de Maurice Huson e Gilbert Badia, *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris: Éditions Sociales, 1957, p. 14-15.

¹² Citamos a partir da boa tradução francesa de Maurice Huson e Gilbert Badia, *Contribution à la critique de l'économie politique* Paris: Éditions Sociales, 1957, pp. 14-15.

citados pela teoria de Marx. Apoiando-se nas “exposições precedentes”, nomeadamente nas de Althusser (p. 189), ele concentra-se no momento positivo da crítica, enunciando “os dois princípios que fundamentam a transformação da história em ciência”, a “periodização” e a “articulação das práticas diferentes na estrutura social” (Idem, p. 192). Com efeito, toda análise da história é obrigada a identificar, portanto delimitar, eras, épocas, etapas, períodos, fases. O procedimento encerra inevitável margem de artifício, mas é manifestamente indispensável. Sem ele, diluir-se-iam as grandes configurações da evolução social e cultural e o desenrolar da história apareceria tão indeterminado quanto o célebre rio de Heráclito, que exatamente por nunca ser o mesmo repete eternamente a mesmice da pura alteridade. O reconhecimento da fisionomia de toda uma era supõe sempre um esforço analítico e uma hipótese hermenêutica. Mas a constatação das dificuldades intrínsecas às periodizações não deve levar a uma visão empirista da evolução histórica, que em sua versão mais extremada, dita nominalista, só admite os fatos singulares e só reconhece realidade nos indivíduos¹³. Balibar tem, pois razão de considerar que o modo de produção constitui o princípio de periodização da teoria marxista da história.

Entretanto, sua preocupação unilateral com os “invariantes da análise das formas” leva-o a uma simplificação do problema, que fica evidente quando, após examinar criticamente aqueles dois princípios (BALIBAR, 1996, p. 192-197), ele declara que o ponto de partida de sua reconstrução da teoria marxista da história consiste em determinar “os elementos de todo modo de produção, invariantes da análise das formas” (Idem, p. 209). Sem dúvida, é imperativo assinalar, como ele faz, os problemas epistemológicos da transposição de categorias da história tradicional à marxista. Mas não deixa de ser paradoxal basear em “invariantes” uma teoria da história. Reconhecemos nessa inversão de fundamentos o princípio do primado da estrutura sobre o acontecimento, mas considerar o curso da história como uma sequência de imobilidades sucessivas leva a interrogações. Para onde são relegadas as teses de Marx e Engels que enunciam a dinâmica das transformações sociais? Não seriam fundamentais os princípios teóricos de que o

¹³ Para o nominalismo consequente, o próprio indivíduo é uma totalidade instável: as estrelas se resolvem em hidrogênio e hélio, os oceanos em gotas d'água, as rochas de granito em grãos de areia. Se um pingo de chuva, um sopro de vento, um punhado de terra, o brilho de uma chama prestam-se paradigmaticamente a exemplificar o esvaecer dos fenômenos, é porque carecem de identidade individual. Por isso Heráclito serviu-se do fogo para simbolizar o devir, que tudo consome, e do fluir da água para ilustrar a radical alteridade do aqui e do agora.

homem se autoproduziu pelo trabalho e de que a luta de classes é o motor da história? Procuramos mostrar acima que o primeiro desses princípios, tomado abstratamente, é meta histórico: oferece um fio condutor para a antropologia materialista, mas comporta interpretações idealistas (geralmente autointituladas “ontológicas”). Sabemos que o segundo foi assumido (mas não desenvolvido sistematicamente), alguns anos depois por Althusser.

Sem dúvida, toda investigação científica busca determinar relações “invariantes” entre os fenômenos. A mais universal dessas relações, expressa na fórmula $e = mc^2$, põe em equação três “elementos”: energia, massa e velocidade da luz. Os “elementos invariantes” da “análise das formas” não são suscetíveis de tratamento matemático semelhante. Balibar fala em “combinatória”, mas coloca o termo entre aspas, porque dos textos de Marx que ele comenta consta apenas *Verbindung* (combinação, junção, ou articulação). Nos textos de Marx, as *formas* determinam historicamente as relações econômicas (forma mercadoria, forma salário etc.) e também designam as relações de produção que caracterizam uma sociedade; é neste sentido que o termo é empregado no célebre estudo dos *Grundrisse* sobre as formas (*Formen*) que precederam o modo de produção capitalista. Elas ali designam as diferentes relações econômicas características das populações antigas da Eurásia e do Mediterrâneo.

Não é fácil perceber em que sentido a “combinatória” de Balibar contribui para a análise histórica dessas formas. Ela não nos parece trazer resposta satisfatória para o difícil problema das conexões entre a periodização pelo modo de produção e a história social concreta. Ele o reconhece à sua maneira ao apontar a necessidade de um “segundo conceito, de mesmo nível teórico que o de modo de produção [...] para constituir uma teoria da história como sucessão de modos de produção” (BALIBAR, 1996, p. 258). Ao formular assim o problema, Balibar já apontava para a solução, à qual ele consagra a parte final de seu ensaio: a teoria da transição. Mas, prisioneiro de seu ponto de vista estritamente estruturalista, ele a entende como coexistência de dois modos de produção. Mas sobre a dinâmica dessa coexistência, ele não nos parece oferecer nenhuma ideia notável. Não somente a propósito da possibilidade histórica de uma transição regressiva, como a que iria ocorrer na União Soviética um quarto de século depois (que ninguém previa, mas fatos não previstos confirmam ou não a perti-

nência de uma teoria), como também de transições anteriores, do modo de produção feudal para o capitalista e do escravista para o feudal. Se ele tivesse efetivamente utilizado o princípio da “articulação das práticas diferentes na estrutura social”, que constitui, segundo ele, ao lado da “periodização”, o fundamento da “transformação da história em ciência”, sua contribuição à “teoria da transição” teria sido mais concreta.

UMA ÉPOCA DE REVOLUÇÃO SOCIAL

As teses de Marx e Engels sobre a evolução social mostram a complexidade e as dificuldades do problema que Balibar se propôs resolver com sua combinatória das formas. O marxismo absorveu criticamente o princípio hegeliano de que os processos históricos se desenvolvem segundo uma lógica objetiva. A interpretação mais frequente dessa absorção foi sugerida pelo próprio Marx, ao propor a inversão materialista da dialética, para fazê-la caminhar sobre suas próprias pernas e não sobre a cabeça, como em Hegel¹⁴. A imagem é muito clara naquilo que nega: a história não consiste na objetivação do Espírito Absoluto em conformidade com os desígnios da Providência. Ela nega também as teleologias laicas, que são resíduos profanos da teologia. Quanto a seu conteúdo positivo, a inversão ilustra claramente a tese de que o principal fator determinante do movimento histórico não são as ideias, mas a base econômica da sociedade.

Não é indispensável, porém ser “althusseriano” para considerar que a generalização da imagem da inversão nos conduz antes a problemas do que a soluções teóricas. Pode-se efetivamente, num sentido que não seja frouxo ou demasiado genérico, compreender a dialética materialista da contradição entre as relações de produção e o nível de desenvolvimento das forças produtivas em termos de inversão da dialética hegeliana? Não nos parece. A contradição, no pensamento de Hegel, é imanente aos momentos do autodesenvolvimento do Espírito, ao passo que na dialética

¹⁴ Ela também é descrita como descida do céu à terra, do abstrato ao concreto. Entretanto, no texto sobre o método da economia política, que faz parte da *Introdução de 1857*, Marx refere-se ao “método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto”, o que evidentemente choca o senso comum empirista, para o qual, ao contrário, nos elevamos do concreto ao abstrato. É que o empirismo, como bem assinalou Althusser, entende a abstração como uma extração: o conceito se livra do peso da particularidade para se erguer ao céu das ideias. (MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*, Band 13, Berlin: Dietz Verlag, 1969, p. 632). Publicamos o texto original “*Die Methode der politischen Ökonomie*” em *Crítica Marxista* 30 (2010), p. 103-125, com uma apresentação e uma bela tradução de Fausto Castilho.

materialista, ela não existe em estado puro, mas é sempre ativada pelos fatos históricos concretos.

Foi longo o esforço de Marx e Engels na elaboração das categorias do materialismo histórico. Em *A ideologia alemã*, composta em 1845-1846, eles sustentam que: “o grau de desenvolvimento que as forças produtivas (*Produktionskräfte* ou *Produktivkräfte*) de uma nação atingiram” se reconhece “pelo grau de desenvolvimento que a divisão do trabalho (*die Teilung der Arbeit*) atingiu”¹⁵. A relação entre esses dois componentes da base econômica não é de mera correspondência: o desenvolvimento da divisão do trabalho é *consequência* do avanço das forças produtivas. Eles acrescentam, com efeito, que “toda força produtiva nova conduz a um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho”, desde que não se trate “apenas de uma simples extensão quantitativa das forças produtivas já conhecidas até então (desmatamento de terras, por exemplo)”¹⁶. É a introdução de um meio de produção mais avançado que impulsiona a divisão do trabalho. Por exemplo, a energia cinética hidráulica ou eólica para mover os moinhos, em substituição à tração animal e à tração humana, ou a rotação trienal das culturas no Ocidente medieval. Nos dois casos, o aumento da produtividade incide na divisão do trabalho, liberando trabalhadores para outras atividades.

O conceito de relação de produção aparece acoplado ao de relação de troca na expressão *Produktions und Verkehrsverhältnisse* (relações de produção e de troca), ou então, quando se trata da relação (*Verhältniss*) com as forças produtivas, só aparece *forma de troca* (*Verkehrsform*)¹⁷. É que as categorias fundamentais ainda não estão plenamente articuladas e a terminologia que as exprime ainda era flutuante, como bem assinalou Badia¹⁸.

A relação dos “diferentes estágios de desenvolvimento (*Entwicklungsstufen*)” das forças produtivas com as “diferentes formas da

¹⁵ MARX, K.; ENGELS, F. Die deutsche ideologie. In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Berlin: Dietz Verlag, 1978, I, p. 208.

MARX, K.; ENGELS, F. *L'idéologie allemande*, Paris: Éditions Sociales, 1968, p. 46. – Sempre que nos pareceu importante, citamos o original alemão; conforme o caso, como aqui, juntamos a referência da tradução francesa de Badia.

¹⁶ Idem, p.46.

¹⁷ MARX, K.; ENGELS, F. *Die deutsche ideologie*, Paris: Éditions Sociales, 1968, p.263-264. – Badia traduz *Verkehrsform* ora por *modes d'échange*, ora por *formes d'échange*.

¹⁸ Idem, p.18.

propriedade”, questão central do materialismo histórico, fica encoberta pelo verbo “ser”, que sugere uma identidade de tipo expressivo: os estágios da divisão do trabalho “são outras tantas” (“*sind ebensoviel*”) formas diferentes da propriedade”. O estágio A do trabalho produtivo se expressa na forma A da propriedade, o estágio B na forma B e assim por diante. Na sequência do texto, com efeito, o “estágio não desenvolvido (*unentwickelten*) da produção”, caracterizado por uma incipiente divisão do trabalho, se expressa na propriedade tribal (*Stammeigentum*). Seguem, em ordem histórica, a propriedade comunal e estatal da antiguidade (*das antike Gemeinde und Staatseigentum*) e a propriedade feudal, combinada nas cidades à propriedade corporativa¹⁹.

Longe, pois de colocar em segundo plano os fatos que não se enquadram bem em seus esquemas teóricos, os dois autores chamam a atenção para eles. Como explicar, em especial, a presença da propriedade privada em sociedades da antiguidade em que predominava a propriedade comunal e estatal? Ela é considerada uma “forma anormal e subordinada à propriedade comunal”, mas eles assinalam que o desenvolvimento da “propriedade privada imobiliária” exerceu efeito “desagregador” sobre “toda a articulação social que nela se baseava”²⁰. Não fica, pois clara a lógica de desenvolvimento das formas da propriedade. O aparecimento da propriedade privada nos poros da propriedade estatal-comunal é constatado, mas não é explicado.

As teses enunciadas em grandes traços por Marx e Engels nos anos 1846-1848 receberam sua formulação mais acabada no final da década seguinte, em duas passagens do prefácio de *Para a crítica da economia política* (1859), nas quais a influência hegeliana restringe-se à tese, certamente fundamental, de que os processos históricos se desenvolvem segundo uma lógica objetiva.

A primeira passagem sustenta que quando as relações de produção deixam de se adequar ao nível de desenvolvimento das forças produtivas, entrando em contradição com elas, instaura-se uma “época de revolução social”. O conteúdo dessa revolução consiste na supressão das relações de produção que se tornaram um entrave à produção da riqueza social:

¹⁹ Id., p. 208-210.

²⁰ Id., p. 209 – edição Badiá, p. 47.

Ao atingir determinado estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão uma expressão jurídica disso, com as relações de propriedade no interior das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. E se abre, assim, uma época de revolução social.²¹

Na segunda formulação, “época” vem despojada do restritivo “de revolução”, assumindo um sentido mais amplo. Em “grandes linhas” (“im grossen Umrissen”), diz Marx, as “épocas progressivas da formação social da economia (*progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation*)”, são os “modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno”²². A enumeração contém designações geográficas (“modo de produção asiático”) e históricas (a sucessão antigo/feudal/moderno). O modo asiático remonta às primeiras grandes formações estatais do penúltimo e do último milênio antes do calendário cristão (A.C.); a época antiga remete a um contexto geográfico bem determinado: a bacia do Mediterrâneo e terras próximas ao longo do último milênio A.C. e até a queda do Império Romano do Ocidente; a feudal à Europa ao longo da Idade Média e o burguês moderno ao surgimento do modo capitalista de produção. Tal é, sempre “em grandes linhas”, a lógica objetiva da evolução das “formações sociais da economia”. Esse esquema retoma a tradicional divisão da história em três eras (antiga, medieval e moderna), mas ultrapassa seu caráter eurocêntrico, acrescentando-lhe o modo asiático²³.

O conceito de época no materialismo histórico apresenta, pois (a) um sentido restrito para designar a *fase* revolucionária de uma estrutura econômica que deixou de ser “progressiva” porque, ao atingir determinado estágio de desenvolvimento, as forças produtivas entraram em contradição com as relações de produção; (b) um sentido geral, que designa a época em sua totalidade. Ela é sempre “progressiva” em relação à anterior, já que se instaura sobre a base de novas relações de produção adequadas ao nível superior atingido pelas forças produtivas. Neste sentido amplo, o conceito remete às

²¹ A tradução é nossa, mas remetemos a *Para a crítica da economia política*, São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 25.

²² Idem, p. 26.

²³ Sobre este conceito, permito-me remeter a meu estudo “A ‘forma asiática’ e o comunismo agrário primitivo”, publicado em *Crítica Marxista*, n. 2, 1995.

quatro grandes épocas do desenvolvimento econômico da sociedade, que correspondem aos quatro modos fundamentais de produção cuja sucessão constitui o principal fio condutor da evolução histórica da humanidade.

Compreensivelmente, esse esquema suscitou ampla gama de comentários e críticas. Algumas destas, sobretudo as de inspiração polêmica, não levaram em conta que Marx começa a frase em que caracteriza as quatro “épocas progressivas” da economia com o adjunto adverbial “em grandes linhas”. Ele não pretendia enumerar ali todos os modos de produção, mas apenas os fundamentais; por isso não se refere, por exemplo, às pequenas coletividades de produtores independentes vivendo em regime de auto subsistência ou trocando uma parte de sua produção com populações vizinhas; nem à pequena produção mercantil. Quanto à ausência de referência ao comunismo primitivo, ela explica-se por se tratar do ponto de partida pré-histórico da evolução econômica da humanidade e não de uma “época progressiva” de sua história.

É notável o espírito de objetividade científica destes e de outros textos sobre as grandes configurações da evolução social. Eles avançam hipóteses, enunciam teses, mas sempre remetendo a processos históricos concretos. Deixando aberta a possibilidade de confrontar suas conclusões com fatos e processos que não parecem corresponder a seus esquemas históricos, Marx e Engels estimulam a reflexão crítica, mesmo quando ela se interroga sobre o alcance da lógica objetiva do desenvolvimento do modo capitalista de produção. Um dos exemplos mais esclarecedores é a acima referida “Resposta a Mikhailoviski”, em que Marx, envolvendo-se no debate travado entre os revolucionários russos ao longo da segunda metade do século XIX a respeito do porvir das comunidades de aldeia (*mir*), negou que a dissolução da aldeia russa estivesse inexoravelmente inscrita na evolução social. Sustentou, porém a ideia de uma necessidade condicional: se, a exemplo do que ocorrera na Inglaterra e estava ocorrendo em diferentes graus nos demais países da Europa ocidental, os camponeses viessem a ser expulsos em massa da terra, tornando-se proletários, o cenário de miséria social que acompanha as “leis implacáveis” do desenvolvimento capitalista reproduzir-se-ia na Rússia. Essa consequência é necessária, mas depende de uma condição que é contingente: a supressão das condições objetivas de existência da grande massa da população rural. Enquanto a maioria

dos camponeses dispusesse de acesso direto às riquezas naturais do meio ambiente, o povo russo não conheceria esse desfecho socialmente trágico²⁴. Quatro anos depois, na carta de 8 de março de 1881 à revolucionária russa Vera Zassulich, que pedira sua opinião sobre o destino histórico das aldeias camponesas, Marx concordou com a tese de que a velha comuna rural era “o ponto de apoio da regeneração social na Rússia”²⁵.

²⁴ MARX, K. Resposta a Mikhailoviski. In: *Oeuvres*, tomo II, Paris: la Pléiade/Gallimard, 1968, p.1552-1555.

²⁵ MARX, K. Resposta a Vera Zassulich. In: *Oeuvres*, tomo II, Paris: la Pléiade/Gallimard, 1968, p.1558.

Teoria e Método

