





# MARX E A LIBERDADE

**Título:** Marx e a liberdade  
**Autor:** Terry Eagleton  
**Tradução:** Cristina Meneses  
**Revisão:** Manuel Raposo  
**Capa:** António Barata  
**Composição e paginação:** Dinossauro  
**Impressão:** EME Silva, Lda.  
**Edições Dinossauro**  
Apartado 1483  
1013-001 Lisboa  
dinopress@mail.telepac.pt  
Data da edição: Outubro de 2002  
Depósito legal N° 185674/02  
ISBN 972 - 8165 - 33 - 1

TERRY EAGLETON

MARX E A LIBERDADE

TRADUÇÃO  
CRISTINA MENESES

EDIÇÕES DINOSSAURO  
LISBOA, 2002

## Abreviaturas\*

- AEP* - *Argent, État et prolétariat*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, trad. por M. Rubel.
- BLB* - *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. IV, *Politique I*, Paris, Gallimard, 1994, trad. por M. Sagnol.
- C* - *Le Capital*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. I, *Économie I*, Paris, Gallimard, 1963, para o Livro primeiro, trad. por Joseph Roy, revista por M. Rubel; e *Oeuvres*, t. I, *Économie II*, Paris, Gallimard, 1968, para o Livro terceiro, trad. por M. Jacob, M. Rubel e S. Voute.
- CEP* - *Critique de l'économie politique*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. I, *Économie I*, *op. cit.*, trad. por M. Rubel e L. Évrard.
- CPG* - *Critique du programme du Parti ouvrier allemand (Programme de Gotha)*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. I, *Économie I*, *op. cit.*, trad. por M. Rubel e L. Évrard.
- DAE* - *De l'abolition de l'État à la constitution de la société humaine*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. III, *Philosophie*, *op. cit.*, trad. por M. Rubel.
- EP* - *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) (1984)*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. II, *Économie II*, *op. cit.*, trad. por J. Malaquais e C. Orsoni.
- IA* - *L'Idéologie allemande (conception matérialiste et critique du Monde)*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. III, *Philosophie*, *op. cit.*, trad. por M. Rubel.
- MC* - *Le Manifeste communiste*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. I, *Économie I*, *op. cit.*, trad. por M. Rubel e L. Évrard.
- PCEP* - *Principes d'une critique de l'économie politique*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. II, *Économie II*, *op. cit.*, trad. por J. Malaquais e M. Rubel.
- SF* - *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. III, *Philosophie*, *op. cit.*, trad. por M. Rubel.

\* Na versão francesa de “*Marx e a liberdade*” que serviu de base à presente tradução para português, as citações dos textos de Marx são reportadas às obras publicadas em francês – e assim são mantidas. Acrescentaram-se as referências que permitem encontrar alguns desses mesmos textos em versão portuguesa: *OE* para as *Obras Escolhidas de Marx e Engels*, três tomos, edições Avante! e edições Progresso, de Moscovo; e *Ca* para *O Capital*, Livro primeiro, três tomos, edições Avante!. (N.T.)

*A Steve Regan*



## 1. FILOSOFIA

Se Hegel e Aristóteles eram seguramente filósofos, em que sentido esta designação pode aplicar-se a Marx? Por um lado, numerosos textos de Marx têm um enunciado eminentemente filosófico; por outro, ele também troçou do espírito filosófico declarando por exemplo na sua célebre décima primeira tese sobre *Feuerbach*: “Os filósofos não fizeram mais do que *interpretar* o mundo de diversas maneiras; o que importa, é *transformá-lo*” (*DAE*, III, *Ad Feuerbach*, p. 1033; *OE*, I, p. 3). A objecção que vem imediatamente à ideia (como transformar um mundo que não compreendêssemos?) não terá deixado de receber o aval de Marx – porque, longe de propor a substituição das ideias por acções irreflectidas, ele sugeriu unicamente que se privilegie um tipo de prática filosófica que permita modificar aquilo que procuramos compreender, caminhando as mudanças sociais e intelectuais lado a lado: “A filosofia não pode tornar-se realidade sem a abolição do proletariado, o proletariado não pode abolir-se sem que a filosofia se torne realidade” (*AEP*, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 397), assinalou ele igualmente. Eis o que podemos ler na sua segunda tese sobre *Feuerbach*:

“A questão de saber se o pensar humano pode alcançar a verdade objectiva não é uma questão de teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o carácter terreno do seu pensamento. A querela

da realidade ou da irrealidade do pensar – que está isolado da prática – é um problema puramente escolástico” (*DAE*, III, *Ad Feuerbach*, p. 1030; *OE*, I, p. 1).

Esta actividade teórica especificamente orientada para a acção apresenta várias particularidades distintivas: qualificada por vezes de “conhecimento emancipador”, visa antes de mais dar acesso à compreensão de uma situação individual ou colectiva que é indispensável para a transformação da dita situação, traço que permite (entre outros) qualificar este conhecimento como nova compreensão *de si*. Mas não podemos renovar o conhecimento que temos de nós próprios sem nos transformarmos ao mesmo tempo: trata-se, neste caso, de um modo de cognição particular no qual o acto de conhecer modifica aquilo que é contemplado. Quando me esforço por compreender aquilo que sou e as condições da minha existência, não posso, com efeito, manter-me idêntico àquilo que era antes: a parte de mim mesmo que cumpre este acto de compreensão, bem como aquela que é compreendida, diferem sempre daquilo que eram antes de cumprir este acto, e o processo repete-se forçosamente se tentar compreender de seguida *toda esta série* de operações – compreender-se a si mesmo quase equivale a tentar saltar por cima da própria sombra ou a erguer-se no ar puxando os próprios cabelos!

Este conhecimento, dado que incita os seres humanos a introduzir mudanças práticas nas suas condições de vida, tende, por outro lado, a transformar-se numa espécie de força social ou política que faz parte integrante da situação material examinada, mais do que constituir um simples “reflexo” que se contentasse em reproduzir esta situação ou em sobrepor-se a ela: mais próxima do acontecimento histórico do que da especulação abstracta, esta forma de conhecimento não traça uma fronteira nítida entre o *saber que...* e o *saber como...*

Por outro lado, já não há lugar à distinção entre as questões de valor inerentes a qualquer tentativa de emancipação pessoal e os dados factuais indispensáveis à compreensão de dada situação, como se desta forma fosse atenuada a distinção filosófica tradicionalmente estabelecida entre factos e valores: mais do que destacar que certo tipo de conhecimento pode revelar-se útil, importa apontar que as próprias motivações do desejo de compreender estão à partida ligadas ao sentido dos valores!

Esta décima primeira tese sobre *Feuerbach* não é assim redutível a uma espécie de causa filistina que apelasse simplesmente ao desvio da especulação abstracta para orientar-se sobretudo para o “mundo real”: apesar das ocasionais inclinações anti-intelectualistas às quais poderia ter cedido nas suas obras de juventude, Marx não esqueceu que o mundo real só pode ser apreendido através de conceitos abstractos e a sua diligência, neste caso, foi ainda mais notável por decorrer de motivos filosóficos – não foi apenas a consequência do seu activismo político. Nisto, poderíamos ligá-lo à ilustre linhagem de todos aqueles “anti-filósofos” que acentuaram, em épocas diferentes, os defeitos fundamentais do empreendimento filosófico: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Benjamin e Wittgenstein fazem parte dela, ao mesmo título que pensadores contemporâneos como Jacques Derrida ou Richard Porty. Para todos estes pensadores, a filosofia no seu conjunto, e não unicamente esta ou aquela das suas componentes temáticas, tornou-se uma actividade profundamente problemática: procuraram, cada um a seu modo, seja transcender a integralidade do projecto filosófico por razões que permanecem *filosoficamente* interessantes, seja reformulá-lo em termos radicalmente inovadores, objectivo que necessitava de forjar um estilo de escrita teórica totalmente inédito de acordo com alguns deles. Na sua maioria, procuraram desembaraçar

a filosofia das suas antigas pretensões metafísicas, insistindo, em vez disso, em algo de mais fundamental aos seus olhos: no ser, no poder, na diferença, nas formas de vida práticas ou nas “condições históricas”, no caso de Marx. As suas críticas não devem ser confundidas com uma pura e simples oposição à filosofia: estes anti-filósofos demarcam-se tanto deste tipo de oponentes como um “anti-romance” como *Ulisses* difere de um não-romance do tipo “lista telefónica”.

Porque é que Marx lançou um olhar tão céptico sobre a filosofia? Em primeiro lugar porque considerava que o ponto de partida era mau – parecia-lhe que os filósofos não remontavam tão longe quanto necessário. A filosofia em voga no seu tempo (o idealismo alemão) partia de facto das ideias, tomando a consciência como único fundamento da realidade; ora, Marx tinha descoberto que não saberíamos conceber a mínima ideia sem que previamente a este fenómeno se desenvolvessem diversas actividades. O que tem de produzir-se antes de começarmos a reflectir? Temos de estar ligados praticamente ao mundo que tentamos pensar, e em consequência estar já integrados num vasto conjunto de relações, condições materiais e/ou instituições sociais:

“A produção das ideias, das representações, da consciência, está, de imediato, directamente ligada à actividade e ao comércio materiais dos homens: ela é a linguagem da vida real. Nela, a maneira de imaginar e de pensar, o comércio intelectual dos homens aparecem ainda como a emanação directa do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual, tal como se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc., de um povo. São os homens que produzem as suas representações, as suas ideias, etc., mas são os homens reais,

actuantes, tal como são condicionados por um desenvolvimento determinado das suas forças produtivas e do comércio que lhes corresponde até nas suas formas mais amplas. A consciência não pode nunca ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real.” (*LA*, p. 1056; *OE*, I, p. 13).

É conveniente salientar a este propósito que, mesmo se Marx procura, numa perspectiva epistemológica, manter um laço estreito entre a consciência e o mundo material, existe também um sentido *político* no qual ele pretende distender esta relação. Para ele, como veremos, é quando produzimos livremente, de forma gratuita e independente de qualquer necessidade material imediata que mais afirmamos a nossa humanidade e menos nos parecemos com as outras criaturas animais: para Marx, a liberdade equivale a uma espécie de superabundância criadora que, precisamente porque excede o que é materialmente essencial, escapa por definição a qualquer medida material e acaba por só poder ser avaliada pelo seu próprio padrão; mas, porque também nada poderá advir em qualquer sociedade sem que estejam satisfeitas certas condições materiais, considera ainda que tudo é materialmente condicionado, incluindo mesmo esse “excesso” de consciência que ele tem por selo da natureza humana. É na linguagem, sublinha ele, que a consciência e a prática social convergem com uma evidência máxima:

“A linguagem é tão velha quanto a consciência – ela *é* a consciência real, prática, tão presente para os outros homens como para mim mesmo, e, tal como a consciência, a linguagem nasce apenas da carência, da necessidade do comércio com outros homens” (*LA*, p. 1061; *OE*, I, p. 22).

Mas, se a linguagem emana de uma carência, enquanto condição necessária do trabalho colectivo, não permanece ligada a esta necessidade, tal como é testemunhado pelo fenómeno conhecido por “literatura”.

É apenas a partir do momento em que a “consciência” se emancipa suficientemente do mundo para atingir esta espécie de reflexão sistemática designada “filosofia” que se torna indispensável recorrer a especialistas, a academias e a uma série de instituições paralelas que são todas fundadas sobre o trabalho de outros: tal é o primeiro aspecto deste modo de organização que Marx qualifica como “divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual”. Pretende ele dizer que a filosofia, no sentido mais lato do termo, só pode prosperar em sociedades que tenham conseguido um excedente económico suficientemente importante para que alguns possam ser dispensados das exigências do trabalho produtivo: estas sociedades têm de elevar-se suficientemente acima das necessidades materiais imediatas para poderem tolerar que uma minoria dos seus membros possa aceder ao estatuto privilegiado de políticos, de académicos, de produtores culturais, etc., a tempo inteiro; a consciência pode então começar a alimentar o fantasma da sua independência da realidade material, sob o único pretexto de que existe um sentido material no qual ela existe realmente:

“A divisão do trabalho só adquire o seu verdadeiro carácter a partir do momento em que intervém a divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual. (A isto corresponde o primeiro tipo de ideólogos, os *sacerdotes*.) Desde então, a consciência *pode* verdadeiramente imaginar que é uma coisa diferente da consciência da prática estabelecida e que representa *realmente* alguma coisa sem representar qualquer coisa real: a

partir deste momento a consciência é capaz de emancipar-se do mundo e de passar à formação da teoria ‘pura’, da teologia, da filosofia, da moral, etc.” (LA, p. 1062; OE, I, p. 23).

Segundo Marx, a cultura tem uma única origem, que não é outra senão o trabalho – o que para ele equivale *grosso modo* à exploração. As culturas próprias das sociedades de classes tendem a reprimir esta verdade incómoda – preferem inventar antepassados mais nobres que possam negar esta baixa parentela, deixando supor em vez disso que provêm simplesmente de culturas anteriores ou saíram apenas da imaginação desenfreada deste ou daquele indivíduo particular; mas Marx recorda-nos que o nosso pensamento, à semelhança dos nossos sentidos mais especificamente corporais, é sempre o produto da história com que somos confrontados... A história, isto é, o mundo real, escapa sempre de uma ou de outra forma à consciência que procura englobá-la, e Marx, que como bom dialéctico insistiu no carácter dinâmico, aberto e interactivo de todas as coisas, detestava os sistemas intelectuais presunçosos que (tal como o idealismo hegeliano) alegavam a sua pretensa capacidade de meter a totalidade do mundo no interior da vestimenta dos seus conceitos. Podemos portanto espantar-nos por a sua própria obra ter acabado por dar origem a um edifício tão estéril quanto aqueles que denunciava.

Para Marx trata-se antes de mais de constatar que o próprio pensamento é causado e condicionado por factores materiais. Por mais que delimitemos as causas disto ou daquilo, poderá o nosso pensamento virar-se suficientemente sobre si próprio, digamos, a ponto de conseguir apreender seja o que for da história que o produziu? Nós, os homens do final do século xx, temos certamente boas razões para suspeitar

que esta apreensão só pode ser parcial: somos levados a suspeitar que existe sempre uma espécie de mancha cega, uma qualquer amnésia necessária ou uma inevitável opacidade em relação a si próprio que condena o espírito a invariavelmente falhar neste tipo de empreendimento. Enquanto filho do século das Luzes, Marx acreditava talvez mais do que nós no poder esclarecedor da razão: mas, enquanto pensador historicista (estas duas correntes gêmeas, o racionalismo e o historicismo, estão frequentemente em tensão na sua obra), reconhecia também que, se todo o pensamento tem um carácter histórico, então, inevitavelmente, isto mesmo acontecia com o seu. Na medida em que não se reduz a um conjunto de ideias brilhantes que qualquer um poderia ter concebido em qualquer momento, o marxismo não poderia ter nascido no tempo de Carlos Magno ou de Chaucer: pelo contrário, consiste num fenómeno temporal e geograficamente circunscrito, que admite tranquilamente que as suas principais categorias intelectuais (o trabalho abstracto, a mercadoria, o indivíduo livre de movimentos, etc.) foram um legado do capitalismo e do liberalismo político. O discurso marxista só aparece de facto a partir do momento em que lhe foi possível e necessário manifestar-se enquanto “crítica imanente” do capitalismo, e é por isso, sem dúvida, que tanto desejou escapar à época de que foi o produto. O *Manifesto Comunista*, em particular, não poupa elogios ao papel revolucionário das classes médias e à imensa mobilização de potencialidades humanas que o capitalismo induziu:

“A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário. Onde quer que chegou a dominar, destruiu todas as condições feudais, patriarcais, idílicas. Rasgou implacavelmente os laços multicolores da feudalidade que prendiam o homem ao seu

superior natural, não deixando subsistir entre o homem e o homem outro laço que não fosse o do interesse nu, o inexorável ‘pagamento sonante’. Devoções sagradas e piedosos fervores, entusiasmos cavalheirescos, pesadas melancolias – afogou tudo isto nas águas geladas do cálculo egoísta. Numa palavra, no lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, colocou a exploração aberta, desavergonhada, directa, em toda a sua secura. [...]

Às relações familiares, arrancou o véu de tocante sentimentalidade; reduziu-as a uma simples relação de dinheiro. [...]

A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos da produção, portanto as relações de produção, portanto o conjunto das condições sociais. [...] O que distingue a época burguesa de todas as precedentes é a perturbação incessante da produção, o abalo constante de todas as instituições sociais, em suma, a permanência da instabilidade e do movimento. Todas as relações sociais enferrujadas, com o seu cortejo de ideias e de opiniões aceites e veneradas, dissolvem-se; as que as substituem envelhecem antes mesmo de se consolidarem. Tudo o que era sólido, bem estabelecido, volatiliza-se, tudo o que era sagrado é profanado, e no fim os homens são forçados a olhar de modo desenganado o lugar que ocupam na vida e as suas relações mútuas” (*MC*, p. 163-165; *OE*, I, p. 109-110).

Se estas energias tão admiráveis quanto devastadoras lançaram as bases materiais do socialismo também destruíram o projecto revolucionário que as tinha inicialmente guiado: pondo fim a todas as formas tradicionais de opres-

são, o capitalismo também confrontou a humanidade com a realidade brutal de uma exploração que o socialismo em seguida se aplicará em analisar e em transformar.

Compreender que o pensamento está enraizado nas próprias condições materiais que ele procura entender resulta em comportar-se como filósofo materialista, por paradoxal que esta afirmação possa parecer à primeira vista. O pensamento materialista, assim definido, deve procurar integrar uma realidade (a do mundo material) que é não só exterior à actividade intelectual como mais fundamental que esta, num certo sentido; é o que Marx pretende dizer quando sustenta que, ao longo da história humana e ao contrário do que pretendiam os idealistas, a consciência foi determinada pela “existência social”, e não o inverso:

“Consequentemente, a moral, a religião, a metafísica e toda a demais ideologia, tal como as formas de consciência que lhes correspondem, já não conservam a sua aparente independência. Por si, não têm nem história nem desenvolvimento; são os homens, pelo contrário, que, ao desenvolverem a sua produção e a sua comunicação materiais, tanto transformam essa sua realidade como transformam o seu pensamento e os produtos do pensamento. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência” (*LA*, p. 1056-1057; *OE*, I, p. 14).

A dialéctica hegeliana é aqui firmemente reposta em pé: Marx reformula esta dialéctica em termos materialistas negando que as ideias determinem a existência social. Para ele, o que dizemos ou pensamos é no fim de contas determinado pelo que fazemos, o que equivale a postular que os nossos jogos linguísticos repousam em práticas históricas.

Mas atenção: por ser também evidente que os actos que cumprimos enquanto seres históricos estão intimamente ligados ao pensamento e à linguagem – nenhuma prática humana escapa à significação, à intenção e à imaginação, tal como Marx aponta:

“O animal é imediatamente uno com a sua actividade vital. Ele não se distingue dela. Ele é essa mesma actividade. O homem faz da sua própria actividade vital o objecto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem uma actividade vital consciente. Não é uma característica com a qual ele se confunda imediatamente” (*EP*, p. 63).

“Uma aranha desempenha operações que se assemelham às do tecelão, e a abelha, com a estrutura das suas células de cera, confunde a habilidade de muitos arquitectos. Mas o que distingue desde logo o pior dos arquitectos da abelha mais experiente é o facto de aquele ter construído a célula na sua cabeça antes de a ter construído na colmeia” (*C*, Livro primeiro, terceira secção, capítulo VII, p. 728; *Ca*, I, p. 206).

Se a existência social gera o pensamento, ela também é apanhada nas malhas das nossas construções mentais. Ora, Marx sustenta que o primeiro destes elementos é mais fundamental do que o segundo, tal como afirma que as “bases” materiais das sociedades geram “superestruturas” culturais, jurídicas, políticas e ideológicas:

“Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade; essas relações de pro-

dução correspondem a um dado grau do desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações forma a estrutura económica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue um edifício jurídico e político, a que correspondem formas determinadas da consciência social. O modo de produção da vida material domina em geral o desenvolvimento da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a sua existência; pelo contrário, é a sua existência social que determina a sua consciência” (*CEP*, Introdução, pp. 272-273; *OE*, I, pp. 530-531).

São estes os tão celebrados delineamentos da “teoria económica da história” que devemos a Marx. É óbvio que a sua afirmação do primado da existência social sobre a consciência tem um estatuto ontológico, na medida em que se refere a uma concepção geral do ser humano, e talvez também o seja o caso da doutrina “base/superestrutura”, na medida em que ela enuncia que todas as formas políticas e sociais e que todas as mudanças históricas importantes são determinadas em última instância por conflitos inerentes às forças de produção materiais. Mas esta doutrina também pode ser recolocada numa perspectiva mais histórica: porque ela descreve como é que a política, as leis, a ideologia, etc., funcionam historicamente nas sociedades de classes. Que diz Marx? Que, nestas sociedades, as relações sociais são tão injustas e contraditórias que as formas políticas, jurídicas, etc., que se apoiam sobre essa base só podem ter como função ratificar, favorecer ou mascarar essa injustiça, e que é precisamente por isso que estas formas podem ser qualificadas como “secundárias” ou “superestruturais” em relação a esse embasamento: daí poder inferir-se que, se as relações sociais fossem justas, estas super-

estruturas talvez já não fossem necessárias... Trata-se aqui, dito por outras palavras, não apenas da origem material das ideias mas também e precisamente da função *política* que lhes é atribuída pela sua inscrição social, ponto que nos remete para o conceito marxista de ideologia:

“Em todas as épocas, as ideias da classe dominante são as ideias dominantes; ou noutras palavras, a classe que é a potência *material* dominante da sociedade é simultaneamente a potência *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, em simultâneo, e por este facto, dos meios de produção intelectual, de tal modo que em geral, ela exerce o seu poder sobre as ideias daqueles que estão desprovidos destes meios. Os pensamentos dominantes não passam da expressão em ideias das condições materiais dominantes, são estas condições concebidas como ideias, e portanto a expressão das relações sociais que precisamente fazem de uma única classe a classe dominante, e portanto as ideias da sua supremacia” (*LA*, pp. 1080-1081; *OE*, I, p. 38).

Logo que se torne “ideológica”, a filosofia tende a desviar os homens e as mulheres dos conflitos históricos acentuando o primado do espiritual ou propondo-se resolver estes conflitos a um nível superior completamente imaginário – é aquilo que Marx condena nos hegelianos. Pelo contrário, a sua concepção da história:

“tem por objecto a análise do processo efectivo de produção partindo da produção material da vida quotidiana; a concepção da forma de comércio ligada a este modo de produção e gerada por ele, isto é, a sociedade

civil em diferentes estádios enquanto fundamento de toda a história; a descrição desta sociedade na sua acção enquanto Estado, bem como explicar através dela o conjunto das diversas produções teóricas e formas da consciência, tais como a religião, a filosofia, a moral, etc.; a observação da génese da sociedade civil em ligação com estas formas e criações, o que permite então, naturalmente, a exposição do fenómeno na sua totalidade (e também a interacção entre estes diversos aspectos)” (*LA*, p. 1071; *OE*, I, p. 32).

Ao contrário da concepção idealista, a teoria materialista “mantém-se sempre no *terreno real da história*”:

“[Ela] não explica a prática através da ideia, mas a formação das ideias através da prática material, conduz logicamente à conclusão de que todas as formas e todos os produtos da consciência podem ser resolvidos, não pela crítica intelectual, remetendo-os à “Consciência de si” ou transformando-os em “aparições”, “fantasmas”, “caprichos”, etc., mas apenas transformando efectivamente as condições sociais de onde são oriundas estas frivolidades idealistas [...]” (*LA*, pp. 1071; *OE*, I, p. 32-33).

Dado que os problemas teóricos se ancoram sempre em contradições sociais, afirma Marx, apenas a *política*, e não a filosofia, permite resolvê-los: vemos assim como um certo estilo de raciocínio filosófico pode conduzir a um “descentramento” da própria filosofia. Como tantos outros anti-filósofos, Marx tentou deslocar o ponto de ancoragem tradicional do conjunto dos discursos teóricos apreendendo os enigmas filosóficos simultaneamente como o sintoma de um texto his-

tórico realmente subjacente e um modo de ocultação deste mesmo texto; em vez de continuar a sonhar com a sua impossível auto-elaboração, estima ele, a filosofia faria melhor se se confrontasse com a sua dependência em relação a esta realidade que a transcende, dado que a abordagem materialista

“mostra que a história não termina dissolvendo-se na ‘Consciência de si’ enquanto ‘Espírito do espírito’, mas que cada um dos seus estádios oferece um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação historicamente criada com a natureza e entre os indivíduos, que cada geração herda da sua antecessora, uma massa de forças produtivas, de capitais e de circunstâncias que, por um lado, são modificadas, é certo, pela nova geração, mas que, por outro, lhe prescrevem as suas próprias condições de existência e lhe imprimem determinado desenvolvimento, uma característica específica. Ou seja, esta concepção da história mostra que as circunstâncias fazem os homens tal como os homens fazem as circunstâncias” (*LA*, pp. 1071-1072; *OE*, I, p. 33).

Desta forma, reconhece que a humanidade não é apenas o produto estritamente determinado por este ou aquele conjunto de condições materiais – se o fosse, como esperaria ele que os seres humanos pudessem um dia conseguir transformar estas condições? Com efeito, Marx, não pugna por um materialismo “mecanicista” semelhante, por exemplo, ao de Thomas Hobbes, que reduzia a consciência a um simples reflexo circunstancial, mas por um materialismo *histórico*: ele projecta explicar a origem, as características e as funções das ideias através das condições históricas em que apareceram.

Pareceria, no entanto, ter-se esquecido que nem toda a filosofia é necessariamente idealista: não só o seu próprio

pensamento não releva já da mesma etiqueta do pensamento dos grandes burgueses materialistas do século das Luzes francêss que lhe serviram de mestres, como ainda por cima podemos constatar que nem toda a ideologia é forçosamente “idealista”! O ponto de vista de Marx em relação a isto é dos mais originais: aos seus olhos, as filosofias idealistas são espécies de ilusões que procurariam realizar na esfera do espírito o que ainda não pode ser cumprido na realidade histórica e, partindo desta definição, é certo que a resolução da totalidade das contradições históricas próprias das sociedades existentes assinará a pena de morte para qualquer especulação filosófica. Mas este reparo vale também para o pensamento de Marx: se partimos do princípio de que a filosofia marxista existe com o único fim de favorecer o advento de uma sociedade comunista que está para vir, vemos mal como é que uma filosofia deste género poderia ter lugar numa sociedade autenticamente comunista – o facto é que, em conformidade com a sua perspectiva anti-utopista, Marx não se preocupa nada em descrever essa futura ordem do mundo... Como toda a teoria política extremista, o seu pensamento acaba por abolir-se a si próprio, e é talvez sobretudo neste sentido que tem um carácter histórico.

## 2. ANTROPOLOGIA

O pensamento (pós-)moderno tende a ser “anti-fundacionalista”, na medida em que tudo aquilo que tem tendência para aparecer-nos como um fundamento objectivo da nossa existência para ele surge-lhe como uma ficção arbitrária; pelo contrário, Marx é um pensador mais clássico ou mais tradicional para quem o fundo do nosso ser reside nesta forma partilhada de natureza material que ele qualifica como “ser genérico”. Tal como a expressão “natureza humana”, este conceito oscila ambigualmente entre a descrição e a prescrição, o facto e o valor, o exame sobre aquilo que somos e a medida daquilo que deveríamos ser: se naturalmente somos animais sociais que dependemos uns dos outros para a nossa sobrevivência mútua, este dado natural deve tornar-se tanto num valor político como numa realidade antropológica... é este o problema! Enquanto pensador historicista, Marx propõe-se salvar as instituições humanas da falsa eternidade com que o pensamento metafísico as investiu: ele considera que aquilo que foi criado historicamente pode sempre ser mudado através de meios históricos; mas é igualmente, de uma forma um pouco paradoxal, uma espécie de essencialismo aristotélico que acredita na existência de uma natureza ou de uma essência humana e define as sociedades justas como sociedades em que esta natureza pode apoderar-se de si própria. Como é que ele resolve esta aparente contradição teórica?

Na esteira de Hegel, ele resolve-a ao considerar a mudança ou o desenvolvimento como a quintessência da realidade humana: ele afirma que, por natureza, o ser humano procura realizar as suas potencialidades. Mas em que consistem estas potencialidades, e em que contextos somos susceptíveis de as actualizar? Segundo ele, trata-se de questões propriamente históricas. Para o jovem Marx dos *Manuscritos Económicos e Filosóficos de 1844*, somos humanos apenas na medida em que partilhamos um género específico de “ser genérico” com os nossos irmãos e irmãs em humanidade:

“A essência humana da natureza só existe primeiramente para o homem social; pois é apenas assim que a natureza é para ele um *laço com o homem*, é assim que ele vive para o outro e o outro para si, é assim que ela é o fundamento da sua própria existência humana e o elemento vital da humana realidade. É assim apenas que a sua *vida natural* é a sua vida humana, que a natureza se tornou para ele humana. A sociedade é a unidade essencial e perfeita do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo consumado do homem e o humanismo consumado da natureza. [...]

Acima de tudo, devemos evitar fixar a própria “sociedade” como uma abstracção face ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. A sua vida – mesmo se não aparece sob a forma directa de uma manifestação comum de existência, consumada simultaneamente com outros – é uma manifestação e uma afirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diferentes [...]” (EP, p. 82).

Este “ser genérico” tende para um fim e um objectivo? Ou, dito de outra forma, Marx será um pensador teleológico?

Em certo sentido, sim, noutro, não. Porque a finalidade do nosso “ser genérico”, enuncia ele recorrendo a uma espécie de tautologia criadora, consiste precisamente em autorealizar-se – para Marx, como para tantos outros adeptos daquilo que poderíamos designar como “romantismo radical”, a existência humana não pode, nem deveria, atribuir-se nenhum desígnio que não seja o do seu desenvolvimento harmonioso:

“Quando os operários comunistas se reúnem, a sua intenção visa em primeiro lugar a teoria, a propaganda, etc. Mas, ao mesmo tempo, desta maneira eles apropriam-se de uma nova necessidade, a necessidade de toda a sociedade, e aquilo que parecia não passar de um meio torna-se um fim. Deste movimento prático podem observar-se os mais brilhantes resultados quando vemos reunirem-se operários socialistas franceses. Fumar, beber, comer, etc., deixam então de ser simples ocasiões para se reunirem, meios de união. A companhia, a associação, a conversa que visa o conjunto da sociedade preenche-os; para eles a fraternidade humana não é uma frase, mas sim uma verdade, e das suas figuras endurecidas pelo trabalho irradia a nobreza da humanidade” (*EP*, pp. 98-99).

Esta noção romântica de uma natureza cujo auto-desenvolvimento constituiria um fim em si opunha-se a duas correntes de pensamento, ambas muito poderosas na época de Marx. A primeira estava marcada pelo ferro de um raciocínio metafísico que impunha à humanidade a prestação de contas dos seus actos perante este ou aquele alto tribunal: o tribunal do dever, da moralidade, dos castigos religiosos, da Ideia Absoluta, etc. Marx era profundamente hostil a esta orientação metafísica, por muito profundo que fosse o seu próprio mora-

lismo: o processo de desenvolvimento das nossas faculdades e capacidades criativas *constituía* para ele, precisamente, o único critério admissível de moralidade, excluindo qualquer referência a uma lei superior ou a qualquer augusta série de objectivos que pretendessem ultrapassar este processo – ele estimava que esta dinâmica precisava tanto de ser justificada quanto um sorriso ou uma canção: tal dinâmica procedia simplesmente da nossa natureza comum, achava ele.

Mas esta ética entrava igualmente em conflito com essa forma de razão *instrumental* à luz da qual os indivíduos só existiriam para contribuir para alcançar este ou aquele nobre objectivo: a construção do Estado político, por exemplo, ou (como a corrente então dominante do utilitarismo recomendava) a promoção da felicidade universal. Para Marx, este modo de raciocínio que consiste em relacionar os meios com os fins era típico do género de racionalidade que prevalecia nas sociedades de classes, na medida em que, em tais sociedades, a energia da maioria é posta ao serviço do proveito de alguns poucos. Nas sociedades capitalistas, escreve ele,

“[o] trabalho, a actividade vital, a vida produtiva aparecem de imediato ao homem como um simples meio de satisfazer uma necessidade – a necessidade de conservar a sua existência física. A vida produtiva é a vida da espécie; é a vida criadora de vida. O modo de actividade vital encerra todo o carácter de uma espécie (*species*), o seu carácter genérico, ao passo que a actividade livre, consciente, é o carácter genérico do homem. [Sob o capitalismo, a] própria vida surge como um simples *meio de viver*” (EP, p. 63).

Nas sociedades de classes o indivíduo é constringido a transformar o que comporta de menos funcional – a auto-

-realização do seu ser genérico – num simples instrumento de sobrevivência material.

Bem entendido, Marx não recusa completamente estes modos de raciocínio instrumentalistas: aceita que eles são a condição indispensável para qualquer actividade racional, e o seu projecto revolucionário necessitava, aliás, que relacionasse fins com meios. Mas com isto não aspira menos ao surgimento de uma sociedade em que os seres humanos, homens ou mulheres, tivessem a possibilidade de aceder a um desenvolvimento que procurasse nunca menos do que a realização radical daquilo que transportassem já em si, e é nisto que o seu pensamento pode dar a impressão de roçar o paradoxo: é precisamente porque concede ao indivíduo um valor muito alto que Marx rejeita as ordens sociais que, celebrando na teoria o valor do individualismo, na prática reduzem os seus membros dos dois sexos a nada mais do que unidades de produção anónimas e trocáveis entre si.

Se nos pedissem para caracterizar a ética de Marx, o termo “estética” poderia, portanto, não ser a pior escolha. Porque se entende tradicionalmente por “estética” uma forma de prática humana que não necessita de qualquer justificação utilitária ainda que se relacione com objectivos, responda a motivações e seja regida por lógicas que lhe são próprias: é um exercício que não procede de nenhum outro impulso que não seja o de cumprir algo que em si dá prazer. Ora, para Marx, ser socialista consiste precisamente em esforçar-se por fazer de modo a que realizações desta ordem sejam praticamente acessíveis a um máximo de indivíduos – poderíamos dizer, a humanidade deverá surgir onde estava a arte... Eis porque é tão favorável à automação: só nas sociedades em que o trabalho esteja automatizado ao máximo, sublinha ele, é que os homens e as mulheres terão a possibilidade de desenvolver mais completamente as suas personalidades deixando

de ser utilizados como meros instrumentos de produção. Tal como a redução da duração da jornada de trabalho lhe aparece como a condição *sine qua non* do desenvolvimento geral que o socialismo pode permitir:

“Neste domínio [o do trabalho], a liberdade só pode consistir nisto: os produtores associados – o homem socializado – regulam de forma racional as suas trocas orgânicas com a natureza e submetem-nas ao seu controlo comum em vez de serem dominados pelo poder cego destas trocas; e concretizam-nas despendendo o menos possível de energia, nas condições mais dignas, as mais conformes à sua natureza humana. Mas o império da necessidade não deixa de subsistir. É para além dele que começa o desenvolvimento do poder humano que é o seu próprio fim, o verdadeiro reino da liberdade que, no entanto, só pode florescer assente nesse reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental para esta libertação” (C, Livro terceiro, Fragmentos, Em jeito de conclusão, pp. 1487-1488).

Podemos dizer também, para exprimir a mesma ideia de outra maneira, que Marx pretende libertar o “valor de uso” dos seres humanos da sua submissão ao “valor de troca”. Na sua óptica, um objecto é uma realidade sensível que deveríamos utilizar e de que deveríamos gozar considerando apenas as suas qualidades específicas: tal é o que ele entende por “valor de uso”. Contudo, nos regimes capitalistas, os objectos não são mais do que mercadorias: existem apenas em função do seu valor de troca, isto é, apenas enquanto bens comprados e vendidos; por este facto, duas quaisquer mercadorias do mesmo valor acabam inevitavelmente por ser reduzidas à relação de igualdade abstracta que se estabelece entre elas –

como a identidade prevalece sobre a diferença, as suas particularidades naturais são danosamente ocultadas.

O mesmo sucede com os seres humanos quando vivem neste género de sistemas sociais. Nas sociedades regidas pela lei do mercado, os indivíduos são confrontados uns com os outros como entidades abstractas e trocáveis entre si; os operários tornam-se mercadorias que vendem a sua força de trabalho pela melhor oferta; e os capitalistas só pensam em tirar lucro daquilo que eles produzam. Ora, aquilo que vale no domínio económico vale também na esfera política: se os Estados burgueses tratam os seus naturais como iguais abstractos quando se dirigem à cabina de voto, só lhes conferem esta igualdade abstracta para os fazerem esquecer as suas desigualdades sociais específicas. Assim incumbe à democracia socialista colmatar este hiato entre a forma política e o conteúdo social, para que o nosso modo de existência enquanto membros de um Estado político e cidadãos participantes na vida da comunidade a que pertencemos corresponda à nossa existência enquanto indivíduos reais:

“É apenas quando o homem individual, real, tiver recuperado em si mesmo o cidadão abstracto e se tiver tornado, ele mesmo, homem individual, um *ser genérico* na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais; quando o homem tiver reconhecido e tiver organizado as suas *forças próprias* enquanto *forças sociais* e portanto não separar de si a força social sob o aspecto de força *política*; é então, apenas nesse momento, que a emancipação humana será consumada” (AEP, “*A propos de la question juive*”, p. 373).

Da mesma forma que pretende abolir a troca de mercadorias na esfera económica para que a produção seja regida

pelo uso e não pelo lucro, Marx procura semelhantemente “desmercantilizar” a pessoa humana para libertar a “riqueza da sensibilidade subjectiva do homem” da lógica abstracta utilitária prevalecente até então. Dado que, nos regimes capitalistas, os nossos próprios sentidos se tornam mercadorias, apenas a abolição da propriedade privada poderia conduzir a uma emancipação autêntica do corpo humano, sinónimo de uma reapropriação verdadeira de todos os sentidos humanos:

“A abolição da propriedade privada é a emancipação de todos os sentidos e de todas as qualidades humanas; mas ela é esta emancipação precisamente porque estes sentidos e estas qualidades se tornam humanos, tanto subjectiva como objectivamente. O olho torna-se o olho humano, tal como o seu objecto se torna um objecto social, humano, vindo do homem e conduzindo ao homem. Os sentidos tornaram-se, assim, “teorizadores” na sua acção imediata. Eles relacionam-se com o objecto por amor do objecto, mas o objecto relaciona-se humanamente a si próprio e ao homem, e vice-versa. Por isso a necessidade e o prazer perdem a sua natureza egoísta, enquanto que a natureza perde a sua simples utilidade para tornar-se utilidade humana” (*EP*, p. 83).

A antropologia política de Marx enraíza-se, consequentemente, numa concepção muito larga do trabalho na medida em que estabelece que a fonte da vida social reside no corpo humano.

Quanto mais complexa se torna a vida social, tanto mais o trabalho tende a especializar-se, repartindo-se formas de actividades diferentes entre produtores diferentes: é aquilo que Marx chama a “divisão do trabalho”. Necessário ao desen-

volvimento e ao aperfeiçoamento das forças produtivas, este processo induz igualmente uma espécie de “alienação” ao suscitar uma realização unilateral dos potenciais humanos que vem contra o ideal marxista do “indivíduo completo” desdobrando generosamente os seus talentos pessoais; de modo que a “divisão do trabalho” fornece um exemplo perfeito deste género de divórcio que as sociedades de classes instauram entre o individual e o universal pela própria razão dos funcionamentos parcelares que induzem – o trabalho mecânico do operário de uma fábrica fecha-o, por exemplo, dentro de uma actividade exclusiva que o impede de exprimir todas as potencialidades do seu “ser genérico”:

“Por fim, e a divisão do trabalho fornece-nos de imediato o primeiro exemplo; enquanto os homens estão inseridos numa sociedade primitiva, ou seja, enquanto subsiste a divisão entre o interesse particular e o interesse geral, e que a actividade não é dividida voluntariamente mas naturalmente, o próprio acto do homem ergue-se à sua frente como um poder estranho que o submete em vez de ser ele que o domina. Com efeito, desde o momento em que o trabalho começa a ser repartido, cada um entra num círculo de actividades determinado e exclusivo, que lhe é imposto e de que não pode evadir-se; ele é caçador, pescador, pastor ou “crítico crítico”, e tem de continuar a sê-lo sob pena de perder os meios que lhe permitem viver. Na sociedade comunista é o contrário: ninguém está fechado num círculo exclusivo de actividades e cada um pode formar-se num qualquer ramo à sua escolha; é a sociedade que regula a produção geral e que me permite assim fazer hoje determinada coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar da parte da tarde, ocupar-me do reba-

inho à noite e aplicar-me na crítica depois da ceia, de acordo com a minha vontade, sem nunca tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico” (*LA*, p. 1065; *OE*, I, pp. 25-26).

Esta especulação conta-se seguramente entre as mais utopistas de todas aquelas a que Marx se dedicou.

A ética política de Marx levanta os mesmos problemas que qualquer outro tipo de ética. Este conceito de um sujeito humano livre de moldar-se à sua vontade não constituiria simplesmente uma versão mais generosa do modelo burguês e patriarcal do homem visto como auto-produtor laborioso? O ser humano ideal pintado por Marx não equivaleria a uma espécie de proletário prometeico? Não estaremos a lidar com uma versão de esquerda do ideal pequeno-burguês da rentabilização ilimitada ou faustiana de uma riqueza interior apreendida como mera posse material? Do mesmo modo, esta doutrina poderia parecer marcada por um activismo demasiado implacável que não reconhece suficiente importância a estas facetas do ser humano que Wordsworth qualificava de “sábua passividade” e Keats de “capacidade negativa”... Estaremos mesmo destinados a utilizar *todas* as nossas faculdades e capacidades latentes? Que fazer com aquelas que parecem mórbidas ou destruidoras? Talvez Marx estime que as nossas faculdades só se tornem destruidoras a partir do momento em que são travadas, caso em que está certamente enganado. E como distinguir as nossas aptidões positivas das negativas se esta distinção assenta no único critério do processo histórico relativo que permite estabelecê-la? Alguns argumentaram que mais vale cultivar verdadeiramente um único talento criativo do que aspirar a um desenvolvimento “completo” de si próprio, da mesma maneira que outros preferiram o auto-sacrifício à auto-afirmação.

Algumas destas críticas caem por si. Antes de mais, Marx era um materialista agudo demais para poder acreditar na possibilidade de um desenvolvimento humano ilimitado – estava tão consciente dos limites da nossa condição como da riqueza das nossas potencialidades:

“O homem é imediatamente ser natural. Enquanto ser natural vivo, está, por um lado, dotado de forças naturais, de energias vitais, é um ser natural activo [...]. Por outro lado, enquanto ser físico, corporal, sensível, ele é também um ser *passivo*, dependente e limitado, tal como o animal e a planta. Isto significa que os objectos dos seus impulsos existem fora de si e independentemente de si; mas correspondem às suas necessidades e são essenciais, indispensáveis para o exercício e para o desenvolvimento das suas energias” (EP, p. 130).

Por outro lado, talvez tenha feito demasiado caso da “produção”, mas também nunca utilizou este vocábulo na sua acepção mais estreitamente economista – pelo contrário, esta concepção era para ele sintomática do género de empobrecimento espiritual que o capitalismo tende tipicamente a favorecer. Na sua óptica, a “produção” é um conceito muito vasto que equivale mais ou menos à noção de “auto-actualização de si”; no sentido em que ele entende o termo, saborear um pêssago ou escutar um quarteto de cordas são comportamentos que participam de igual modo na nossa autoconstrução como a edificação de barragens ou o fabrico de cabides:

“No entanto, quando despojamos a riqueza dos limites da sua forma burguesa, o que vemos? Na verdade, uma coisa: a riqueza é a universalidade das necessidades, capacidades, desfrutes, forças produtivas, etc.,

dos indivíduos, universalidade produzida pela troca universal; é o domínio plenamente desenvolvido do homem sobre as forças naturais, tanto sobre a que lhe é própria como sobre aquela a que se chama natureza. É o florescimento dos seus dons criadores, que pressupõe apenas o desenvolvimento de todas as faculdades humanas como tais, sem as medir segundo um padrão dado. O homem reproduz-se, desse modo, não segundo um determinado carácter, mas na sua totalidade; não procura manter-se uma coisa fixa, mas participa no movimento absoluto do devir” (*PCEP*, p. 327).

Para Marx, portanto, o nosso ser genérico é naturalmente produtivo, na medida em que é pela transformação do mundo que as nossas faculdades nos são desvendadas:

“Ao produzir praticamente um mundo de objectos, ao dar forma à natureza não orgânica, o homem afirma-se como um ser genérico consciente, isto é, um ser que se liga à espécie como à sua própria natureza, ou a si próprio como ser genérico. É verdade que o animal também produz. [...] Mas produz apenas aquilo de que tem necessidade imediata para si e para a sua progenitura; produz de um modo parcial, enquanto o homem produz de um modo universal: ele só produz sob o império da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo quando está liberto da necessidade física, e só produz verdadeiramente quando dela se liberta” (*EP*, pp. 63-64).

Somos livres quando, tal como os artistas, produzimos sem sermos agrilhoados por este ou aquele constrangimento físico; e é *via* esta actividade natural, de acordo com Marx,

que todo o indivíduo particular afirma a sua humanidade naquilo que ela tem de mais essencial: quanto mais desenvolvo a minha personalidade individual ao dar forma ao mundo, mais compreendo que é através deste traço que me ligo mais profundamente aos outros seres humanos, e mais, por consequência, o meu ser individual e o meu ser genérico são um só, fazendo-me as minhas produções existir aos olhos de outrem exactamente como elas pressupõem que outrem existe para mim. Ora, não obstante o estatuto de verdade ontológica deste processo que decorre do próprio tipo de criaturas que somos, não deixa de haver certas formas de vida social que se entalam entre estas duas dimensões do nosso “eu” que constituem o individual e o comunitário: a “alienação”, tal como Marx a definiu nas suas obras de juventude, conduz a este mecanismo. Em certo sentido, a existência de uma falha desta ordem é inevitável: dado que o ser humano é atreito por essência a “materializar” a sua natureza em objectos de que se separa, a nossa liberdade enraíza-se inevitavelmente nestas “objectificações”. Mas, nas sociedades de classes, os objectos produzidos pela maioria dos trabalhadores masculinos e femininos são, além disso, apossados pela minoria daqueles ou daquelas que possuem e controlam os meios de produção, de modo que estes produtores já não conseguem reconhecer-se no mundo que criaram – deixando a sua auto-realização de constituir um fim em si, acabam por ser pura e simplesmente instrumentalizados por todos aqueles possuidores que prosperam em seu detrimento:

“É o mesmo que dizer que o produto do trabalho vem opor-se ao trabalho como um *ser estranho*, como uma *potência independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou, materializou num objecto, é a *transformação do trabalho em objecto* [Verge-

*genständlichkeit*], materialização do trabalho. A realização do trabalho é a sua materialização. Nas condições da economia política, esta realização do trabalho surge como a *dissipação* do operário, a materialização como perda e servidão materiais, a apropriação como alienação, como *despojamento*. [...]

Separando o homem, 1.º da sua natureza, 2.º do seu próprio “eu”, da sua própria função activa, da sua actividade vital, o trabalho alienado torna a *espécie* humana estranha ao homem: impõe ao homem a vida na espécie como uma substituição da sua vida individual” (*EP*, pp. 58 e 63).

O operário, aponta Marx, só tem o sentimento de pertencer a si próprio quando não trabalha, e sente-se exterior a si próprio quando trabalha; de forma que a alienação é um processo com aspectos múltiplos: não só separa o trabalhador da natureza e/ou do seu próprio corpo despojando-o desse corpo não orgânico constituído pelo objecto da sua produção e/ou o processo do seu trabalho, mas torna-o ainda estranho a esta actividade comunitária que o pode, só por ela, transformar num ser humano verdadeiro. “De uma forma geral, a tese segundo a qual o homem é tornado estranho ao seu ser genérico significa que os homens são tornados estranhos uns aos outros e cada um é tornado estranho à essência humana” (*EP*, p. 65).

Enquanto suportam esta espécie de “perda de realidade”, os produtores reforçam paradoxalmente através do seu trabalho, o sistema que os espolia:

“Posto isto, é evidente que quanto mais o operário se despende no seu trabalho, mais poderoso se torna o mundo estranho, o mundo dos objectos que ele cria

diante de si, e mais ele se empobrece a si mesmo, mais o seu mundo interior se torna pobre, menos possui algo de si. É exactamente como na religião. Quanto mais o homem atribui a Deus, menos conserva em si próprio. O operário põe a sua vida no objecto e assim ela já não lhe pertence, ela é do objecto. Quanto maior é esta actividade, mais o operário fica sem objecto. Ele não é o produto do seu trabalho. Quanto mais importante é o seu produto, menos ele é ele próprio. A *desapropriação* [*Entäusserung*] do operário em proveito do seu produto significa não só que o seu trabalho se torna um objecto, uma existência exterior, mas também que o seu trabalho existe fora dele, independentemente dele, estranho a ele, e se torna um poder autónomo face a ele. A vida que ele entregou ao objecto opõe-se-lhe, hostil e estranha” (*EP*, pp. 58-59).

Os bens produzidos pelo trabalhador escapam ao seu controlo e adquirem um poder autónomo, acabando assim por exercer esse poder quase mágico que Marx qualificará mais tarde de “fetichismo da mercadoria” – sendo que para ele uma “mercadoria” é um objecto capaz de ser trocado por outro objecto cuja produção tenha necessitado de uma quantidade de trabalho equivalente. Como o explica em *O Capital*:

“Tomemos ainda duas mercadorias, sejam trigo e ferro. Seja qual for a sua relação de troca, ela pode sempre ser representada por uma equação na qual uma dada quantidade de trigo é igualada a uma qualquer quantidade de ferro, por exemplo: 1 *quarter* de trigo = *a* quilogramas de ferro. Que significa esta equação? Que em dois objectos diferentes, 1 *quarter* de trigo e *a* quilogramas de ferro, existe algo de comum. Os dois

objectos são portanto iguais a um *terceiro* que em si mesmo não é um nem outro. Cada um deles, enquanto valor de troca, tem de ser redutível ao terceiro, independentemente do outro. [...]

Este algo de comum não pode ser uma propriedade natural qualquer, geométrica, física, química, etc., das mercadorias. As suas qualidades naturais só entram em consideração na medida em que lhes dêem uma utilidade que delas faça valor de uso. Mas, por outro lado, é evidente que nos abstraímos do valor de uso das mercadorias quando as trocamos e que qualquer relação de troca é precisamente caracterizada por essa abstracção. [...] Como valores de uso, as mercadorias são, antes de mais, de qualidade diferente; como valores de troca apenas podem ser de diferente quantidade.

Quando posto de lado o valor de uso das mercadorias, apenas lhes resta uma qualidade, a de serem produtos do trabalho” (*C*, Livro primeiro, primeira secção, capítulo primeiro, I, pp. 564-565; *Ca*, I, pp. 47-48).

Para Marx, as mercadorias são então entidades subtis que vivem uma espécie de dupla vida exactamente na medida em que esse “não-sei-quê” que faz delas mercadorias é curiosamente independente das suas propriedades materiais. Em primeiro lugar existem com o único fim de serem trocadas; e, apesar das aparências, de seguida um dado objecto é exactamente igual a qualquer outro objecto que necessite do emprego de uma mesma quantidade de força de trabalho. As mercadorias são, enquanto tais, fenómenos totalmente abstractos que se relacionam com outras mercadorias sem que essa relação entre coisas tenha a ver com a vida concreta dos seus produtores:

“O misterioso da forma mercadoria reside portanto simplesmente no facto de ela reflectir para os homens os caracteres sociais do seu próprio trabalho enquanto propriedades materiais dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais, sociais, dessas coisas, e por isso também a relação social dos produtores com o trabalho colectivo como uma relação social de objectos que existe fora deles. Eis como esses produtos se convertem em mercadorias, isto é, em coisas evidentes ou não evidentes, ou coisas sociais. [...] Mas a forma valor e a relação de valor dos produtos do trabalho nada têm a ver com a sua natureza física. É apenas uma determinada relação social dos homens entre si que aqui reveste para eles a forma fantástica de uma relação das coisas entre elas. Para encontrar uma analogia com este fenómeno é preciso entrar na região nublada do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano têm o aspecto de seres independentes, dotados de corpos particulares, em comunicação com os homens e entre si. O mesmo se passa com os produtos da mão do homem no mundo mercantil. É o que se pode chamar o fetichismo apegado aos produtos do trabalho, logo que eles se apresentam como mercadorias, fetichismo inseparável desse modo de produção” (C, Livro primeiro, primeira secção, capítulo primeiro, IV, p. 1639, n. 1 da p. 606 e p. 606; Ca, I, p. 88).

Em resumo, o capitalismo é um mundo em que o sujeito e o objecto estão invertidos – um regime económico no qual os produtores estão submetidos a e são determinados pelas suas próprias produções, revestindo os produtos do trabalho humano uma forma opaca e imperiosa que prevalece sobre a vida humana: o sujeito humano cria um objecto que se torna

um pseudo-sujeito, capaz de rebaixar o seu próprio criador para o nível de coisa manipulada. Quando o capital emprega o trabalho em vez do inverso, os mortos acabam mesmo por vampirizar os vivos por intermédio desse trabalho “morto” ou “acumulado” que o capital constitui:

“Quanto menos comes, bebes, compras livros; quanto menos vais a espectáculos, ao baile, ao cabaré; quanto menos pensas, amas, estudas; quanto menos cantas, pintas, fazes versos, etc., mais poupas, mais aumentas o teu tesouro que nem os mitos nem a poeira hão-de comer, e mais aumenta o teu capital. Quanto menos tu fores e te exteriorizares, mais possuirás, maior será a tua vida alienada, mais acumulas o teu próprio ser alienado. [...] Tudo o que não possas fazer, o teu dinheiro pode-o” (*EP*, p. 94).

Este processo de reificação sob o efeito do qual o animado e o inanimado são invertidos e os mortos tiranizam os vivos é designadamente atestado pelo poder sem limites do dinheiro, verdadeira “mercadoria universal”, segundo Marx:

“Tal a força do dinheiro, tal a minha força. As minhas qualidades e a força do meu ser são as qualidades do dinheiro; elas não são minhas, seu possuidor. O que eu sou, o que eu posso não é portanto de modo algum determinado pela minha individualidade. Sou feio, mas posso comprar a mais bela mulher; então não sou feio, porque o efeito da fealdade, a sua força repulsiva é anulada pelo dinheiro. Como indivíduo sou estropiado, mas o dinheiro dá-me vinte e quatro pés; portanto não sou estropiado; sou um homem mau, desonesto, sem escrú-

pulos, estúpido: mas o dinheiro é venerado, e eu, que o possuo, também” (*EP*, pp. 115-116).

O dinheiro, acrescenta Marx, “é a prostituta universal, o alcoviteiro universal dos homens e dos povos” (*EP*, p. 116), uma espécie de linguagem confusa que confunde e inverte todas as qualidades humanas, permitindo que tudo se transforme como por magia, noutra coisa qualquer.

Segundo Marx, é através do comunismo que os homens e as mulheres se apropriarão do seu mundo, reencontrarão o uso pleno de todos os seus sentidos corporais, se entregarão plenamente a todas as actividades vitais e serão devolvidos ao seu ser comum: para ele, apenas este género de sistema político poderia permitir-nos retomar a posse do nosso ser alienado ao restituir-nos esses poderes que as sociedades de classes colocam como estranhos a nós próprios. Se os meios de produção fossem possuídos em comum e democraticamente controlados, acha ele, o mundo que criaríamos juntos tornar-se-ia a nossa propriedade comum, e a auto-produção de cada um acabaria então por fazer parte integrante da auto-realização de todos.



### 3. HISTÓRIA

Se Marx é um filósofo, sobre o que filosofou? Seguramente sobre nada tão grandioso como a “humana existência”, mas também não sobre algo tão estreito como a economia política. O seu pensamento não pretende constituir uma espécie de teorização cosmogónica que, tal como a religião, se destinaria a explicar todos os traços da vida humana. É certo que o seu colaborador Friedrich Engels elaborou uma teoria extremamente ambiciosa, baptizada como “materialismo dialéctico”, que procurava tecer laços entre todos os domínios do saber, desde a física e a biologia até à história e à sociologia, mas os escritos de Marx concorrem para uma empresa mais restrita e, no fim de contas, mais modesta que a de Engels: ele tentou unicamente identificar, e aplicou-se a dismantelar, todas essas contradições sociais maiores que nos impedem de levar uma vida verdadeiramente humana, fundada sobre a utilização plena e inteira das nossas faculdades físicas e espirituais. É forçoso constatar, por exemplo, que ele falou pouco sobre o que se irá passar depois dessas contradições terem sido resolvidas, já que este processo equivale, a seu ver, ao início da história humana propriamente dita, escapando essa história futura por definição à nossa linguagem actual – segundo ele, tudo aquilo que sucedeu até à data reduz-se a uma simples “pré-história” que não oferece à observação mais

do que uma sucessão de diversos géneros de sociedades de classes; e, dado que a obra pessoal de Marx pertence a esta idade inevitavelmente dependente de certos modos de pensar e modelos de vida, ela não pode, em conformidade com as próprias regras da lógica historicista que convida a respeitar, saltar a pés juntos por cima do seu tempo para imaginar este ou aquele mundo utópico. Decididamente hostil aos utopismos, Marx nunca se atribuiu como tarefa a de antecipar futuros ideais: interessado apenas na análise e no levantamento das contradições reais do presente, ele não aspira de modo algum a favorecer o surgimento de um “Estado ideal”, expressão que para ele associava termos intrinsecamente contraditórios.

Contudo, Marx não é apenas um teórico político do presente; porque a descrição das contradições que, na sua perspectiva, obstaculizam o arranque de uma história “real” mais propícia à expressão da riqueza, do prazer e da diversidade individuais está integrada num quadro com uma muito vasta envergadura. Por este facto, defini-lo essencialmente como um economista político ou um sociólogo é tão falso como sustentar que ele compôs antes de mais uma obra filosófica – mesmo se, como vimos, se tratou de facto de um filósofo; ele propõe-nos, antes, uma teoria da história ou, com mais precisão ainda, uma teoria da dinâmica das mudanças históricas maiores. E foi esta filosofia que passou para a posteridade sob o nome de “materialismo histórico”.

Como caracteriza Marx as mudanças históricas? Contrariamente ao que por vezes foi alegado, a noção de classe social não é central para a sua argumentação: não só Marx não foi o primeiro a descobrir a existência de classes, como não se trata do seu conceito mais essencial. Já seria mais exacto deduzir que a ideia de *luta* das classes, isto é, a doutrina segundo a qual as diversas classes sociais se opõem inevita-

velmente entre si em resultado da divergência dos seus interesses materiais, está na origem de toda a sua obra: “A história de qualquer sociedade até aos nossos dias é a história de lutas de classes” (MC, p. 161; OE, I, p. 106), pode ler-se no *Manifesto do Partido Comunista*. Mas mesmo esta generalização não corresponde ainda ao núcleo mais profundo do seu pensamento, porque é sempre possível interrogar-se *porque* terão as classes sociais forçosamente de viver neste estado de guerra permanente: para Marx só a história da produção material permite responder a tal questão.

A este respeito, o seu conceito chave reside na noção de “modo de produção”, termo pelo qual entende a combinação historicamente específica de certas *forças* produtivas e de certas *relações* sociais de produção, sendo estas “forças” elas próprias definidas como os diversos meios de produção utilizáveis por uma dada sociedade, em simultâneo com a força de trabalho humana. Um tear ou um computador, por exemplo, são forças produtivas capazes de produzir valor; mas estas forças materiais são sempre inventadas, desenvolvidas e empregues no contexto de relações sociais de produção particulares, vocábulo que, em Marx, remete sobretudo para as relações estabelecidas entre aqueles que possuem e controlam os meios de produção e todos os não-possuidores que colocaram a sua força de trabalho à disposição dos primeiros. Segundo uma primeira leitura de Marx, as contradições mútuas que surgem entre as forças e as relações de produção são o principal motor da história:

“Num certo grau do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em colisão com as relações de produção existentes, ou com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então, e que não são mais do que a sua expressão

jurídica. Ontem ainda formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas condições transformam-se em pesados entraves. Começa então uma era de revolução social” (CEP, Prefácio, p. 273; OE, I, p. 531).

É sob o efeito deste mecanismo que um modo de produção cede o seu lugar a outro, sendo que o mais antigo foi fundado sobre a propriedade “tribal”:

“Ela corresponde a um nível pouco desenvolvido da produção em que um povo se alimenta da caça ou da pesca, da criação de gado, ou, no limite, da agricultura. Este último caso supõe numerosas terras incultas. Ainda muito rudimentar neste estágio, a divisão do trabalho limita-se a um alargamento da divisão natural das tarefas próprias da família. A organização social resume-se então a uma extensão da família: chefes da tribo patriarcal e, abaixo deles, os membros da tribo, e depois os escravos” (LA, p. 1086; OE, I, p.10).

Depois do que, e pouco a pouco, apareceu o modo de produção “antigo”, que

“resulta sobretudo da reunião, por contrato ou por conquista, de várias tribos numa *cidade* em que subsiste a escravatura. Em simultâneo com a propriedade comunal, começa a desenvolver-se a propriedade privada mobiliária e mais tarde imobiliária, mas enquanto forma anormal e subordinada à propriedade comunal. É só no interior da sua comunidade que os cidadãos detêm poder sobre os seus trabalhadores escravos: ei-los já ligados à forma comunal de propriedade. É a propriedade privada comunitária dos cidadãos activos que os

obriga, face aos escravos, a manterem-se sob esta forma de associação natural. Eis porque toda a organização social fundada sobre ela, e com ela o poder do povo, entram em declínio na mesma medida em que se desenvolve sobretudo a propriedade privada imobiliária” (*LA*, p. 1086; *OE*, I, p.10).

Tal foi a origem do terceiro modo de produção, dito “feudal”:

“Esta [a propriedade feudal] assenta, tal como a propriedade tribal e a propriedade comunal, numa comunidade, com a excepção de já não serem escravos, como na Antiguidade, mas os pequenos camponeses servos que constituem a classe directamente produtora. Em simultâneo com a plena constituição da feudalidade, aparece a oposição às cidades. A organização hierárquica da propriedade fundiária e os seus séquitos armados asseguravam à nobreza o poder sobre os servos. Esta organização feudal, tal como a antiga propriedade comunal, era uma associação contra a classe produtora subjugada; apenas a forma de associação e as relações com os produtores directos as diferenciavam, porque as condições de produção eram diferentes” (*LA*, pp. 1087-1088; *OE*, I, p.11).

Enquanto os domínios fundiários feudais se difundiam pelos campos, corporações mercantis fundadas sobre a produção em pequena escala e numa divisão do trabalho rudimentar constituíam-se nas cidades. Mas, por força das restrições inerentes a este sistema corporativo, as relações sociais de tipo feudal tinham travado o desenvolvimento das classes médias urbanas que apareceram em paralelo, camadas sociais que se

tenham separado bruscamente destes entraves desenca-deando uma revolução política acompanhada por uma formidável libertação de forças produtivas. Contudo, mais tarde, depois do surgimento do capitalismo industrial, a burguesia mostrou-se incapaz de continuar a desenvolver essas forças sem gerar desigualdades extremas, crises económicas, penúrias artificiais e verdadeiras destruições de capitais; assim foram lançadas as bases da próxima substituição desta classe burguesa pela classe operária, que deverá tomar o controlo dos meios de produção para os pôr ao serviço dos interesses de todos:

“A partir do momento em que este processo de transformação decompôs suficientemente e de alto a baixo a velha sociedade, que os produtores são transformados em proletários e as suas condições de trabalho em capital, quando por fim o regime capitalista se aguenta apenas pela força económica das coisas, então a socialização ulterior do trabalho, bem como a metamorfose progressiva do solo e dos outros meios de produção em instrumentos socialmente explorados, comuns, numa palavra, a eliminação ulterior dos proprietários privados vai revestir-se de uma nova forma. O que deve agora ser expropriado já não é o trabalhador independente, mas o capitalista, o chefe de um exército ou de uma brigada de assalariados.”

“Esta expropriação cumpre-se pelo jogo das *leis iminentes da produção capitalista*, que conduzem à *concentração dos capitais*. Por cada capitalista vivo, vários capitalistas mortos” (C, Livro primeiro, oitava secção, Conclusão [cap. XXXII], Tendência histórica da acumulação capitalista, pp. 1238-1239 e p. 1708, n. 1 da p. 1239; Ca, III, p. 861).

Por outras palavras, o capitalismo abre o caminho da sua própria negação ao socializar o trabalho e ao centralizar o capital:

“Correlativamente a esta centralização, à expropriação da maioria dos capitalistas por uma minoria deles, desenvolvem-se numa escala sempre crescente a aplicação da ciência à técnica, a exploração da terra com método e em conjunto, a transformação das ferramentas em poderosos instrumentos de uso comum, portanto a economização dos meios de produção, o entrelaçamento de todos os povos na rede do mercado universal, e com isso o carácter internacional imprimido ao regime capitalista” (*ibid.* p. 1239; *Ca*, III, p. 861).

Por consequência, é o capitalismo que, ao provocar a emergência do seu antagonista histórico – a classe operária –, dá paradoxalmente origem aos seus próprios coveiros:

“À medida que diminui o número de potentados do capital que usurpam e monopolizam todas as vantagens deste período de evolução social, cresce a miséria, a opressão, a escravatura, a degradação, a exploração, mas também a resistência da classe operária que engrossa sem parar e cada vez mais disciplinada, unida e organizada pelo próprio mecanismo da produção capitalista. O monopólio do capital torna-se um entrave para o modo de produção que cresceu e prosperou com ele e sob os seus auspícios. A socialização do trabalho e a centralização das suas forças materiais chegam a tal ponto que já não podem ser contidas no seu invólucro capitalista. Este invólucro quebra-se em estilhaços. A hora da propriedade capitalista soou. Os expropria-

dores são por seu turno expropriados” (*ibid; ibid*, pp. 861-862).

Assim descrito, o processo global da revolução proletária parece marcado por um automatismo altamente inverossímil. Segundo esta versão do pensamento de Marx, o ascenso e a queda das classes dirigentes dependeria da sua capacidade em desenvolver as forças produtivas, transformando-se cada modo de produção (comunismo primitivo, escravatura, feudalismo ou capitalismo) noutro pelo próprio jogo da sua lógica imanente. Estamos perante uma espécie de variante historicizada da antropologia de Marx: o desenvolvimento humano é positivado, sendo negativo tudo o que se oponha a este processo. Mas, em simultâneo, este modelo não se concilia facilmente com aqueles outros trechos da obra de Marx onde, ao invés, é sugerido que, porque as classes dirigentes desenvolvem sempre as forças produtivas com o fim de melhor servir os seus próprios interesses e de incrementar a exploração das classes inferiores, estas forças são finalmente menos importantes do que as *relações* de produção: de acordo com este segundo modelo, a revolução política resultante procede directamente da luta de classes – não decorre de esta ou aquela tendência trans-histórica de libertar as forças produtivas de qualquer entrave social; e são, portanto, os conflitos de classes que são tidos aqui como os verdadeiros motores da história, ainda que eles se ancorem na produção material.

Marx, bem entendido, prestou uma atenção particular (mais não fosse no seu monumento do *Capital*) ao modo de produção em vigor na sua época. No modo de produção capitalista, os operários, que só possuem a sua aptidão para trabalhar (ou “força de trabalho”), são constrangidos a vender esta aptidão aos possuidores de capitais, que os empregam a fim de tirar lucro do seu trabalho: os seres humanos tornam-se

deste modo mercadorias trocáveis no mercado da mão-de-obra. Em contrapartida do aluguer da força de trabalho do operário, o capitalista fornece-lhe essa mercadoria chamada “salário” – sendo o montante do salário igual ao valor de tudo o que seja necessário à “reconstituição” da força de trabalho, isto é, ao custo dos bens indispensáveis à sobrevivência do operário e à repetição do seu trabalho. Mas, pelo próprio facto de ela não constituir nunca um objecto imutável e depender unicamente do domínio das energias e potencialidades humanas, a força de trabalho é uma espécie de mercadoria eminentemente flexível e indeterminada que, sob a forma dos bens produzidos e vendidos que traz ao capitalista, gera um valor maior do que o dos bens que o operário pode comprar com o salário que lhe é entregue: este processo, que, para Marx, equivale a retirar uma “mais-valia” da classe operária, é inerente à exploração que as relações sociais capitalistas tendem inexoravelmente a induzir; e, porque a troca salário/trabalho parece equitativa, torna-se mais evidente que esta exploração está necessariamente mascarada pelos funcionamentos rotineiros do sistema capitalista.

Contudo, o sistema capitalista está centrado também sobre a concorrência: para não perecer, cada industria é forçada a aumentar o seu capital. Segundo Marx, daí resulta uma baixa tendencial da taxa de lucro que está, ela própria, na origem das recessões periódicas que sempre caracterizaram este modo de produção: porque é do interesse dos patrões apropriarem-se de uma parte cada vez maior do produto do trabalho dos operários sob a forma de lucro, e porque os operários têm, pelo contrário, interesse em não serem despojados do fruto do seu labor, as contradições deste sistema só podem agravar-se simultaneamente à intensificação da luta de classes. Para Marx, somente a revolução socialista permitirá sair deste impasse: expropriando os capitalistas e instaurando um controlo colec-

tivo dos meios de produção, a classe operária resolverá definitivamente estas contradições entre os benefícios individuais e o interesse geral.

O marxismo não é um moralismo que condena os capitalistas pela sua infâmia e idealiza os trabalhadores: pelo contrário, reclama-se como teoria “científica” da mudança histórica, segundo a qual nenhuma classe dirigente pode ser uniformemente tida por boa ou má. Num primeiro nível de leitura, uma classe pode ser qualificada como “progressista” enquanto se mantiver capaz de desenvolver as forças produtivas – o que pode deixar supor que a escravatura foi, a seu tempo, um modo de produção progressista... Esta concepção, decerto, vai contra o nosso sentido de justiça, por muito original que tenha sido a posição de Marx sobre o assunto: por um lado, na oportunidade teria criticado o conceito de justiça burguesa considerando-o como uma simples construção ideológica destinada a mascarar a exploração; por outro, e paradoxalmente, foi movido por um formidável desejo de justiça social que transparece em toda a sua obra.

É possível que a burguesia nos nossos dias faça obstáculo à liberdade, à justiça e ao bem-estar universal; mas não deixou de constituir, no seu apogeu, uma força revolucionária que, depois de ter vencido os seus adversários feudais, legou a própria ideia de justiça e de liberdade aos seus sucessores socialistas conduzindo as forças produtivas a um nível de desenvolvimento não só sem precedentes mas verdadeiramente indispensável para a realização do projecto socialista. Sem as riquezas materiais e espirituais que o capitalismo soube criar, o socialismo seria impossível: um socialismo que necessitasse de construir as forças de produção a partir do zero, sem que uma classe capitalista tivesse já cumprido a tarefa em seu lugar, teria inevitavelmente tendência a desembocar naquela forma de poder estatal totalitário de que o stalinismo

nos forneceu um tão terrível exemplo; da mesma maneira que um socialismo que não se apoiasse sobre a base muito rica das liberdades burguesas e das instituições cívicas que as classes médias construíram estaria condenado a reforçar essas tendências autocráticas. É evidente que a burguesia obedeceu a motivos pouco dignos – a procura do lucro individual; mas teve contudo o mérito colectivo de desenvolver as forças produtivas mundiais com uma eficácia sem paralelo: tendo em conta o nosso nível actual de recursos e a reorganização que o modo de produção socialista não deixaria de induzir, tudo leva a crer que, caso o quiséssemos, teríamos muito verosimilmente os meios para viver num mundo emancipado para sempre dos tormentos da pobreza!

As classes médias revolucionárias não só no plano material tiveram êxito: ao permitir aos indivíduos o acesso a um nível de desenvolvimento pessoal de uma complexidade inaudita, elas suscitaram de igual modo um enriquecimento humano que competirá ao socialismo fazer frutificar. É assim que o marxismo não se contenta em meditar sobre ideais sociais inéditos: trata-se antes de mais de nos interrogarmos porque é que os belos ideais que nos guiam se revelaram até aqui estruturalmente incapazes de serem realizados por quem quer que fosse. E, em consequência, importa criar as condições materiais desta realização, sem esquecer que a universalidade da burguesia – o facto de se tratar da primeira classe social verdadeiramente *universal* – constitui condição favorável: ao romper com todos os particularismos provinciais ou nacionais, a burguesia favorece o próprio tipo de comunicação global sobre a qual uma comunidade socialista autenticamente internacionalista poderia seguramente escorar-se.

Uma teoria verdadeiramente dialéctica da história das classes sociais deve portanto destacar que o aspecto emancipador e o aspecto opressivo fazem parte de uma única e mesma

lógica, tal como Marx o apontou nesta passagem que não poderia ser mais eloquente:

“Nos nossos dias, todas as coisas parecem conter o seu contrário. A máquina possui o maravilhoso poder de abreviar o trabalho e de o tornar mais produtivo; mas vemos-a a esfaimar e a extenuar os trabalhadores. Pelo efeito de qualquer estranho malefício do destino, as novas fontes de riqueza transformam-se em fontes de infortúnio. As vitórias da técnica parecem ser obtidas a troco da decadência moral. À medida que a humanidade se torna senhora da natureza, o homem parece tornar-se escravo dos seus semelhantes ou da sua própria infâmia. Parece que mesmo a pura luz da ciência necessita, para resplandecer, das trevas da ignorância e que qualquer das nossas invenções e dos nossos progressos não tem senão um objectivo: dotar as forças materiais de vida e de inteligência e reduzir a vida humana a uma força material. Este contraste da indústria e da ciência modernas por um lado, da miséria e da dissolução modernas por outro; este antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais na nossa época, é um facto de uma evidência esmagadora que ninguém ousará negar” (*People's paper*, 14 de Abril 1856, in Karl Marx, *Oeuvres*, t. II, *Économie II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. CXXVI-CXXVII).

A ironia, a inversão, o quiasma, a contradição estão no coração do pensamento de Marx. Ao acumular as maiores riquezas que a história jamais conheceu, a classe capitalista procedeu a esta acumulação num contexto de relações sociais que precipitaram a maioria das classes inferiores na fome, na miséria e na opressão; e deu origem também a uma ordem

social que, em razão da sua submissão aos antagonismos do mercado, leva os indivíduos a oporem-se uns aos outros – uma sociedade onde a agressão, a dominação, a rivalidade, a guerra e a exploração imperialista prevalecem sobre a cooperação e a solidariedade. A história do capitalismo é assim a história de um individualismo abusivo que enclausura cada ser humano por detrás da muralha dos seus cálculos solipsistas fazendo dos outros simples instrumentos de interesses particulares; mas Marx não condena por isso o individualismo nem pretende afogar as individualidades num colectivismo anónimo: ele aspira, pelo contrário, a que as relações entre os homens e as mulheres sejam restabelecidas *no único nível* do pleno desenvolvimento das suas potencialidades individuais – tal como o registou no *Manifesto do Partido Comunista*, a antiga sociedade burguesa deve dar lugar a “uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um seja a condição do livre desenvolvimento de todos” (MC, p. 183; OE, I, p. 125), e somente a abolição da propriedade privada permitirá atingir este objectivo.

Esta teoria tão audaciosa como criativa é, bem entendido, problemática sob vários pontos de vista. Antes de mais, aquilo que Marx entende exactamente por “classe social” não é muito claro: a sua obra foi interrompida no preciso momento em que se aprontava para analisar este conceito em pormenor, pode ler-se nas palavras de alguns comentadores um pouco graciosos ou trocistas. É certo que para ele a categoria “classe” é essencialmente económica: ao estimar, *grosso modo*, que os indivíduos que se posicionam de uma mesma forma relativamente a um modo de produção pertencem a uma mesma classe, ele deduz que os pequenos produtores independentes como os camponeses e os artesãos, por exemplo, podem ser catalogados como “pequeno-burgueses”, sendo “proletários” aqueles que têm de vender a sua força de trabalho a

outros. Assim sendo, a estrela de cinema milionária e o varredor pertencem os dois à classe operária? Ou teremos de admitir que factores políticos, culturais e ideológicos entram em linha de conta? Existem ou não relações entre as classes sociais e aqueles outros agrupamentos humanos (os grupos nacionais, étnicos, sexuais, etc.) a que Marx atribui muito menos importância? E uma classe deve ter consciência da sua identidade para ser qualificada enquanto tal? Marx debruçou-se sobre esta última questão a propósito do campesinato francês, no *18 de Brumário de Louis Bonaparte*:

“Os pequenos camponeses constituem uma massa enorme, cujos membros vivem todos na mesma situação, mas sem terem contactos múltiplos uns com os outros. O seu modo de produção isola-os uns dos outros, ao invés de estabelecer entre eles um comércio mútuo. [...] Na medida em que milhões de famílias vivem em condições económicas de existência que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua instrução das outras classes, e os voltam contra estas, eles constituem uma classe. Na medida em que só existe uma relação local entre os pequenos camponeses, que a identidade dos seus interesses não constitui uma comunidade, nem um laço nacional, nem nenhuma organização política, eles não constituem uma classe” (BLB, pp. 532-533; OE, I, pp. 502-503).

A sua teoria da mudança histórica também levanta problemas: se Marx afirma claramente que se trata antes de mais de *desenvolver* sempre e por todo o lado as forças produtivas, é passível de uma crítica ecológica; e podemos além disso perguntar se esta dialéctica histórica, para ele, procede ou não de uma necessidade incontornável. Porque, se no *Manifesto do*

*Partido Comunista* ele precisa que o declínio da burguesia e o triunfo do proletariado “são igualmente inevitáveis” (*MC*, p. 173; *OE*, I, p. 117) e se em *O Capital* escreve que as leis naturais da produção capitalista “se manifestam e se realizam com uma necessidade férrea” (*C*, Livro primeiro, Prefácio à primeira edição, p. 549; *Ca*, I, p. 6), por outro lado ele troça da crença determinista segundo a qual uma entidade designada *História* alcançaria os seus próprios fins manipulando os seres humanos:

“A *História* não faz *nada*, ela não possui ‘riquezas imensas’, ela não se entrega a *nenhum* ‘combate’! É antes de mais *o homem*, o homem real e vivo que faz tudo isto, que possui e combate; não é com certeza a ‘História’ que se serve do homem como de um meio para obrar e atingir – como se se tratasse de uma personagem à parte – os seus próprios fins; pelo contrário, ela não é *nada* senão a actividade do homem perseguindo os seus fins” (*SF*, p. 526).

Da mesma maneira, nega que os diversos modos de produção históricos se sucedam uns aos outros segundo um determinismo rígido, e não parece também considerar que as forças produtivas conheçam sempre uma expansão inevitável. Como quer que seja, se a derrota do capitalismo é inelutável, porque é que a classe operária não se contentaria em esperar tranquilamente que este acontecimento surgisse em vez de se cansar a criar as condições políticas dessa derrota? Poderíamos argumentar, como Marx parece ter deixado entender por vezes, que, na própria medida em que a classe operária tem inevitavelmente tendência a tomar cada vez mais consciência da sua condição e em querer mudá-la, é inevitável que os seus actos “livres” sejam avaliados pela bitola de considerações

deterministas de maior envergadura: alguns pensadores cristãos tentaram resolver a contradição aparente entre o livre arbítrio e a divina providência recorrendo a um raciocínio similar. Mas, na prática, isto é, quando ele analisa situações políticas particulares, Marx parece sobretudo inclinado a pensar que o desencadear da revolução política depende das relações mais ou menos conflituais que se estabelecem entre forças sociais antagonistas, e que o desenlace dessa luta não está nunca garantido historicamente: existem, bem entendido, leis da História, anota, mas essas leis resultam unicamente das acções concertadas dos seres humanos, e não de decretos altivos de um Destino sobre o qual a humanidade não tivesse qualquer mão. Estas linhas muito célebres são extraídas do *18 de Brumário de Louis Bonaparte*:

“Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem a seu bel-prazer, em circunstâncias livremente escolhidas; estas, pelo contrário, apresentam-se-lhes já feitas, dadas, como herança do passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa como um peso delo no cérebro dos vivos.

[...]

A revolução social do século XIX não pode procurar a sua poesia no tempo passado, mas somente no futuro. Ela não pode começar antes de se ter despojado de qualquer superstição em relação ao passado. As revoluções anteriores tiveram necessidade de reminiscências emprestadas à história universal para fecharem os olhos sobre o seu próprio objecto. A revolução do século XIX deve deixar os mortos enterrarem os seus mortos, para atingir o seu próprio conteúdo” (*BLB*, pp. 438 e 440; *OE*, I, p. 419).

## 4. POLÍTICA

Se Marx é mesmo uma espécie de filósofo, ele também se demarca da maioria dos construtores de sistemas filosóficos na medida em que considera que as suas reflexões, por mais abstrusas que sejam, têm um alcance essencialmente prático – porque, aos seus olhos, as ideias estão não só ao serviço de forças políticas reais, como têm um peso político enquanto tais. É este o teor da célebre tese marxista sobre a unidade da teoria e da prática – mesmo se não devemos esquecer que a teoria de Marx aspira além do mais a induzir uma ordem social em que o pensamento não desempenhe mais do que um papel meramente instrumental nem vise unicamente atingir este ou aquele objectivo prático, mas, ao invés, possa ser apreciado como um exercício que por si dê prazer.

A doutrina política de Marx é fundamentalmente revolucionária – na sua óptica, o termo “revolução” refere-se menos à rapidez, ao repentino ou à violência de um processo de mudança social (apesar da concepção violenta da construção do socialismo à qual parece aderir: ele não exclui o emprego da força insurreccional) do que à exclusão de uma classe possuidora e à substituição desta classe por outra, processo que evidentemente não pode ser cumprido de um dia para o outro. Uma particularidade do socialismo merece ser assinalada: não apenas a tomada do poder pela classe operária é descrita como indispensável à instauração do modo de pro-

dução socialista, como dela se espera que crie as condições para a abolição final de todas as classes. Uma vez que a coletivização e o controle social dos meios de produção tenham sido estabelecidos, escreve Marx, as próprias classes acabarão por desaparecer:

“Todas as classes que anteriormente conquistaram o poder procuraram consolidar a posição adquirida submetendo toda a sociedade às condições da sua prática. Os proletários só podem tornar-se senhores das forças produtivas da sociedade abolindo o seu próprio modo de apropriação; e, conseqüentemente, o modo de apropriação tal como existiu até aos nossos dias. Os proletários não detêm nada de seu, não têm nada a salvar; cabe-lhes destruir todas as garantias privadas, todos os seguros outrora contratados” (MC, p. 172; OE, I, p.116).

Formulações que fazem eco de uma outra passagem, tirada das suas obras de juventude:

“Mas então onde encontrar a possibilidade positiva da emancipação [...]?”

*Resposta:* na formação de uma classe encarregada de *cadeias radicais*, de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil, de uma ordem que é a dissolução de todas as ordens, de uma esfera que possui um carácter universal por força dos seus sofrimentos universais, e que não reivindica qualquer *direito particular*, porque a submetem não a uma *falta particular*, mas à *falta absoluta*, que já não pode reportar-se a um título *histórico*, mas apenas a um título *humano* [...]. Esta dissolução da sociedade, é, enquanto *Stand* particular,

*o proletariado*” (AEP, “Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel”, p. 396).

O proletariado constituirá a última classe da história porque o acesso ao poder da classe operária tomará a forma de uma “ditadura do proletariado” que será o prelúdio da edificação de uma sociedade onde todos e todas se posicionarão da mesma forma em relação aos meios de produção, enquanto proprietários colectivos das forças produtivas: por “operário” já não se entenderá os membros de uma classe particular, mas a totalidade dos homens e das mulheres que concorrerem para a produção e a perpetuação de um certo tipo de vida social. Dita “socialismo”, a primeira fase da revolução anticapitalista não será acompanhada de uma igualdade total: com efeito, para Marx, o conceito de “igualdade de direitos” não é mais do que uma espécie de reflexo idealizado, directamente herdado da época burguesa, de uma troca de mercadorias fundada sobre um princípio de igualdade abstracto. Não podemos daí deduzir que esta noção não tenha para si qualquer valor: ele contenta-se em constatar que o princípio do “direito igual” oculta inevitavelmente as particularidades masculinas e femininas não reconhecendo a diferença intrínseca dos talentos individuais – que, tal como muitos outros estigmas da ordem burguesa, este princípio mistifica o ser humano ao privilegiar um legalismo que dissimula o conteúdo real das desigualdades sociais. E o facto é que Marx se interessa mais pela diferença do que pela igualdade; o socialismo, anota, não suprime as desigualdades:

“Contudo, tal indivíduo é física ou intelectualmente superior a outro, e portanto fornece num mesmo tempo mais trabalho ou pode trabalhar durante mais tempo. O trabalho, para servir de medida, deve ser cal-

culado de acordo com a duração ou a intensidade, se não deixaria de ser o padrão de medida. Este direito *igual* é um direito desigual para um trabalho desigual. Não reconhece qualquer distinção de classe, dado que qualquer homem é somente um trabalhador como qualquer outro, mas reconhece tacitamente como um privilégio natural o talento desigual dos trabalhadores, e, assim, a desigualdade da sua capacidade produtiva. *É portanto, no seu teor, um direito de desigualdade como qualquer direito.* Pela sua natureza, o direito só pode consistir no emprego de uma medida igual para todos; mas os indivíduos desiguais (e seriam indistintos se não fossem desiguais) só podem ser medidos com uma medida igual quando são considerados sob um mesmo ponto de vista, quando sejam olhados sob um aspecto único e *determinado*; por exemplo, no nosso caso, unicamente enquanto trabalhadores, abstraindo tudo o resto. Por outro lado: este operário é casado, aquele outro não; este tem mais filhos que aquele outro, etc. Para rendimento igual, e portanto para participação igual no fundo social de consumo, um recebe efectivamente mais do que o outro, um será mais rico do que o outro, etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito não deveria ser igual, mas desigual” (CPG, pp. 1419-1420; OE, III, pp. 16-17).

Por consequência, o socialismo não preconiza nenhum nivelamento por baixo: fundamentalmente respeitador das diferenças individuais, irá permitir pela primeira vez que estas diferenças se possam manifestar plenamente. É assim, de acordo com Marx, que a contradição aparente entre o individual e o universal poderá ser resolvida: porque, longe de caracterizar um modo de ser supra-individual, para ele, a univer-

salidade coincide simplesmente com o imperativo da participação de qualquer indivíduo no processo do livre desenvolvimento das suas faculdades pessoais. Ainda que, enquanto os produtores dos dois sexos tiverem necessidade de ser remunerados em função do seu trabalho, subsistam inevitavelmente desigualdades.

Num segundo tempo, contudo, o nível de desenvolvimento das forças produtivas atingido na fase superior do “comunismo” assegurará recursos tão abundantes que as questões da igualdade ou da desigualdade deixarão de se pôr – bastará colher neste fundo comum de recursos para que as necessidades de cada um possam ser satisfeitas:

“Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiverem desaparecido a servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, em consequência, a oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho corporal; quando o trabalho se tiver tornado não apenas o meio de vida, mas também a primeira necessidade da vida; quando, com o florescer universal dos indivíduos, as forças produtivas tiverem crescido, e todas as fontes de riqueza cooperativa brotarem com abundância – só então poderemos evadir-nos de vez do estreito horizonte do direito burguês, e a sociedade poderá escrever nos seus estandartes: “De cada um segundo as suas capacidades, para cada um segundo as suas necessidades!”” (CPG, p. 1420; OE, III, p. 17).

Nesta sociedade comunista, estaremos desembaraçados dessas tão importunas classes sociais e disporemos ainda de suficientes lazes e de energia para cultivar a nossa inteligência e os nossos talentos à nossa vontade, não estando o exercício deste direito submetido a qualquer outra condição que

não seja o respeito pela imposição de que todos possam fazer o mesmo. Em que se distingue este objectivo político dos objectivos do liberalismo? Sobretudo nisto: a expressão do nosso ser individual equivale para Marx à realização do nosso ser genérico; por este mesmo facto, o processo desta exploração e/ou transformação das nossas capacidades individuais só poderá cumprir-se no quadro de relações recíprocas, mediante uma colaboração mútua e não num esplêndido isolamento – segundo Marx, o “outro” dá-me o meio de me auto-realizar em vez de constituir (no melhor dos casos) um simples co-participante deste projecto, ou ser mesmo um obstáculo activo à minha própria auto-realização. E esta sociedade comunista trará ainda outros frutos: ao transformar suficientemente as forças produtivas herdadas do capitalismo para que as tarefas degradantes sejam reduzidas ao mínimo e ao libertar assim os homens e as mulheres da tirania dos mais vis labores, permitirá que cada um se dedique ao controlo democrático da vida social, enquanto “indivíduo integral” finalmente senhor do seu destino. Sob o comunismo, os seres humanos recuperarão portanto essas partes de si próprios de que tinham sido desapossados e reconhecer-se-ão como criadores e possuidores de um mundo purgado da sua falsa imutabilidade.

A revolução socialista deve, contudo, ser mediatizada por um agente que Marx descobriu na figura do proletário. Porquê o proletariado? Não porque seja espiritualmente superior às outras classes, nem mesmo porque seja o mais oprimido de todos os grupos sociais: neste caso, os vagabundos, os párias, os indigentes (todos aqueles que Marx qualifica desdenhosamente como membros do “*lumpenproletariat*”) dariam bem melhor conta do recado! Poderíamos dizer que é o capitalismo, mais do que o socialismo, que propulsiona a classe operária para o papel de agente privilegiado da mudança revo-

lucionária: não só esta classe é aquela que mais irá ganhar com a abolição do capitalismo, como além disso é suficientemente educada, organizada e geograficamente concentrada para levar a cabo eficazmente a tarefa que lhe está cometida. E convém sublinhar a este propósito que esta revolução específica (o derrube do capitalismo) que a classe operária deve cumprir não tem nada de exclusivo: não se opõe necessariamente às transformações paralelas que outros grupos radicais (as feministas, os nacionalistas, os membros de minorias étnicas, etc.) possam efectuar concomitantemente, aliando-se de preferência àqueles que são mais cruelmente explorados pelo capitalismo.

Em que consistirá a sociedade futura? Ela não tomará certamente a forma de uma ordem social encimada por um Estado, instância política que Marx arruma na categoria das “superestruturas” reguladoras das sociedades capitalistas: para ele, os Estados são mais subprodutos da luta de classes do que estruturas que permitam transcender os conflitos ou resolvê-los idealmente, isto é, afinal simples instrumentos ao serviço das classes dirigentes que aspiram apenas a dominar as classes inferiores; e os Estados burgueses, nomeadamente, apareceram em função da oposição alienante que foi estabelecida entre o individual e o universal:

“É precisamente devido a esta oposição entre interesse particular e interesse comum que este toma, enquanto *Estado*, uma configuração autónoma, desligada dos interesses reais, individuais e colectivos, ao mesmo tempo que se apresenta como comunidade ilusória, mas sempre sobre a base real dos laços existentes em cada conglomerado de famílias e de tribos, tais como a consanguinidade, a linguagem, a divisão do trabalho numa maior escala e outros interesses; em particular,

como iremos expor mais tarde, sobre a base das classes sociais já saídas da divisão do trabalho, as quais se constituem separadamente em qualquer agregado humano deste género, e das quais uma domina todas as outras. Segue-se que todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo sufrágio, etc., não passam de formas ilusórias – sendo o geral sempre a forma ilusória do comunitário – nas quais as lutas entre as diferentes classes são travadas [...]” (*LA*, p. 1064; *OE*, I, p. 24).

Marx, é certo, não adere sempre a uma visão do Estado tão francamente instrumentalista quando analisa os conflitos de classes ao pormenor; mas não deixa de estar convencido de que a verdade do Estado, por assim dizer, é sempre *exterior* a ele, e considera ainda que as estruturas estatais são intrinsecamente alienantes, nomeadamente pelo facto de a parte de competências individuais que cada cidadão delega no Estado pesar sempre fortemente nas modalidades quotidianas desta forma específica de existência económico-social que se afirma na “sociedade civil”, para retomar a expressão de Marx. Uma democracia autenticamente socialista, pelo contrário, deveria restituir-nos estas facetas universais e individuais de nós mesmos permitindo-nos participar nos processos mais gerais da vida política enquanto sujeitos concretos e singulares – nos nossos locais de trabalho ou nas localidades onde residimos, mais do que através da cidadania puramente abstracta que as democracias liberais representativas nos outorgam. Deste modo, Marx está muito próximo do anarquismo: parece preconizar a criação de uma sociedade cooperativa composta de “livres associações” de trabalhadores que estenderiam a democracia à esfera económica, transformando-a assim numa realidade concreta na esfera política. Foi finalmente à busca deste

objectivo – muito menos sinistro ou inquietante, no fim de contas, do que alguns pretenderam – que ele se dedicou, não apenas escrevendo, mas também, e talvez mais ainda, agindo.



# ÍNDICE

1. Filosofia	9
2. Antropologia	25
3. História	45
4. Política	61



— LIVROS PUBLICADOS —

**EUROPA SEM MÁSCARA**

Henri Houben - Georg Polikeit - Arno Neuber - Raf Jaspers  
Jo Cottenier - Herwig Lerouge - Nadine Rosa-Rosso  
200 pág. - 8,40 •

**PAIS DE ABRIL, FILHOS DE NOVEMBRO**

**MEMÓRIA DO 25 DE ABRIL**

Tiago Matos Silva  
180 pág. - 10,50 •

**NOVAS TECNOLOGIAS, TRABALHO E  
EDUCAÇÃO**

**DESORGANIZANDO O CONCENSO**

Ivonaldo Leite  
72 pág. - 6,30 •

**RESISTÊNCIA**

Pedro Goulart  
144 pág. - 9,45 •

**O GULAG AMERICANO**

Susie Day - Angela Davis - Eve Goldberg - Linda Evans  
*Monthly Review*  
104 pág. - 6,30 •

**MARX NO SEU TEMPO**

Seleccção de cartas, actas de reuniões, relatórios policiais,  
entrevistas, etc.  
176 pág. - 11,55 •

**LIVRO NEGRO DO RACISMO EM PORTUGAL**

Elsa Sertório  
196 pág. - 10,50 •

## **MUNDO EM DECLÍNIO**

Claude Bitot  
68 pág. - 6,30 •

## **OS DESAFIOS DA MUNDIALIZAÇÃO**

Samir Amin  
304 pág.- 15,75 •

## **A HEGEMONIA DO CAPITAL FINANCEIRO E A SUA CRÍTICA**

Tom Thomas  
184 pág. - 9,45 •

## **RUANDA - UM GENOCÍDIO NA CONSCIÊNCIA**

Michel Sitbon  
184 pág. - 5,50 •

## **A PARTILHA DA JUGOSLÁVIA**

Noam Chomsky - Eduardo Galeano - James Petras - K. S.  
Karol Roy Medvedev - André Gunder Frank - Samir Amin -  
Mumia Abu-Jamal  
128 pág. - 4,20 •

## **ABRIL TRAÍDO**

Francisco Martins Rodrigues  
120 pág. - 8,40 •

## **O EUROCENTRISMO CRÍTICA DE UMA IDEOLOGIA**

Samir Amin  
256 pág. - 14,70 •

## **AS VEIAS ABERTAS DA AMÉRICA LATINA**

Eduardo Galeano  
256 pág. - 14,70 •

## **O IMPÉRIO A PRETO E BRANCO**

Ana Barradas  
(álbum fotográfico)  
80 pág. - 9,45 •

**OS MEUS ANOS COM O CHE  
DA GUATEMALA AO MÉXICO**

Hilda Gadea  
200 pág. - 10,50 •

**CORAÇÃO FORTE**

Licínio Azevedo  
176 pág. - 9,45 •

**HISTÓRIA DA COMUNA DE 1871**

Prosper-Olivier Lissagaray  
358 pág. - 14,70 •

**BRECHT**

Poesia - Textos - Teatro  
128 pág. - 8,40 •

**ZUM-ZUM**

Glória de Sant'Ana  
(poesia)  
40 pág. - 8 •

**CRISE AFRICANA**

**ALTERNATIVAS**  
Bernard Founou-Tchuigoua  
80 pág. - 6,50 •

**VIDA DE PRETO**

Pedro Cavalheiro - Diniz Conefrey - Paulo Samões - Ana  
Cortesão - Alice Geirinhas - Maria João Worm - Zé Paulo  
A. Félix/L. Lucas  
(banda desenhada)  
48 pág. - 10 •

**KIANDA - O RIO DA SEDE**

Álvaro Fernandes  
152 pág. - 8,50 •

**BÁRBAROS SÃO OS OUTROS  
MANIFESTO SOBRE O RACISMO OCIDENTAL**

Zia Sardar - Ashis Nandy - Meryll Win Davies  
88 pág. - 6,25 •

**O VAGABUNDO E OUTRAS HISTÓRIAS**

Jack London  
126 pág. 8,40 •

**A ECOLOGIA DO ABSURDO**

Tom Thomas  
116 pág. - 7,75 •

**O FUTURO ERA AGORA**

**O MOVIMENTO POPULAR DO 25 DE ABRIL**  
(testemunhos)  
230 pág. - 12 •