

A IDEOLOGIA ALEMÃ

Karl Marx e Friedrich Engels

Tradução

LUIS CLAUDIO DE CASTRO E COSTA

Martins Fontes

São Paulo 2001

*Esta obra foi publicada originalmente em alemão com o título
DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE (ERSTER TEIL).*

*Copyright © 1989, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, para a presente edição.*

1ª edição

agosto de 1989

2ª edição

abril de 1998

2ª tiragem

fevereiro de 2001

Tradução a partir da versão francesa
LUIS CLAUDIO DE CASTRO E COSTA

Revisão técnica

Valdizar Pinto do Carmo

Mauro de Queiroz

Revisão da tradução

Monica Stahel

Revisão gráfica

Andréa Stahel M. da Silva

Produção gráfica

Geraldo Alves

Paginação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Marx, Karl, 1818-1883.

A ideologia alemã / Karl Marx e Friedrich Engels ; [introdução de Jacob Gorender] ; tradução Luis Claudio de Castro e Costa. – São Paulo : Martins Fontes, 1998. – (Clássicos)

Título original: Die Deutsche Ideologie (Erster teil)

ISBN 85-336-0820-9

1. Comunismo 2. Engels, Friedrich, 1820-1895 3. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872 4. Ideologia 5. Marx, Karl, 1818-1883 6. Materialismo histórico I. Engels, Friedrich, 1820-1895. II. Gorender, Jacob, 1923-. III. Título. IV. Série.

97-5739

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Engels : Obras filosóficas 193
2. Feuerbach : Obras filosóficas 193
3. Marx, Karl : Obras filosóficas 193

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados à

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340

01325-000 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867

e-mail: info@martinsfontes.com

http://www.martinsfontes.com

Prefácio

Até agora, os homens sempre tiveram idéias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Esses produtos de seu cérebro cresceram a ponto de dominá-los completamente. Criadores, inclinaram-se diante de suas próprias criações. Livremo-los, pois, das quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles se estiolam. Revoltemo-nos contra o domínio dessas idéias. Ensinemos os homens a trocar essas ilusões por pensamentos correspondentes à essência do homem, diz alguém; a ter para com elas uma atitude crítica, diz outro; a tirá-las da cabeça, diz o terceiro¹ e – a realidade atual desmoronará.

Esses sonhos inocentes e pueris formam o núcleo da filosofia atual dos Jovens-Hegelianos, que, na Alemanha, não somente é acolhida pelo público com um misto de respeito e medo, mas também é apresentada pelos próprios *heróis filosóficos* com a convicção solene de que essas idéias, de uma virulência criminosa, constituem para o mundo um perigo revolucionário. O primeiro tomo desta obra se propõe a desmascarar esses cordeiros que

se consideram, e são considerados, como lobos; mostrar que seus balidos só fazem repetir, em linguagem filosófica, as representações dos burgueses alemães, e que as fanfarronadas desses comentaristas filosóficos só fazem refletir a irrisória pobreza da realidade alemã. Propõe-se ridicularizar e desacreditar esse combate filosófico contra a penumbra da realidade, propícia à sonolência habitada por sonhos em que o povo alemão se compraz.

Há pouco tempo, um homem de bom senso imaginava que as pessoas se afogavam unicamente porque eram possuídas pela *idéia da gravidade*. Tão logo tirassem da cabeça essa representação, declarando, por exemplo, ser uma representação religiosa, supersticiosa, estariam a salvo de qualquer risco de afogamento. Durante toda a sua vida, ele lutou contra a ilusão da gravidade, cujas conseqüências nocivas as estatísticas lhe mostravam, através de numerosas e repetidas provas. Esse bom homem era o protótipo dos modernos filósofos revolucionários alemães².

FEUERBACH

Oposição entre a Concepção Materialista e a Idealista

INTRODUÇÃO

A darmos crédito a certos teóricos alemães, a Alemanha teria sido, nestes últimos anos, o palco de uma transformação sem precedente. O processo de decomposição do sistema hegeliano iniciado com Strauss¹ levou a uma fermentação geral, a que foram impelidas todas as “potências do passado”. Em meio a esse caos universal, poderosos impérios se formaram para logo ruírem; heróis efêmeros surgiram e foram, por sua vez, lançados nas trevas por rivais mais audaciosos e poderosos. Foi uma revolução diante da qual a Revolução Francesa não passou de uma brincadeira de criança, foi uma luta mundial que faz parecerem mesquinhos os combates dos Diádocos². Os valores foram substituídos, os heróis do pensamento derrubaram-se uns aos outros com uma rapidez inaudita e, em três anos, de 1842 a 1845, arrasaram a Alemanha mais do que se faria em qualquer outro lugar em três séculos.

E tudo isso teria acontecido no domínio do pensamento puro.

Trata-se, na verdade, de um acontecimento interessante: o processo de decomposição do espírito absolu-

to. Ao se extinguir sua última centelha de vida, os diversos elementos desse *captu mortuum*³ entraram em decomposição, formaram novas combinações e constituíram novas substâncias. Os industriais da filosofia, que tinham até então vivido da exploração do espírito absoluto, lançaram-se sobre essas novas combinações. E cada um se desdobrava com um zelo nunca visto para desempenhar a parte recebida. Mas não podia deixar de haver concorrência. No começo, esta concorrência foi praticada de maneira bastante séria e burguesa. Mais tarde, quando o mercado alemão ficou saturado e, apesar de todos os esforços, foi impossível escoar a mercadoria no mercado mundial, o negócio foi deturpado, como é comum na Alemanha, por uma falsa produção de bugigangas, pela alteração da qualidade, pela adulteração da matéria-prima, pela falsificação dos rótulos, por vendas fictícias, pelo tráfico de influência e por um sistema de crédito sem qualquer base concreta. Essa concorrência deu origem a uma luta encarniçada que, agora, nos é apresentada e enaltecida como uma revolução histórica, cujos resultados e conquistas teriam sido os mais prodigiosos.

Mas, para apreciar em seu justo valor toda essa charlatanice filosófica, que chega a despertar no coração do honesto burguês alemão um agradável sentimento nacional, para se ter uma idéia concreta da mesquinhez, do espírito provinciano e limitado de todo esse movimento jovem-hegeliano, e especialmente do contraste trágico entre as façanhas reais desses heróis e suas ilusões a respeito delas, é necessário examinar até o fim todo esse estardalhaço de uma perspectiva fora da Alemanha¹.

A. A IDEOLOGIA EM GERAL E EM PARTICULAR A IDEOLOGIA ALEMÃ

Mesmo em seus mais recentes esforços, a crítica alemã não deixou o terreno da filosofia. Longe de examinar suas bases filosóficas gerais, todas as questões, sem exceção, que ela formulou para si brotaram do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não só em suas respostas, mas também nas próprias questões, havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é a razão pela qual não encontraremos um só crítico moderno que tenha sequer tentado fazer uma crítica de conjunto ao sistema hegeliano, embora cada um jure ter ultrapassado Hegel. A polêmica que travam contra Hegel e entre si mesmos limita-se ao seguinte: cada um isola um aspecto do sistema hegeliano e o faz voltar-se ao mesmo tempo contra todo o sistema e contra os aspectos isolados pelos outros. Começou-se por escolher categorias hegelianas puras, não-falsificadas, tais como a Substância, a Consciência de si, para mais tarde profanarem-se essas mesmas categorias, com termos mais temporais, como o Gênero, o Único, o Homem etc.

Toda a crítica filosófica alemã, de Strauss a Stirner, limita-se à crítica das representações *religiosas*¹. Partiu-se da religião real e da teologia propriamente dita. O que se entendia por consciência religiosa, por representação religiosa, recebeu, posteriormente, determinações diversas. O progresso consistia em subordinar também à esfera das representações religiosas ou teológicas as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, supostamente predominantes; ao mesmo tempo, proclamava-se a consciência política, jurídica e moral como consciência religiosa ou teológica, e o homem político, jurídico e moral, “o homem” em última instância, como religioso. Postulou-se o domínio da religião. E, pouco a pouco, toda relação dominante foi declarada como relação religiosa e transformada em culto: culto do direito, culto do Estado etc. Por toda parte só importavam os dogmas e a fé nos dogmas. O mundo foi canonizado numa escala cada vez maior, até que o venerado São Max* pôde canonizá-lo *en bloc*² e liquidá-lo de uma vez por todas.

Os velhos hegelianos tinham *compreendido* tudo desde que tinham reduzido tudo a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens hegelianos *criticaram* tudo, substituindo cada coisa por representações religiosas ou proclamando-a como teológica. Jovens e velhos hegelianos estão de acordo em acreditar que a religião, os conceitos e o Universal reinavam no mundo existente. A única diferença é que uns combatem, como se fosse usurpação, o domínio que os outros celebram como legítimo.

.....

* Referência irônica a Max Stirner. (N. do R. T.)

Para os jovens hegelianos, as representações, idéias, conceitos, enfim, os produtos da consciência aos quais eles próprios deram autonomia, eram considerados como verdadeiros grilhões da humanidade, assim como os velhos hegelianos proclamavam ser eles os vínculos verdadeiros da sociedade humana. Torna-se assim evidente que os jovens hegelianos devem lutar unicamente contra essas ilusões da consciência. Como, em sua imaginação, as relações dos homens, todos os seus atos e gestos, suas cadeias e seus limites são produtos da sua consciência, coerentes consigo próprios, os jovens hegelianos propõem aos homens este postulado moral: trocar a sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e, assim fazendo, abolir seus limites. Exigir assim a transformação da consciência equivale a interpretar de modo diferente o que existe, isto é, reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação. Apesar de suas frases pomposas, que supostamente “revolucionam o mundo”, os ideólogos da escola jovem-hegeliana são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles acharam a expressão exata para qualificar sua atividade, ao afirmarem que lutam unicamente contra uma “*fraseologia*”. Esquecem no entanto que eles próprios opõem a essa fraseologia nada mais que outra fraseologia e que não lutam de maneira alguma contra o mundo que existe realmente ao combaterem unicamente a fraseologia desse mundo. Os únicos resultados a que pôde chegar essa crítica filosófica foram alguns esclarecimentos histórico-religiosos – e assim mesmo de um ponto de vista muito restrito – sobre o cristianismo; todas as suas outras afirmações não passam de novas maneiras de revestir de ornamentos suas pretensões de terem revelado desco-

bertas de um grande alcance histórico – a partir de esclarecimentos insignificantes.

Nenhum desses filósofos teve a idéia de se perguntar qual era a ligação entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a ligação entre a sua crítica e o seu próprio meio material.

As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podemos abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação. Essas bases são pois verificáveis por via puramente empírica.

A primeira condição de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos³. A primeira situação a constatar é, portanto, a constituição corporal desses indivíduos e as relações que ela gera entre eles e o restante da natureza. Não podemos, naturalmente, fazer aqui um estudo mais profundo da própria constituição física do homem, nem das condições naturais, que os homens encontraram já prontas, condições geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas e outras⁴. Toda historiografia deve partir dessas bases naturais e de sua transformação pela ação dos homens, no curso da história.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de exis-

tência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material.

A maneira como os homens produzem seus meios de existência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir. Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, ele representa, já, um modo determinado da atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar sua vida, um *modo de vida* determinado. A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção.

Essa produção só aparece com o *aumento da população*. Esta pressupõe, por sua vez, o intercâmbio⁵ dos indivíduos entre si. A forma desses intercâmbios se acha, por sua vez, condicionada pela produção.

As relações entre as diferentes nações dependem do estágio de desenvolvimento em que cada uma delas se encontra, no que concerne às forças produtivas, à divisão do trabalho e às relações internas. Este princípio é universalmente reconhecido. Entretanto, não só as relações entre uma nação e outra, mas também toda a estrutura interna de cada nação, dependem do nível de desenvolvimento de sua produção e de seus intercâmbios internos e externos. Reconhece-se da maneira mais patente o grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas de uma nação pelo grau de desenvolvimento alcançado pela

divisão do trabalho. Na medida em que esta divisão do trabalho não é mera extensão quantitativa das forças produtivas já conhecidas anteriormente (o aproveitamento de terras incultas, por exemplo), qualquer força produtiva nova traz como consequência um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho.

A divisão do trabalho no interior de uma nação gera, antes de mais nada, a separação entre trabalho industrial e comercial, de um lado, e trabalho agrícola, de outro; e, com isso, a separação entre a *cidade* e o *campo* e a oposição de seus interesses. Seu desenvolvimento posterior leva à separação do trabalho comercial e do trabalho industrial. Ao mesmo tempo, pela divisão do trabalho no interior dos diferentes ramos constata-se, por sua vez, o desenvolvimento de diversas subdivisões entre os indivíduos que cooperam em trabalhos determinados. A posição de cada uma dessas subdivisões particulares em relação às outras é condicionada pelo modo de exploração do trabalho agrícola, industrial e comercial (patriarcado, escravatura, ordens e classes). Essas mesmas relações aparecem quando as trocas são mais desenvolvidas nas relações entre as diversas nações.

Os diversos estágios de desenvolvimento da divisão do trabalho representam outras tantas formas diferentes da propriedade; em outras palavras, cada novo estágio da divisão do trabalho determina, igualmente, as relações dos indivíduos entre si no tocante à matéria, aos instrumentos e aos produtos do trabalho.

A primeira forma da propriedade é a propriedade tribal^o. Ela corresponde àquele estágio rudimentar da produção em que um povo se alimenta da caça e da pesca, do pastoreio ou, eventualmente, da agricultura. Neste úl-

timo caso, isso pressupõe uma grande quantidade de terras incultas. Nesse estágio, a divisão do trabalho é ainda muito pouco desenvolvida e representa apenas uma extensão maior da divisão natural que ocorre na família. A estrutura social se limita, por isso mesmo, a uma extensão da família: chefes da tribo patriarcal, abaixo deles os membros da tribo e os escravos. A escravidão latente na família só se desenvolve paulatinamente com o aumento da população e das necessidades, com a extensão dos intercâmbios externos, tanto da guerra como do comércio.

A segunda forma da propriedade é a propriedade comunal e propriedade do Estado, encontrada na Antiguidade e proveniente sobretudo da reunião de várias tribos em uma única *cidade*, por contrato ou por conquista, e na qual subsiste a escravidão. Ao lado da propriedade comunal, já se desenvolve a propriedade privada, mobiliária e, mais tarde, imobiliária, mas de modo limitado e subordinada à propriedade comunal. Apenas coletivamente os cidadãos exercem seu poder sobre os escravos que trabalham, o que então os liga à forma da propriedade comunal. Essa forma é a propriedade privada do conjunto dos cidadãos ativos, obrigados, diante dos escravos, a conservar essa forma natural de associação. É por isso que toda a estrutura social nessa forma de associação se desagrega à medida que se desenvolve a propriedade privada, particularmente a imobiliária, e com ela se desagrega também o poder do povo. A divisão do trabalho já aparece, aqui, mais avançada. Encontramos, então, a oposição entre cidade e campo e, mais tarde, a oposição entre os Estados que representam o interesse das cidades e aqueles que representam o interes-

se dos campos. E vamos encontrar, no interior das próprias cidades, a oposição entre o comércio marítimo e a indústria. As relações de classes entre cidadãos e escravos alcançaram seu pleno desenvolvimento.

A existência da conquista parece estar em contradição com toda essa concepção da história. Até agora, fez-se da violência, da guerra, da pilhagem, do banditismo etc., a força motriz da história. Somos forçados, aqui, a nos limitarmos aos pontos capitais; por isso tomamos apenas o exemplo muito eloqüente da destruição de uma velha civilização por um povo bárbaro e a conseqüente formação de uma nova estrutura social, que recomeça a partir de zero. (Roma e os bárbaros, o feudalismo e a Gália, o Baixo-Império e os Turcos.) Para o povo bárbaro conquistador, a própria guerra ainda é, como indicamos anteriormente, um modo normal de intercâmbio praticado com maior empenho à medida que o crescimento da população cria, de maneira mais imperiosa, a necessidade de novos meios de produção, visto que o modo de produção tradicional e rudimentar é o único possível para esse povo. Na Itália, ao contrário, assiste-se à concentração da propriedade fundiária, realizada por herança, por compra e pagamento de dívida, uma vez que a extrema dissolução dos costumes e a raridade dos casamentos provocavam a extinção progressiva das velhas famílias, passando seus bens para as mãos de poucos. Além do mais, essa propriedade fundiária transformou-se em pastagens, transformação esta provocada não só pelas causas econômicas comuns, válidas ainda em nossos dias, como pela importação de cereais pilhados ou exigidos a título de tributo e também pela conseqüente falta de consumidores para o trigo italiano.

Nessas circunstâncias, a população livre tinha desaparecido quase completamente, os próprios escravos estavam em processo de extinção, e tinham de ser constantemente substituídos. O escravismo continuou sendo a base de toda a produção. Os plebeus, situados entre os homens livres e os escravos, nunca chegaram a elevar-se acima da condição de *Lumpenproletariat*⁷. Além disso, Roma nunca ultrapassou o estágio de cidade; estava ligada às províncias por laços quase unicamente políticos que, por sua vez, poderiam se romper, evidentemente, por acontecimentos políticos.

Com o desenvolvimento da propriedade privada, vêm-se aparecer, pela primeira vez, relações que tornaremos a encontrar numa escala muito maior na propriedade privada moderna. Por um lado, a concentração da propriedade privada, que começou muito cedo em Roma, como atesta a lei agrária de Licínio⁸, e progrediu rapidamente a partir das guerras civis e, sobretudo, sob o Império; por outro lado, e em correlação com esses fatos, a transformação dos pequenos camponeses plebeus em um proletariado impediu que este tivesse um desenvolvimento independente por estar numa situação intermediária entre os cidadãos proprietários e os escravos.

A terceira forma é a propriedade feudal⁹ ou a dos diversos estamentos. Enquanto a Antiguidade partia da *cidade* e de seu pequeno território, a Idade Média partia do *campo*. A população existente, esparsa e dispersamente distribuída por uma vasta superfície, que os conquistadores praticamente não aumentaram, condicionou essa mudança de ponto de partida. Ao contrário do que ocorreu na Grécia e em Roma, o desenvolvimento feudal se inicia em um território bem maior, preparado pelas

conquistas romanas e pela expansão da agricultura que estas inicialmente ocasionaram. Os últimos séculos do Império Romano em declínio e a conquista dos próprios bárbaros aniquilaram uma grande massa de forças produtivas: a agricultura havia declinado, a indústria entrara em decadência por falta de mercados, o comércio se reduzia ou era interrompido pela violência, a população, tanto rural quanto urbana, tinha diminuído. Tal situação e o conseqüente modo de organização da conquista desenvolveram a propriedade feudal, sob a influência da organização militar dos germanos. Como a propriedade da tribo e da comuna, esta repousa, por sua vez, sobre uma comunidade em face da qual não são mais os escravos, como no antigo sistema, mas sim os pequenos camponeses submetidos à servidão que constituem a classe diretamente produtiva. Simultaneamente à completa formação do feudalismo salienta-se, ainda, a oposição às cidades. A estrutura hierárquica da propriedade fundiária e a suserania militar que a acompanhava conferiram à nobreza o poder absoluto sobre os servos. Essa estrutura feudal, exatamente do mesmo modo que a antiga propriedade comunal, era uma associação contra a classe produtora dominada, só que a forma de associação e as relações com os produtores são diferentes pelo fato de serem diferentes as condições de produção.

A essa estrutura feudal da propriedade fundiária correspondia, nas *cidades*, a propriedade corporativa, organização feudal do ofício artesanal. Na cidade, a propriedade consistia principalmente no trabalho de cada indivíduo: a necessidade de associação contra os nobres pilhadores conluiados, a necessidade de construções co-

munais para as atividades mercantis numa época em que o industrial era também comerciante, a concorrência crescente dos servos que fugiam em massa para as cidades prósperas, a estrutura feudal de todo o país – tudo isso fez surgir as *corporações*. Os pequenos capitais economizados pouco a pouco pelos artesãos isolados e o número invariável destes em uma população que crescia incessantemente desenvolveram a condição de companheiro e de aprendiz que deu origem, nas cidades, a uma hierarquia semelhante à do campo.

Portanto, a propriedade principal consistia, por um lado, durante a época feudal, na propriedade fundiária à qual está ligado o trabalho dos servos, por outro lado no trabalho pessoal com a ajuda de um pequeno capital e dominando o trabalho de companheiros e aprendizes. A estrutura de cada uma dessas duas formas era condicionada pelas relações de produção limitadas, a agricultura rudimentar e restrita e a indústria artesanal. No apogeu do feudalismo, a divisão do trabalho pouco se desenvolveu. Cada país continha em si mesmo a oposição cidade-campo. A divisão em estamentos era na verdade muito acentuada, mas não houve divisão importante do trabalho, além da separação entre príncipes reinantes, nobreza, clero e camponeses no campo, e entre mestres, companheiros e aprendizes, e logo também nas cidades uma plebe de jornaleiros. Na agricultura, essa divisão se tornara mais difícil pela exploração parcelada da terra, ao lado da qual se desenvolveu a indústria doméstica dos próprios camponeses; na indústria, o trabalho não era absolutamente dividido dentro de cada ofício e muito pouco entre os diferentes ofícios. A divisão entre o comércio e a indústria já existia em cidades

mais antigas, mas só mais tarde se desenvolveu nas cidades novas, quando as cidades foram tendo contato umas com as outras.

A reunião de áreas de uma certa extensão formando reinos feudais era uma necessidade tanto para a nobreza fundiária como para as cidades. Por isso mesmo, a organização da classe dominante, isto é, da nobreza, teve por toda parte um monarca à frente.

Eis, portanto, os fatos: indivíduos determinados com atividade produtiva segundo um modo determinado entram em relações sociais e políticas determinadas. Em cada caso isolado, a observação empírica deve mostrar nos fatos, e sem nenhuma especulação nem mistificação, a ligação entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado nascem continuamente do processo vital de indivíduos determinados; mas desses indivíduos não tais como aparecem nas representações que fazem de si mesmos ou nas representações que os outros fazem deles, mas na sua existência *real*, isto é, tais como trabalham e produzem materialmente; portanto, do modo como atuam em bases, condições e limites materiais determinados e independentes de sua vontade¹⁰.

A produção das idéias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanação direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc.

de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente¹¹; e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E, se, em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmera escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico.

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. E mesmo as fantasmagorias existentes no cérebro humano são sublimações resultantes necessariamente do processo de sua vida material, que podemos constatar empiricamente e que repousa em bases materiais. Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção

material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. Na primeira forma de considerar as coisas, partimos da consciência como sendo o indivíduo vivo; na segunda, que corresponde à vida real, partimos dos próprios indivíduos reais e vivos, e consideramos a consciência unicamente como a *sua* consciência.

Essa forma de considerar as coisas não é isenta de pressupostos. Ela parte das premissas reais e não as abandona por um instante sequer. Essas premissas são os homens, não os homens isolados e definidos de algum modo imaginário, mas envolvidos em seu processo de desenvolvimento real em determinadas condições, desenvolvimento esse empiricamente visível. Desde que se represente esse processo de atividade vital, a história deixa de ser uma coleção de fatos sem vida, tal como é para os empiristas, que são eles próprios também abstratos, ou a ação imaginária de sujeitos imaginários, tal como é para os idealistas.

É aí que termina a especulação, é na vida real que começa portanto a ciência real, positiva, a análise da atividade prática, do processo, do desenvolvimento prático dos homens. Cessam as frases ocas sobre a consciência, para que um saber real as substitua. Com o conhecimento da realidade, a filosofia não tem mais um meio para existir de maneira autônoma. Em seu lugar, poder-se-á no máximo colocar uma síntese dos resultados mais gerais que é possível abstrair do estudo do desenvolvimento histórico dos homens. Essas abstrações, tomadas em si mesmas, desvinculadas da história real, não têm

absolutamente nenhum valor. Podem quando muito servir para a classificação mais fácil da matéria histórica, para indicar a sucessão de suas estratificações particulares. Mas não dão, de modo algum, como a filosofia, uma receita, um esquema segundo o qual se possam ordenar as épocas históricas. Ao contrário, a dificuldade só começa quando nos pomos a estudar e a classificar essa matéria, quer se trate de uma época passada ou do tempo presente, e a analisá-la realmente. A eliminação dessas dificuldades depende de premissas que nos é impossível desenvolver aqui, pois resultam do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época. Vamos considerar aqui algumas dessas abstrações, de que nos serviremos em confronto com a ideologia, e explicá-las através de exemplos históricos.

1. História

Para os alemães despojados de qualquer pressuposto, somos obrigados a começar pela constatação de um primeiro pressuposto de toda a existência humana, e portanto de toda a história, ou seja, o de que todos os homens devem ter condições de viver para poder “fazer a história”¹². Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais. O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; e isso mesmo constitui um fato histórico, uma *condição fundamental* de toda a história que se deve, ainda hoje como há milhares de anos, preencher dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens com vida. Mesmo quan-

do a realidade sensível se reduz a um bastão, ao mínimo possível, como acontece com São Bruno¹³, essa realidade implica a atividade que produziu esse bastão. A primeira coisa a fazer, em qualquer concepção histórica, é portanto observar esse fato fundamental com todo o seu significado e em toda a sua extensão, e dar-lhe o lugar a que tem direito. Todos sabem que os alemães nunca o fizeram; portanto nunca tiveram base *terrestre* para a história e, conseqüentemente, nunca tiveram nenhum historiador. Embora os franceses e os ingleses só tivessem visto sob o ângulo mais restrito a conexão desse fato com o que chamamos de história, sobretudo enquanto permaneceram prisioneiros da ideologia política, nem por isso deixaram de realizar as primeiras tentativas para dar à história uma base materialista, escrevendo primeiramente histórias da sociedade burguesa, do comércio e da indústria.

O segundo ponto a examinar é que uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico. E é por aí que reconhecemos imediatamente de que espírito é filha a grande sabedoria histórica dos alemães; pois quando existe carência de material positivo e quando não se discutem disparates teológicos, nem disparates políticos ou literários, nossos alemães vêem, não mais a história, mas os “tempos pré-históricos”; eles não nos explicam, aliás, como se passa desse absurdo da “pré-história” à história propriamente dita – se bem que, por outro lado, sua especulação histórica se lança particularmente a essa “pré-história”, porque acredita estar a salvo da ingerência do

“fato bruto” e também porque pode dar asas ao seu instinto especulativo e pode criar hipóteses aos milhares e deixá-las de lado.

A terceira relação, que intervém no desenvolvimento histórico, é que os homens, que renovam a cada dia sua própria vida, passam a criar outros homens, a se reproduzir. É a relação entre homem e mulher, pais e filhos, é a *família*. Esta família, que é inicialmente a única relação social, torna-se em seguida uma relação subalterna (exceto na Alemanha), quando as necessidades acrescidas geram novas relações sociais e o aumento da população gera novas necessidades; por conseguinte, deve-se tratar e desenvolver o tema da família segundo os fatos empíricos existentes, e não segundo o “conceito de família”, como se costuma fazer na Alemanha¹. Aliás, não se devem compreender esses três aspectos da atividade social como três estágios diferentes, mas tão-somente como três aspectos ou, para empregar uma linguagem clara para os alemães, três “momentos” que coexistiram desde o começo da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se manifestam na história. Produzir a vida, tanto a sua própria vida pelo trabalho, quanto a dos outros pela procriação, nos aparece portanto, a partir de agora, como uma dupla relação: por um lado como uma relação natural, por outro como uma relação social – social no sentido em que se estende com isso a ação conjugada de vários indivíduos, sejam quais forem suas condições, forma e objetivos. Disso decorre que um modo de produção ou um estágio industrial determinados estão constantemente ligados a um modo de cooperação ou a um estágio social determinados, e que esse modo de cooperação é, ele próprio,

uma “força produtiva”; decorre igualmente que a massa das forças produtivas acessíveis aos homens determina o estado social, e que se deve por conseguinte estudar e elaborar incessantemente a “história dos homens” em conexão com a história da indústria e das trocas. Mas também é claro que é impossível escrever uma tal história na Alemanha, já que para tanto faltam aos alemães não somente a faculdade de a conceber e os materiais, mas também a “certeza sensível”, e que não se podem fazer experiências sobre essas coisas do outro lado do Reno, pois ali não há mais história. Manifesta-se portanto, de início, uma dependência material dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, e que é tão antiga quanto os próprios homens – dependência essa que assume constantemente novas formas e apresenta portanto uma “história”, mesmo sem que exista ainda qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos.

E somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”¹⁵. Mas não se trata de uma consciência que seja de antemão consciência “pura”. Desde o começo, pesa uma maldição sobre o “espírito”, a de ser “maculado” pela matéria que se apresenta aqui em forma de camadas de ar agitadas, de sons, em resumo, em forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem *é* a consciência real, prática, que existe também para os outros homens, que existe, portanto, também primeiro para mim mesmo e, exatamente como a consciência, a linguagem só aparece com a carência, com a necessidade dos intercâmbios com os

outros homens¹⁶. Onde existe uma relação, ela existe para mim. O animal “*não está em relação*” com coisa alguma, não conhece, afinal, nenhuma relação. Para o animal, suas relações com os outros não existem enquanto relações. A consciência é portanto, de início, um produto social e o será enquanto existirem homens. Assim, a consciência é, antes de mais nada, apenas a consciência do meio sensível *mais próximo* e de uma interdependência limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é ao mesmo tempo a consciência da natureza que se ergue primeiro em face dos homens como uma força fundamentalmente estranha, onipotente e inatacável, em relação à qual os homens se comportam de um modo puramente animal e que se impõe a eles tanto quanto aos rebanhos; é, por conseguinte, uma consciência da natureza puramente animal (religião da natureza).

Vê-se imediatamente que essa religião da natureza ou essas relações determinadas para com a natureza são condicionadas pela forma da sociedade e *vice-versa*. Aqui, como por toda parte, aliás, a identidade entre o homem e a natureza aparece também sob esta forma, ou seja, o comportamento limitado dos homens face à natureza condiciona seu comportamento limitado entre si, e este condiciona, por sua vez, suas relações limitadas com a natureza, precisamente porque a natureza ainda quase não foi modificada pela história. Por outro lado, a consciência da necessidade de entrar em relação com os indivíduos que o cercam marca, para o homem, o começo da consciência do fato de que, afinal, ele vive em sociedade. Este começo é tão animal quanto a própria vida social nesta fase; é uma simples consciência gregária e,

aqui, o homem se distingue do carneiro pelo simples fato de que nele a consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência gregária ou tribal se desenvolve e se aperfeiçoa posteriormente em razão do aumento da produtividade, do aumento das necessidades e do crescimento populacional que está na base dos dois elementos precedentes. Assim se desenvolve a divisão do trabalho que outra coisa não era, primitivamente, senão a divisão do trabalho no ato sexual, e depois se tornou a divisão de trabalho que se faz por si só ou “pela natureza”, em virtude das disposições naturais (vigor corporal, por exemplo), das necessidades, do acaso etc. A divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual¹⁷. A partir desse momento, a consciência *pode* de fato imaginar que é algo mais do que a consciência da prática existente, que ela representa *realmente* algo, sem representar algo real. A partir desse momento, a consciência está em condições de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria “pura”, teologia, filosofia, moral etc. Mas, mesmo quando essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entram em contradição com as relações existentes, isso só pode acontecer pelo fato de as relações sociais existentes terem entrado em contradição com a força produtiva existente; aliás, numa esfera nacional determinada isso também pode acontecer porque, nesse caso, a contradição se produz não no interior dessa esfera nacional, mas entre essa consciência nacional e a prática das outras nações, isto é, entre a consciência nacional de uma nação e a sua consciência universal¹⁸.

Pouco importa, aliás, o que a consciência empreende isoladamente; toda essa podridão só nos dá um resultado: 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, acontece efetivamente que a atividade intelectual e a atividade material – o gozo e o trabalho, a produção e o consumo – acabam sendo destinados a indivíduos diferentes; então, a possibilidade de esses elementos não entrarem em conflito reside unicamente no fato de se abolir novamente a divisão do trabalho. É evidente aliás que os “fantasmas”, “laços”, “ser supremo”, “conceito”, “escrúpulos”¹⁹ são apenas a expressão mental idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de cadeias e de limites muito empíricos no interior dos quais se move o modo de produção da vida e o modo de trocas ligado a ele.

Essa divisão do trabalho, que implica todas essas contradições, e repousa por sua vez na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em famílias isoladas e opostas umas às outras – essa divisão do trabalho encerra ao mesmo tempo a repartição do trabalho e de seus produtos, distribuição *desigual*, na verdade, tanto em quantidade quanto em qualidade. Encerra portanto a *propriedade*, cuja primeira forma, o seu germe, reside na família onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão, certamente ainda muito rudimentar e latente na família, é a primeira propriedade, que aliás já corresponde perfeitamente aqui à definição dos economistas modernos segundo a qual ela é a livre disposição da força de trabalho de outrem. Assim, divisão do trabalho e propriedade privada são expres-

sões idênticas – na primeira se enuncia, em relação à atividade, aquilo que na segunda é enunciado em relação ao produto dessa atividade.

Além disso, a divisão do trabalho implica também a contradição entre o interesse do indivíduo isolado ou da família isolada e o interesse coletivo de todos os indivíduos que mantêm relações entre si; e, ainda mais, esse interesse comunitário não existe somente, digamos, na representação, como “universal”, mas primeiramente na realidade concreta, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho é dividido.

Enfim, a divisão do trabalho nos oferece imediatamente o primeiro exemplo do seguinte fato: enquanto os homens permanecerem na sociedade natural, portanto, enquanto há cisão entre o interesse particular e o interesse comum, enquanto portanto também a atividade não é dividida voluntariamente, mas sim naturalmente, a própria ação do homem se transforma para ele em força estranha, que a ele se opõe e o subjuga, em vez de ser por ele dominada. Com efeito, a partir do instante em que o trabalho começa a ser dividido, cada um tem uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual ele não pode fugir; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico³⁰, e deverá permanecer assim se não quiser perder seus meios de sobrevivência; ao passo que, na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nun-

ca me tornar caçador, pescador ou crítico. Essa fixação da atividade social, essa consolidação do nosso próprio produto pessoal em uma força objetiva que nos domina, escapando ao nosso controle, contrariando nossas expectativas, reduzindo a nada nossos cálculos, é até hoje um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico. É justamente essa contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo que leva o interesse coletivo a tomar, na qualidade de *Estado*, uma forma independente, separada dos interesses reais do indivíduo e do conjunto e a fazer ao mesmo tempo as vezes de comunidade ilusória, mas sempre tendo por base concreta os laços existentes em cada agrupamento familiar e tribal, tais como laços de sangue, língua, divisão do trabalho em uma larga escala, e outros interesses; e entre esses interesses encontramos particularmente, como trataremos mais adiante, os interesses das classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se diferenciam em todo agrupamento desse gênero e no qual uma domina todas as outras. Segue-se que todas as lutas no âmbito do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito de voto etc. etc., nada mais são do que formas ilusórias sob as quais são travadas as lutas efetivas entre as diferentes classes (do que os teóricos alemães não percebem o mínimo, embora sobre isso muito já lhes tenha sido mostrado bastante em *Anais Franco-alemães* e em *A Sagrada Família*²¹); segue-se também que toda classe que aspira à dominação, mesmo que essa dominação determine a abolição de toda a antiga forma social e da dominação em geral, como acontece com o proletariado, segue-se portanto que essa classe deve conquistar primeiro o poder político para apresentar por sua vez seu

interesse próprio como sendo o interesse geral, sendo obrigada a isso no primeiro momento. Justamente porque os indivíduos procuram apenas seu interesse particular – que para eles não coincide com seu interesse coletivo, já que a universalidade é apenas uma forma ilusória da coletividade –, esse interesse é apresentado como um interesse que lhes é “estranho”, “independente” deles e ele próprio, por sua vez, um interesse “universal” especial e particular; ou então eles devem movimentar-se²² nessa dualidade, como acontece na democracia. Por outro lado, o combate *prático* desses interesses particulares, que constantemente se chocam *realmente* com os interesses coletivos e ilusoriamente coletivos, torna necessária a intervenção *prática* e o refreamento por meio do interesse “universal” ilusório sob forma de Estado. O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos, condicionada pela divisão do trabalho, não aparece a esses indivíduos como sendo sua própria força conjugada, porque essa própria cooperação não é voluntária, mas sim natural; ela lhes aparece, ao contrário, como uma força estranha, situada fora deles, que não sabem de onde ela vem nem para onde vai, que, portanto, não podem mais dominar e que, inversamente, percorre agora uma série particular de fases e de estádios de desenvolvimento, tão independente da vontade e da marcha da humanidade, que na verdade é ela que dirige essa vontade e essa marcha da humanidade.

Esta “alienação” – para que a nossa exposição seja compreendida pelos filósofos –, naturalmente, só pode ser superada sob duas condições *práticas*. Para que ela se torne um poder “insuportável”, isto é, um poder con-

tra o qual se faça a revolução, é necessário que ela tenha feito da massa da humanidade uma massa totalmente “privada de propriedade”, que se ache ao mesmo tempo em contradição com um mundo de riqueza e de cultura realmente existente, ambos pressupondo um grande aumento da força produtiva, isto é, um estágio elevado de seu desenvolvimento. Por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (que já implica que a existência empírica real dos homens se desenrole *no plano da história mundial* e não no plano da vida local) é uma condição prática prévia absolutamente indispensável, pois, sem ele, a *penúria* se generalizaria, e, com a *necessidade*, também a luta pelo necessário recomeçaria, e se cairia fatalmente na mesma imundície anterior. Ele é também uma condição prática *sine qua non*, porque unicamente através desse desenvolvimento universal das forças produtivas é possível estabelecer um intercâmbio *universal* entre os homens, e assim ele gera o fenômeno da massa “privada de propriedade” simultaneamente em todos os povos (concorrência universal) e torna cada um deles dependente das revoluções dos demais; e porque, finalmente, coloca homens que vivem empiricamente a *história universal* em lugar de indivíduos que vivem num plano local. Sem isso: 1º o comunismo só poderia existir como fenômeno local; 2º os poderes dos intercâmbios humanos não poderiam desenvolver-se como poderes *universais* e, portanto, insuportáveis, continuando a ser simples “circunstâncias” ligadas a superstições locais; e 3º qualquer ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local. O comunismo só é empiricamente possível como o ato “súbito” e simultâneo dos povos dominantes, o que supõe, por sua vez, o desenvolvimento

universal da força produtiva e os intercâmbios mundiais estreitamente ligados a este desenvolvimento. De outro modo, como poderia a propriedade, por exemplo, ter uma história, tomar diferentes formas? Como, digamos, poderia a propriedade fundiária, segundo as várias condições que se apresentavam, passar, na França, da fragmentação à centralização nas mãos de alguns, e, na Inglaterra, passar da centralização nas mãos de alguns à fragmentação, como efetivamente acontece hoje? Ou então é possível, ainda hoje, que o comércio, que nada mais representa a não ser a troca dos produtos de indivíduos e de nações diferentes, domine o mundo inteiro pela relação da oferta e da procura – relação essa que, segundo um economista inglês, paira sobre a Terra como a fatalidade antiga e distribui, com mão invisível, a felicidade e a desgraça entre os homens, funda impérios, aniquila impérios, faz nascerem e desaparecerem povos –, ao passo que uma vez abolida a base, que é a propriedade privada, e instaurada a regulamentação comunista da produção, que elimina no homem o sentimento de estar diante de seu próprio produto como diante de uma coisa estranha, a força da relação da oferta e da procura é reduzida a nada, e os homens recuperem o controle sobre o comércio, a produção, seu modo de comportamento recíproco?

Para nós o comunismo não é nem um *estado* a ser criado, nem um *ideal* pelo qual a realidade deverá se guiar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado atual de coisas. As condições desse movimento resultam das premissas atualmente existentes.

Enfim, a massa de trabalhadores *que são apenas trabalhadores* – força de trabalho maciça, separada do capi-

tal ou de qualquer espécie de satisfação mesmo que limitada – pressupõe o *mercado mundial*, como o pressupõe também, devido à concorrência, a perda desse trabalho enquanto fonte de subsistência garantida, e não mais a título temporário.

O proletariado só pode existir, portanto, *em termos de história universal*, assim como o comunismo, que é a sua conseqüência, só pode se apresentar enquanto existência “histórica universal”. Existência histórica universal dos indivíduos, em outras palavras, existência dos indivíduos diretamente ligada à história universal.

A forma das trocas, condicionada pelas forças de produção existentes em todas as fases históricas que precedem a nossa e por sua vez as condiciona, é a *sociedade civil*, que, como já se depreende pelo que foi dito antes, tem por condição prévia e base fundamental a família simples e a família composta, o que se chama de clã, cujas definições mais precisas já foram dadas anteriormente. Já é evidente, portanto, que essa sociedade civil é a verdadeira sede, o verdadeiro palco de toda a história e vemos a que ponto a concepção passada da história era um absurdo que omitia as relações reais e se limitava aos grandes e retumbantes acontecimentos históricos e políticos²³. A sociedade civil compreende o conjunto das relações materiais dos indivíduos dentro de um estágio determinado de desenvolvimento das forças produtivas. Compreende o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e ultrapassa, por isso mesmo, o Estado e a nação, embora deva, por outro lado, afirmar-se no exterior como nacionalidade e organizar-se no interior como Estado. O termo sociedade civil²¹ apareceu no século XVIII, quando as relações de propriedade se desli-

garam da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil enquanto tal só se desenvolve com a burguesia; entretanto, a organização social resultante diretamente da produção e do comércio, e que constitui em qualquer tempo a base do Estado e do restante da superestrutura idealista, tem sido constantemente designada por esse mesmo nome.

2. Da Produção da Consciência

Na verdade, é também um fato indubitavelmente empírico que, na história decorrida até hoje, com a extensão da atividade, no plano da história universal, os indivíduos foram cada vez mais submetidos a uma força que lhes é estranha – opressão essa que eles consideravam como uma trapaça do chamado Espírito universal –, uma força que se foi tornando cada vez mais maciça e se revela, em última instância, como o *mercado mundial*. Mas também tem base empírica o fato de que essa força, tão misteriosa para os teóricos alemães, será superada com a derrubada do atual estado social, pela revolução comunista (de que falaremos mais tarde) e pela abolição da propriedade privada, que lhe é inerente; então a libertação de cada indivíduo em particular se realizará exatamente na medida em que a história se transformar completamente em história mundial²⁵. Segundo o que foi dito anteriormente, está claro que a verdadeira riqueza intelectual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. É só desta maneira que cada indivíduo em particular será libertado das diversas limitações nacionais e locais que encontra, sendo colocado em relações práticas com a produção do mundo inteiro

(inclusive a produção intelectual) e posto em condições de adquirir a capacidade de desfrutar a produção do mundo inteiro em todos os seus domínios (criação dos homens). A dependência *universal*, essa forma natural da cooperação dos indivíduos *em escala histórico-mundial*, será transformada por essa revolução comunista em controle e domínio consciente dessas forças que, engendradas pela ação recíproca dos homens entre si, lhes foram até agora impostas como se fossem forças fundamentalmente estranhas, e os dominaram. Esta concepção pode ser, por sua vez, concebida de maneira especulativa e idealista, isto é, fantasiosa, como “geração do gênero²⁶ por si mesmo” (a “sociedade enquanto sujeito”) e, por isso, mesmo a série sucessiva dos indivíduos em relação uns com os outros pode ser representada como um indivíduo único que realizaria esse mistério de gerar a si mesmo. Vê-se então que os indivíduos se criam *uns aos outros*, no sentido físico e no moral, mas não se criam, nem no sentido absurdo de São Bruno, nem no sentido do “único”²⁷, do homem “feito por si mesmo”.

Esta concepção da história, portanto, tem por base o desenvolvimento do processo real da produção, e isso partindo da produção material da vida imediata; ela concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade civil em seus diferentes estágios como sendo o fundamento de toda a história, o que significa representá-la em sua ação enquanto Estado, bem como em explicar por ela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas da consciência, religião, filosofia, moral etc., e a seguir sua gênese a partir dessas produções, o que permite então naturalmente representar a coisa na sua tota-

lidade (e examinar também a ação recíproca de seus diferentes aspectos). Ela não é obrigada, como ocorre com a concepção idealista da história, a procurar uma categoria em cada período, mas permanece constantemente no terreno real da história; ela não explica a prática segundo a idéia, explica a formação das idéias segundo a prática material; chega por conseguinte ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não por meio da crítica (espiritual) intelectual, pela redução à "consciência de si" ou pela metamorfose em "almas do outro mundo", em "fantasmas", em "obsessões"²⁸ etc., mas unicamente pela derrubada efetiva das relações sociais concretas de onde surgiram essas babo-seiras idealistas. A revolução, e não a crítica, é a verdadeira força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer outra teoria. Esta concepção mostra que o fim da história não se acaba resolvendo em "consciência de si", como "espírito do espírito", mas sim que a cada estágio são dados um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação com a natureza e entre os indivíduos, criados historicamente e transmitidos a cada geração por aquela que a precede, uma massa de forças produtivas, de capitais e de circunstâncias, que, por um lado, são bastante modificados pela nova geração, mas que, por outro lado, ditam a ela suas próprias condições de existência e lhe imprimem um determinado desenvolvimento, um caráter específico; por conseguinte as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias. Esta soma de forças produtivas, de capitais, de formas de relações sociais, que cada indivíduo e cada geração encontram como dados existentes, constitui a base concreta da representação que os filóso-

fos fazem do que seja “substância” e “essência do homem”, daquilo que eles elevaram às nuvens ou combateram, base concreta cujos efeitos e influência sobre o desenvolvimento dos homens não são absolutamente afetados pelo fato de esses filósofos se revoltarem contra ela na qualidade de “consciência de si” e de “únicos”. São igualmente essas condições de vida, que as diversas gerações encontram prontas, que determinam se a comoção revolucionária, produzida periodicamente na história, será suficientemente forte para derrubar as bases de tudo o que existe; os elementos materiais de uma subversão total são, por um lado, as forças produtivas existentes e, por outro lado, a formação de uma massa revolucionária que faça a revolução não só contra condições particulares da sociedade existente até então, mas também contra a própria “produção da vida” anterior, contra o “conjunto da atividade” que constitui sua base; se essas condições não existem, é inteiramente indiferente, para o desenvolvimento prático, que a *idéia* dessa subversão já tenha sido expressada mil vezes... como o prova a história do comunismo.

Até agora, toda concepção histórica deixou completamente de lado essa base real da história, ou então a considerou como algo acessório, sem qualquer vínculo com a marcha da história. É por isso que a história deve sempre ser escrita segundo uma norma situada fora dela. A produção real da vida aparece na origem da história, ao passo que aquilo que é propriamente histórico aparece como separado da vida comum, como extra e supra-terrestre. As relações entre os homens e a natureza são, por isso, excluídas da história, o que engendra a oposição entre a natureza e a história. Por conseguinte, essa

concepção só pôde ver na história os grandes acontecimentos históricos e políticos, lutas religiosas e, sobretudo, teóricos, e teve particularmente de *compartilhar*, em cada época histórica, a *ilusão dessa época*. Suponhamos que uma época imagine ser determinada por motivos puramente “políticos” ou “religiosos”, embora “política” e “religião” sejam apenas formas de seus reais motivos: seu historiador aceita então essa opinião. A “imaginação”, a “representação” que esses homens determinados fazem da sua práxis real, transforma-se na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens. Se a forma rudimentar sob a qual se apresenta a divisão do trabalho entre os indianos e os egípcios faz surgir um regime de castas em seu Estado e em sua religião, o historiador acredita que o regime das castas é a força que engendrou essa forma social rudimentar. Enquanto os franceses e os ingleses se apegam pelo menos à ilusão política, que é ainda a que mais se aproxima da realidade efetiva, os alemães se movem no domínio do “espírito puro” e fazem da ilusão religiosa a força motriz da história. A filosofia da história de Hegel é a última expressão conseqüente, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa maneira que os alemães têm de escrever a história e na qual não se fala de interesses reais, nem mesmo de interesses políticos, mas de idéias puras; essa história não pode, então, deixar de aparecer a São Bruno como uma seqüência de “idéias”, em que uma devora a outra e acaba por perecer na “consciência de si”, e para São Max Stirner, que nada sabe de toda a história real, essa marcha da história devia parecer, com muito mais lógica ainda, como uma simples história de “cavaleiros”, de bandidos e de fantas-

mas²⁹, a cuja visão só consegue escapar pela “dessacralização”. Essa concepção é de fato religiosa, ela supõe que o homem religioso é o homem primitivo do qual parte toda a história, e ela substitui, na sua imaginação, a produção real dos meios de vida e da própria vida por uma produção religiosa de coisas imaginárias. Toda essa concepção da história, bem como a sua desagregação e os escrúpulos e as dúvidas que dela resultam, não passa de uma questão puramente *nacional* que diz respeito apenas aos alemães, tendo apenas um interesse *local* para a Alemanha, como por exemplo a questão importante, e tratada reiteradas vezes ultimamente, de se saber como se passa exatamente “do reino de Deus ao reino dos homens”; como se esse “reino de Deus” algum dia tivesse existido em algum lugar que não na imaginação dos homens e como se esses doutos senhores não vivessem sempre, e sem dar por isso, no “reino dos homens”, cujo caminho estão procurando agora, e como se o divertimento científico – pois nada mais é do que isso – que existe em explicar a singularidade dessa construção teórica nas nuvens não consistisse, ao contrário, em demonstrar como essa mesma construção surgiu do estado de coisas real, terrestre. Em geral, para esses alemães, trata-se de atribuir o contra-senso que encontram a alguma outra quimera, ou seja, de afirmar que todo esse contra-senso tem um *sentido* particular que é preciso esclarecer, quando na verdade se trata unicamente de explicar essa fraseologia teórica a partir das relações reais existentes. A verdadeira solução prática dessa fraseologia, a eliminação dessas representações na consciência dos homens, só será realizada, repetamos, por meio de uma transformação das circunstâncias existentes, e não por

deduções teóricas. Para a massa dos homens, isto é, para o proletariado, tais representações teóricas não existem e portanto não precisam ser suprimidas, e, se essa massa já teve algum dia representações teóricas como a religião, há muito tempo já foram destruídas pelas circunstâncias.

O caráter puramente nacional dessas questões e de suas soluções manifesta-se ainda no fato de que esses teóricos acreditavam, com a maior seriedade do mundo, que as divagações do espírito como o “homem-deus”, o “homem” etc., presidiram às diferentes épocas da história – São Bruno chega mesmo a afirmar que somente “a crítica e os críticos fizeram a história” – e, inclusive, quando se dedicam a construções históricas, eles saltam rapidamente por cima de todo o passado e vão da “civilização mongol” à história propriamente dita “rica de conteúdo”, isto é, à história de *Anais de Halle* e *Anais Alemães*³⁰ e contam como a escola hegeliana degenerou em disputa geral. Todas as outras nações, todos os acontecimentos reais são esquecidos, o teatro do mundo (*Theatrum mundi*) limita-se à feira de livros de Leipzig e às controvérsias recíprocas da “Crítica”, do “Homem” e do “Único”³¹. Quando acontece à teoria tratar de temas verdadeiramente históricos, como o século XVIII, por exemplo, esses filósofos só oferecem a história das representações, desligada dos fatos e dos desenvolvimentos práticos que constituem sua base; e, além disso, só oferecem essa história com a finalidade de representar a época em foco como uma primeira etapa imperfeita, como um anúncio, ainda limitado, da verdadeira época histórica, isto é, da época da luta dos filósofos alemães de 1840 a 1844. Seu objetivo é, portanto, escrever uma história do passado para fazer resplandecer com o maior

brilho a glória de uma pessoa que não é histórica e de suas fantasias, e se coaduna com esse objetivo o fato de não lembrar os acontecimentos realmente históricos, nem mesmo as intromissões realmente históricas da política na história, e de oferecer, em compensação, um relato que não se fundamenta em um estudo sério, mas em montagens históricas e bisbilhotices literárias – como fez São Bruno em sua *História do Século XVIII*³², agora esquecida. Esses merceeiros do pensamento, cheios de veemência e arrogância, que se julgam infinitamente acima dos preconceitos nacionais, são, na prática, muito mais nacionais do que esses filisteus de cervejaria que, como pequenos burgueses, sonham com a unidade alemã. Recusam todo caráter histórico às ações dos outros povos, vivem na Alemanha, para a Alemanha e pela Alemanha, transformam a Canção do Reno em hino espiritual³³, e conquistam a Alsácia-Lorena pilhando a filosofia francesa em vez de pilhar o Estado francês, e germanizando pensamentos franceses em vez de germanizar províncias francesas. O sr. Venedey³⁴ aparece como cosmopolita ao lado de São Bruno e de São Max³⁵, que proclamam a hegemonia da Alemanha proclamando a hegemonia da teoria.

Vê-se também, por essas discussões, o quanto Feuerbach se engana quando (na *Revista Trimestral de Wigand*, 1845, tomo II)³⁶, qualificando-se de “homem comunitário”, ele se proclama comunista e transforma este nome em predicado de “o” homem, acreditando poder assim transformar em uma simples categoria o termo comunista que, no mundo atual, designa o adepto de um partido revolucionário determinado. Toda a dedução de Feuerbach quanto às relações recíprocas dos homens visa uni-

camente a provar que os homens têm necessidade uns dos outros e *que sempre foi assim*. Ele quer que a consciência se aposses desse fato, ele quer assim, a exemplo dos outros teóricos, suscitar uma justa consciência de um fato *existente*, ao passo que para o verdadeiro comunista o que importa é derrubar essa ordem existente. Reconhecemos plenamente, aliás, que Feuerbach, nos seus esforços para engendrar a consciência *desse* fato, vai tão longe quanto é possível a um teórico sem deixar de ser teórico e filósofo. Mas é bem característico o fato de que São Bruno e São Max colocaram imediatamente a representação do comunista segundo Feuerbach no lugar do comunista verdadeiro, e assim o fazem, em parte, a fim de poderem combater o comunismo enquanto “espírito do espírito”, enquanto categoria filosófica, enquanto adversário de condição idêntica à deles – e São Bruno o faz aliás, por sua vez, em vista de interesses pragmáticos. Como exemplo desse reconhecimento e desconhecimento simultâneos do estado de coisas existente, que Feuerbach continua a partilhar com nossos adversários, lembremos esta passagem da *Filosofia do Futuro*³⁷, onde ele desenvolve a idéia de que o ser de um objeto ou de um homem é igualmente sua essência, que as condições de existência, o modo de vida e a atividade determinada de uma criatura animal ou humana são aqueles em que a sua “essência” se sente satisfeita. Compreende-se aqui expressamente cada exceção como um infeliz acaso, como uma anomalia que não se pode mudar. Portanto, se milhões de proletários não se sentem de maneira alguma satisfeitos com suas condições de vida, se seu “ser” (...) ³⁸ Na realidade, para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo existente,

de atacar e de transformar praticamente o estado de coisas que ele encontrou. E, se às vezes encontramos em Feuerbach pontos de vista desse gênero, eles nunca vão além de intuições isoladas e têm muito pouca influência sobre toda a concepção geral, para que possamos ver neles, aqui, algo mais do que germes capazes de se desenvolverem. A “concepção” do mundo sensível para Feuerbach limita-se, por um lado, à simples intuição deste último e, por outro, à simples sensação. Ele diz “o homem” em vez de dizer os “homens históricos reais”. “O homem” é, na realidade, “o alemão”. No primeiro caso, na *intuição* do mundo sensível, ele se choca necessariamente contra objetos que estão em contradição com a sua consciência e as suas sensações, que perturbam a harmonia de todas as partes do mundo sensível que ele havia pressuposto, sobretudo a do homem e da natureza³⁹. Para eliminar esses objetos, ele é obrigado a se refugiar em uma dupla maneira de ver, oscila entre uma maneira de ver profana, que percebe apenas “o que é visível a olho nu”, e uma maneira de ver mais elevada, filosófica, que percebe a “essência verdadeira” das coisas. Não vê que o mundo sensível que o cerca não é um objeto dado diretamente, eterno e sempre igual a si mesmo, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, sendo que cada uma delas se alçava sobre os ombros da precedente, aperfeiçoava sua indústria e seu comércio e modificava seu regime social em função da modificação das necessidades. Os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas pelo desenvolvimento social, pela indústria e pelas trocas comerciais.

Sabe-se que a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para as nossas latitudes pelo *comércio*, há apenas poucos séculos, e que portanto foi somente *graças* a essa ação de uma determinada sociedade em uma determinada época que ela foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach.

Por sua vez, nessa concepção que vê as coisas tais como realmente são e como aconteceram realmente, todo problema filosófico oculto se converte simplesmente em um fato empírico, como veremos ainda mais claramente um pouco mais adiante. Tomemos por exemplo a questão importante das relações entre o homem e a natureza (ou mesmo, como Bruno nos diz na página 110⁴⁰, as “contradições na natureza e na história”, como se aí houvesse duas “coisas” separadas, como se o homem não se achasse sempre em face de uma natureza que é histórica e de uma história que é natural). Esta questão da origem de todas as “obras de uma grandeza insondável”⁴¹ sobre a “substância” e a “consciência de si” se reduz por si só à compreensão do fato de que a tão célebre “unidade do homem e da natureza” existiu em todos os tempos *na indústria e se apresentou de maneira diferente*, em cada época, segundo o desenvolvimento maior ou menor da indústria; e o mesmo acontece com a “luta” do homem contra a natureza, até que as suas forças produtivas se tenham desenvolvido sobre uma base adequada. A indústria e o comércio, a produção e a troca dos meios de subsistência condicionam a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais, para serem por sua vez condicionadas por estas em seu modo de funcionamento. E é por isso que Feuerbach só vê, por exemplo, em Manchester, fábricas e máquinas onde há um século

havia somente rocas de fiar e teares manuais, e descobre apenas pastagens e pântanos nos campos romanos, onde nos tempos de Augusto teria encontrado somente vinhedos e *villas* de capitalistas romanos. Feuerbach fala particularmente da concepção da ciência da natureza, lembra segredos que se revelam somente aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência da natureza sem o comércio e a indústria? Mesmo esta ciência da natureza chamada “pura”, não são apenas o comércio e a indústria, a atividade material dos homens, que lhe atribuem uma finalidade e lhe fornecem seus materiais? E essa atividade, esse trabalho, essa criação material incessante dos homens, essa produção, em uma palavra, é a base de todo o mundo sensível tal como existe em nossos dias, a tal ponto que se fossem interrompidas, mesmo por apenas um ano, Feuerbach não somente encontraria uma enorme modificação no mundo natural, como bem depressa deploraria a perda de todo o mundo humano e de sua própria faculdade de intuição, e até de sua própria existência. Naturalmente, o primado da natureza exterior também não subsiste, e nada disso pode, decerto, aplicar-se aos primeiros homens produzidos por *generatio aequivoca*¹²; mas essa distinção só tem sentido se considerarmos o homem como sendo diferente da natureza. Em suma, essa natureza que precede a história dos homens não é de modo algum a natureza onde vive Feuerbach; essa natureza, hoje em dia, não existe mais em parte alguma, a não ser talvez em alguns atóis australianos de formação recente, e portanto ela tampouco existe para Feuerbach.

Confessemos que Feuerbach leva, sobre os materialistas “puros”, a grande vantagem de perceber que o ho-

mem é também um “objeto sensível”; mas deixemos de lado o fato de que ele considera o homem unicamente como “objeto sensível” e não como “atividade sensível”, pois também aí ele se contenta com a teoria e não considera os homens em seu determinado contexto social, em suas reais condições de vida, que deles fizeram o que hoje são; e o fato é que ele nunca chega aos homens que existem e agem realmente; fica numa abstração, “o homem”, e só chega a reconhecer o homem “real, individual, em carne e osso”, no sentimento; em outras palavras, não conhece outras “relações humanas” “do homem para com o homem”, que não sejam o amor e a amizade, e ainda assim idealizados. Ele não critica as atuais condições de vida. Nunca chega, portanto, a considerar o mundo sensível como a soma da *atividade* viva e física dos indivíduos que o compõem; e quando vê, por exemplo, em vez de homens saudáveis, um bando de famintos escrofulosos, esgotados e tuberculosos é obrigado a apelar para a “concepção superior das coisas”, e para a “igualização ideal no gênero”; recai por conseguinte no idealismo, precisamente onde o materialismo comunista vê a necessidade ao mesmo tempo de uma transformação radical tanto da indústria como da estrutura social.

Na medida em que é materialista, Feuerbach nunca faz intervir a história, e, na medida em que considera a história, ele deixa de ser materialista. Para ele, história e materialismo são duas coisas completamente separadas, o que fica explicado, aliás, por tudo o que foi dito anteriormente¹³.

A história não é senão a sucessão das diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capi-

tais, as forças produtivas que lhe são transmitidas pelas gerações precedentes; assim sendo, cada geração, por um lado, continua o modo de atividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas, e, por outro lado, ela modifica as antigas circunstâncias entregando-se a uma atividade radicalmente diferente; chega-se a desnaturar esses fatos pela especulação, fazendo-se da história recente a finalidade da história anterior; é assim, por exemplo, que se atribui à descoberta da América o seguinte objetivo: ajudar a eclodir a Revolução Francesa; dessa maneira, confere-se então à história seus fins particulares e dela se faz uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (a saber “consciência de si, crítica, único” etc.), enquanto que aquilo que se designa pelos termos “determinação”, “finalidade”, “germe”, “idéia” da história passada nada mais é do que uma abstração da história anterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a história atual.

Ora, quanto mais as esferas individuais, que agem uma sobre a outra, crescem no curso desse desenvolvimento, e quanto mais o isolamento primitivo das diversas nações é destruído pelo modo de produção aperfeiçoado, pela circulação e a divisão do trabalho entre as nações que disso espontaneamente resulta, tanto mais a história se transforma em história mundial; de sorte que, se inventarem, por exemplo, na Inglaterra uma máquina que, na Índia e na China, roube o pão a milhares de trabalhadores e subverta toda a forma de existência desses impérios, essa invenção torna-se um fato da história universal. É dessa mesma maneira que o açúcar e o café provaram sua importância para a história universal no século XIX, pelo fato de que a carência desses produtos,

resultado do bloqueio continental de Napoleão, provocou a subversão dos alemães contra Napoleão, tornando-se assim a base concreta das gloriosas guerras de libertação de 1813. Donde se conclui que essa transformação da história em história universal não é, digamos, um simples fato abstrato da “consciência de si”, do espírito do mundo ou de algum outro fantasma metafísico, mas sim uma ação puramente material, que se pode verificar de forma empírica, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova tal como ela é, comendo, bebendo e se vestindo.

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob forma de idéias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as idéias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também uma consciência, e conseqüentemente pensam; na medida em que dominam como classe e determinam uma época histórica em toda a sua extensão, é evidente que esses indivíduos dominam em todos os sentidos e que têm uma posição dominante, entre outras coisas tam-

bém como seres pensantes, como produtores de idéias, que regulamentam a produção e a distribuição dos pensamentos da sua época; suas idéias são portanto as idéias dominantes de sua época. Tomemos como exemplo uma época e um país em que o poder real, a aristocracia e a burguesia disputam a dominação e onde esta é portanto dividida; vemos que o pensamento dominante é aí a doutrina da divisão dos poderes, que é então enunciada como uma “lei eterna”.

Reencontramos aqui a divisão do trabalho mencionada antes (pp. 28-34) como uma das forças capitais da história. Ela se manifesta também na classe dominante sob a forma de divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho material, de tal modo que teremos duas categorias de indivíduos dentro dessa mesma classe. Uns serão os pensadores dessa classe (os ideólogos ativos, que teorizam e fazem da elaboração da ilusão que essa classe tem de si mesma sua substância principal), ao passo que os outros terão uma atitude mais passiva e mais receptiva em face desses pensamentos e dessas ilusões, porque eles são na realidade os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para alimentar ilusões e idéias sobre suas próprias pessoas. Dentro dessa classe, essa cisão pode mesmo chegar a uma certa oposição e a uma certa hostilidade das duas partes em questão. Mas, surgindo algum conflito prático em que a classe toda fique ameaçada, essa oposição cai por si mesma, enquanto vemos volatizar-se a ilusão de que as idéias dominantes não seriam as idéias da classe dominante e que teriam um poder distinto do poder dessa classe. A existência de idéias revolucionárias em uma determinada época já supõe a existência de uma classe revolucionária e dissemos ante-

riormente (pp. 28-34) tudo o que era preciso a respeito das condições prévias que isso implica.

Admitamos que, no modo de conceber a marcha da história, as idéias da classe dominante sejam desvinculadas dessa mesma classe e ganhem autonomia. Suponhamos que fiquemos apenas no fato de terem estas ou aquelas idéias dominado em tal época, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os produtores dessas mesmas idéias, abstraíndo-nos portanto dos indivíduos e das circunstâncias mundiais que estão na base dessas idéias. Então poderemos dizer, por exemplo, que no tempo em que imperava a aristocracia imperavam os conceitos de honra, fidelidade etc. e que, no tempo em que dominava a burguesia, imperavam os conceitos de liberdade, igualdade etc.⁴¹ É o que imagina a própria classe dominante em sua totalidade. Essa concepção da história, comum a todos os historiadores, especialmente a partir do século XVIII, colidirá necessariamente com o fenômeno de que os pensamentos dominantes serão cada vez mais abstratos, ou seja, assumirão cada vez mais a forma de universalidade. Com efeito, cada nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada, mesmo que seja apenas para atingir seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para exprimir as coisas no plano das idéias: essa classe é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos. Pelo simples fato de defrontar com uma *classe*, a classe revolucionária se apresenta, de início, não como classe, mas sim como representando a sociedade em geral; aparece

como sendo toda a massa da sociedade diante da única classe dominante¹⁵. Isso lhe é possível porque no começo seu interesse ainda está na verdade intimamente ligado ao interesse comum de todas as outras classes não dominantes e porque, sob a pressão do estado de coisas anterior, esse interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. Por isso, a vitória dessa classe é útil também a muitos indivíduos das outras classes, as quais não conseguem chegar a dominar; mas é útil somente na medida em que coloca esses indivíduos em condições de poder chegar à classe dominante. Quando a burguesia francesa derrubou o domínio da aristocracia, permitiu que muitos proletários se elevassem acima do proletariado, mas unicamente no sentido de que se tornaram, eles próprios, burgueses. Portanto, cada nova classe consegue apenas estabelecer seu domínio sobre uma base mais ampla do que a classe que dominava anteriormente, mas, em compensação, a oposição entre a classe que passa então a dominar e as classes que não dominam só tende a se agravar mais profunda e intensamente. Donde se conclui o seguinte: o combate a se travar contra a nova classe dirigente tem como finalidade, por sua vez, negar as condições sociais existentes até então de um modo mais decisivo e mais radical do que puderam fazer todas as classes que ambicionavam o poder anteriormente.

Toda a ilusão de que o domínio de uma classe determinada é unicamente o domínio de certas idéias cessa naturalmente, logo que o domínio de qualquer classe que seja deixa de ser a forma do regime social, isto é, não é mais necessário representar um interesse particu-

lar como sendo o interesse geral ou representar “o universal” como dominante.

Uma vez que as idéias dominantes estejam desvinculadas dos indivíduos dominantes, e sobretudo das relações que decorrem de um dado estágio do modo de produção, obtém-se como resultado que sempre são as idéias que dominam na história e é então muito fácil abstrair, dessas diferentes idéias, “a idéia”, ou seja, a idéia por excelência etc., para dela fazer o elemento que domina na história, e conceber assim todas as idéias e conceitos isolados como sendo “autodeterminações” do conceito que se desenvolve ao longo da história. É também natural fazer em seguida derivar todas as relações humanas do conceito do homem, do homem representado, da essência do homem, de o homem em uma palavra. É o que fez a filosofia especulativa. O próprio Hegel confessa, no final de *Filosofia da História*, que ele “examina apenas o desenvolvimento do conceito” e que ele expôs na história a “verdadeira teodicéia” (p. 446). E agora podemos voltar aos produtores do “conceito”, aos teóricos, ideólogos e filósofos, para chegarmos à conclusão de que os filósofos, os pensadores como tais, dominaram na história por todo o tempo – isto é, chegarmos a uma conclusão que Hegel já havia expressado, como acabamos de ver. De fato, a façanha que consiste em demonstrar que o espírito é soberano na história (o que para Stirner é hierarquia) se reduz aos três esforços seguintes:

1º Trata-se de separar as idéias daqueles que, por razões empíricas, dominam enquanto indivíduos materiais e em condições empíricas, desses mesmos homens e de reconhecer conseqüentemente que são idéias ou ilusões que dominam a história.

2º É preciso pôr uma ordem nesse domínio das idéias, estabelecer um vínculo místico entre as sucessivas idéias dominantes, e a isso chegaremos concebendo-as como “autodeterminações do conceito”. (O fato de estarem esses pensamentos realmente ligados entre si por sua base empírica torna isso possível; por outro lado, considerados como pensamentos *puros e simples*, eles se tornam diferenciações de si, distinções produzidas pelo próprio pensamento.)

3º Para despojar de seu aspecto místico esse “conceito que determina a si próprio”, nós o transformamos em uma pessoa – “a consciência de si” – ou, para parecer completamente materialista, fazemos dele uma série de pessoas que representam “o conceito” na história, a saber os “pensadores”, os “filósofos”, os ideólogos que são considerados, por sua vez, como os fabricantes da história, como o “comitê dos guardiões”, como os dominadores⁴⁶. Ao mesmo tempo eliminaram-se todos os elementos materialistas da história e podemos tranqüilamente dar rédeas soltas ao seu pendor especulativo.

Na vida corrente, qualquer *shopkeeper*⁴⁷ sabe muito bem fazer a distinção entre o que cada um pretende ser e o que é realmente; mas a nossa história ainda não conseguiu chegar a esse conhecimento vulgar. Para cada época, ela acredita piamente no que essa época diz de si mesma e nas ilusões que ela tem a respeito de si mesma.

Esse método histórico, que reinava sobretudo na Alemanha, evidentemente, deve ser explicado a partir de sua interligação com a ilusão dos ideólogos em geral, por exemplo, com as ilusões dos juristas, dos políticos (e mesmo, mais abaixo, dos homens de Estado

em atividade); devemos portanto partir dos devaneios dogmáticos e das idéias extravagantes dessa gente, ilusão essa que se explica simplesmente por sua posição prática na vida, sua profissão e pela divisão do trabalho.