

**NIEP
MARX**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
O papel teórico da revolução em <i>A Ideologia Alemã</i>			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Ivan Dias Martins	Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro	PPGFIL- UERJ	Mestrando
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>Na terceira das <i>Teses sobre Feuerbach</i>, Marx diz que os homens só se automodificam e alteram simultaneamente as condições em que vivem pela <i>prática revolucionária</i>. Tal formulação traz consigo, entretanto, problemas importantes a respeito da descrição da história em que implica. Interpretada isoladamente, a tese III poderia significar que a história humana consistiria em uma sucessão de momentos em si estanques, em que condições não se alteram nem os homens em que nelas vivem (ou que estas modificações ocorressem sem participação ativa dos homens), até que o espetáculo de uma revolução conduzisse a um novo estágio social. Contudo, na <i>Ideologia Alemã</i> Marx fundará uma nova concepção de história na qual a constituição e transformação das relações humanas é buscada justamente em como a atividade cotidiana e ininterrupta da produção material modifica-se incessantemente, modificando consigo as relações coletivas. Seriam as duas proposições essencialmente distintas ou auto-excludentes? A própria <i>Ideologia Alemã</i> mostra que não, pois nela o filósofo alemão elabora a teoria de uma dinâmica histórica contraditória, na qual a passagem da prática cotidiana à revolucionária se explica pela emergência de uma crise entre a prática cotidiana em desenvolvimento e as relações as quais esta prática deu origem. Mas a atividade revolucionária só pode efetuar a transição de uma crise a outra ou poderia ela findar esta própria dinâmica histórica e fundar uma nova, na qual a automodificação passaria a ser prática cotidiana? Esta comunicação pretende investigar, assim, qual o papel teórico da revolução atual, comunista, na dinâmica histórica da <i>Ideologia Alemã</i>.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Revolução, Prática, História			
ABSTRACT			
<p>On the third of his Thesis on Feuerbach Marx says that men only can modify themselves and at the same time modify the circumstances under which they live if they engage in revolutionary praxis. Can this proposition means that human history consists only on the sucession of isolated and fixated moments connected only by the brief periods of revolutionary crises? That interpretation, however, would be contradicted by the conception of history elaborated on The German Ideology by which the formation and changing of social relations are understood in their conection with daily productive praxis. Is this contradiction a real one? The German Ideology itself can deny it, showing how it's history itself that have intrinsic contradictory dynamics, and where the passage of the daily praxis to the revolutionary one is explained by the uprise of a crisis between the ongoing daily praxis and the relations to which this praxis gave birth. But the revolutionary activity can only efectuate the transition of a crisis to another or could it end this historical dynamics and create a new one, in that selfmodification would become a daily praxis? This paper wants to investigate which is the theoretical role of the communist revolution in the historical dynamics of The German Ideology.</p>			
KEYWORDS			
Revolution, Praxis, History			
EIXO TEMÁTICO			
Historicidade do e no pensamento de Marx			

A prática revolucionária

Em livro dedicado à gênese da teoria da revolução de Marx, após analisar as posições do pensador alemão a respeito da relação entre o socialismo como movimento de ideias e como movimento prático ao longo da primeira metade dos anos 1840, Michael Löwy identifica nas *Teses sobre Feuerbach* o momento em que Marx superará uma dicotomia em que tinha oscilado entre ser a teoria ou ser a materialidade o momento ativo da transformação social. Diz ele:

*“Mediante a crítica de Feuerbach e do materialismo do século XVIII, a unidade entre teoria e prática é reconstituída. Mas, dessa vez, trata-se de uma unidade não especulativa, síntese dialética pela Aufhebung dos contrários: é o momento 'monista', materialista e dialético, da prática revolucionária como 'coincidência da mudança dos homens com a mudança das circunstâncias'.”*¹

Desse modo, para Löwy, a prática revolucionária articularia dois princípios causais aparentemente autoexcludentes, o de que os homens produzem-se a si mesmos e à história e o de que são as condições exteriores que moldam os homens e levam a efeito o curso da história. Assim, podemos dizer que a terceira tese renunciaria a fórmula do *Dezoito Brumário*: “Os homens fazem sua própria história, contudo não a fazem de livre e espontânea vontade”.² Porém, realizar esta aproximação implicaria em aproximar também o sentido de “história” e de “prática revolucionária”, operação em que especificidades de ambos os conceitos podem ser mascaradas. Para evitar tais inconvenientes, é preciso analisar as proposições das *Teses* sem antecipar resultados que não necessariamente já estão presentes neste texto.

Em primeiro lugar, é necessário perguntar qual o sentido da “coincidência da mudança dos homens com a mudança das circunstâncias”. É preciso identificar se com esta “coincidência” se designa um processo ou momento empírico ou um problema (ou solução de um problema) teórico. Para esta finalidade, a análise que Löwy faz pode servir de um fio condutor. Para o filósofo, a “coincidência” emerge como superação da dicotomia entre um entendimento idealista da história e da política, que estaria presente nas primeiras obras de Marx sob variadas formas, e uma leitura materialista, presente n'*A Sagrada Família*. Nesta última obra Marx tomaria partido da teoria em que não são as ideias ou a consciência dos homens, mas as suas circunstâncias sócio-materiais que dão forma à sociedade. Com isto, Marx negaria a “identidade mística especulativa entre ser e pensamento”³ sem

¹ LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 139

² MARX, K. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 25

³ MARX, K. *A Sagrada Família*. Apud LÖWY, M. *Op. Cit.* p. 139

propor uma outra identidade entre estes dois pólos. As *Teses*, por sua vez, supririam esta carência ao propor um monismo dialético da prática revolucionária, momento mediador em que a unidade dos contrários é possível. Através desta conquista teórica estaríamos, portanto, no universo das *Teses*, sobre um terreno unificado em que ação e condição se constituem simultânea e reciprocamente.

A questão, porém, é saber em que termos esta unidade se constitui, e se a qualificação de “revolucionária” é um predicado que se estende à prática em geral ou se seleciona e particulariza a modalidade de prática que pode desempenhar o papel monista dela esperado. Löwy não é perfeitamente claro a este respeito, mas o foco do seu trabalho, a teoria da revolução, e a busca que realiza de tentar mostrar como a ideia da “autoemancipação proletária” é decisiva para a evolução do pensamento em geral de Marx não o permitem descuidar da clara dimensão política que o adjetivo traz para o termo. No entanto, esta mesma preocupação de mostrar como a reflexão política atravessa todas as questões teóricas de Marx também o conduz a antes pensar a prática revolucionária como modelo para a prática em geral, como um problema mais concreto pelo qual se esclareceu um mais abstrato⁴, estabelecendo as bases para uma filosofia da práxis. “*Marx descobre na prática revolucionária do proletariado o protótipo da verdadeira atividade humana*”, diz ele.⁵ Mas para que a atividade política objetiva possa servir de protótipo da atividade humana Löwy defende que Marx expande a noção de prática revolucionária para incluir nela o trabalho. Este entendimento, entretanto, não é evidente nas *Teses*.

Como é apresentada a prática em geral nas *Teses*? Na primeira tese, da qual parte Löwy neste ponto, Feuerbach é criticado por não compreender como a realidade sensível não é somente materialidade passiva, objeto ou natureza, mas também atividade material. A prática, portanto, é também constitutiva do mundo material. Sem perceber isto, Feuerbach entende a atividade sob um esquema em que espontâneo e arbitrário se opõem, mas podem se conciliar numa justa medida. Como mera satisfação de necessidades materiais, a atividade fica aquém do humano, é mera extensão do movimento espontâneo da natureza. Por sua vez, o puro exercício de pensamento é estéril e falso. A atitude em relação à prática é que define se um homem faz jus ao seu gênero. Quando limita-se ao cálculo das necessidades e das oportunidades, tornando-se utilitarista, nega aos homens a dignidade e infinitude que estes podem ter somente no pensamento. Por sua vez, se um

⁴ LÖWY, M. *Op. Cit.* p. 143

⁵ Idem. *Ibidem*.

homem entrega-se à especulação teórica, nega a sensibilidade e a concretude do ser real, perdendo qualquer medida e alienando-se completamente da sua natureza e do mundo em seu redor. Somente como contemplação, como tomada rica e refletida de consciência do ser concreto do homem em seu potencial genérico, é que a atividade pode representar mais do que uma banalidade ou um vício. A crítica de Marx, portanto, incide sobre o caráter subjetivo da prática para Feuerbach, na qual a atividade não tem poder realizador senão para um espírito que a contempla ou experimenta. Marx está em busca justamente deste poder realizador, que transforma concretamente as condições a partir das quais se dá. Mas Marx não reivindica explicitamente neste ponto tal poder para toda forma de atividade (e nem poderia, uma vez que é também seu objetivo fazer a crítica da filosofia especulativa), nem mesmo para a prática em geral. Ao invés, ele afirma que, por seu ponto de vista limitado, Feuerbach só pôde ver a atividade nos dois registros da prática “egoísta” e do “comportamento teórico”, incapaz de reconhecer uma outra forma de ação, a prático-crítica. Desse modo, se é verdade que a atividade não é somente apreensão ou a manipulação do mundo sensível, mas é também atividade objetiva, sensível, não está claro, pela tese I, que toda atividade tenha essa característica. O caráter sintético de atividade e objetividade parece se representar por uma modalidade definida de ato, o revolucionário. Talvez a prática revolucionária revele, uma vez descoberta, a presença do mesmo caráter em outras modalidades de ação, mas, de todo modo, ela se apresenta neste momento como alternativa às demais modalidades, em que a unidade entre atividade e objetividade ao menos se dissimula. A prática revolucionária aparece, portanto, no texto das *Teses*, revestida de uma certa excepcionalidade.

Dessa forma, o reconhecimento, contido na tese I, de que a prática tem uma dimensão inexplorada pela investigação teórica não equivale a princípio a afirmar que esta dimensão é onipresente ou é homogênea. Com este reconhecimento se inaugura, entretanto, um caminho de investigação a respeito da prática, se dá o primeiro passo para que a questão do relacionamento entre condicionamento e ação seja posta em termos novos, ao se estabelecer que ao menos uma forma de atividade se dá justamente na intercessão problemática entre agente e circunstância. Como bem aponta Löwy, esta solução parcial é alcançada em uma reflexão sobre a política e o quadro da problemática política de seu tempo, em que esta “coincidência” ou círculo problemático tendia a ser deslocada para uma instância externa à vida social, à interação direta (com o recurso a diversas formas de providência ou de agência supra-social). Marx traz novamente o potencial de mudança da ordem do mundo para a mundanidade da prática humana, ainda que, talvez, somente um tipo excepcional de prática disruptiva carregue de fato este potencial. Neste registro, a capacidade

transformatória da prática situaria-se somente frente a uma determinada situação concreta a qual se oporia.

A tese VI, entretanto, ao introduzir a noção de “relações sociais”, aponta para um maior alcance da ideia da prática como o elemento imanente da qual qualquer situação social emerge. Como conjunto de relações sociais, uma sociedade é uma rede de práticas. A tese VIII o confirma: “*Toda vida social é essencialmente prática.*”⁶ Toda situação social (como o “atraso alemão” ou a alienação política representada pela cisão entre cidadão e homem privado) só poderia, portanto, consistir num determinado conjunto de práticas a serem modificadas. O sentido da prática revolucionária, portanto, é o de modificar circunstâncias compostas de práticas, modificar um sistema de práticas que reúne não somente aquelas que evidenciam imediatamente o caráter deste sistema, mas também aquelas que são suas raízes e causas condicionantes. Poderia-se, assim, supor que a prática em geral constituiria algo como uma substância automodificante da sociedade (que seria, assim, seu fenômeno). Mas com isto estaríamos diluindo, pelo menos em princípio, a prática revolucionária na prática em geral, negando um sentido *mais determinado* da prática revolucionária ao transpor seus atributos para toda atividade.

A tese VI, entretanto, não invoca a prática como poder especificamente transformador, mas sim como agência material. A prática como essência humana, decomposta em relações sociais, se opõe a uma essência entendida como gênero. O gênero compreenderia a conexão entre os homens como algo natural, pressuposto abstratamente a cada homem e como algo “mudo”, isto é, incomunicado. A conexão humana, entretanto, não é imediata ou espontânea, ela tem que ser realizada pelo contato entre os homens, pela sua comunicação, portanto. Como não está dada, mas tem que ser feita, é, também, histórica, composta de atos e mudando com estes. Mas nem por isso se esclarece como é que essa prática que se comunica, forma elos com outras práticas e constitui uma conexão social pode vir a se modificar, a não ser que a história das relações sociais se resuma ao inventário das formas acidentalmente geradas, bloqueando qualquer reflexão sobre a prática revolucionária. Entretanto, se a essência é decomposta no conjunto das relações sociais, é para contrapor-se ao que é compreendido então como gênero, que, de maneira alguma, pode se resumir à mera conexão empírica dos homens entre si. O gênero não visa designar a conexão social presente dos homens, que estaria atravessada pela alienação, mas uma conexão possível, mais elevada. Ao criticar esta

⁶ MARX, K. Ad Feuerbach. in MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 534

concepção a uma essência *humana* “na realidade” (*Wirklichkeit*) Marx não nega a relativa transcendência de uma conexão social mais elevada em relação à atualmente experimentada. Isso se mostra bem na tese X, em que a “sociedade humana” aparece como contraposto à “sociedade burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*), isto é, justamente a figura da sociedade composta unicamente pelas relações interindividuais mais estreitas.⁷ Desse modo, pode-se dizer que, se Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana, a dissolução desta num conjunto de relações sociais não é a mera substituição de uma concepção por outra, que descreve de forma mais acurada a realidade social. Criticar a noção feuerbachiana envolve um ato de crítica material, de transformação das relações sócio-práticas, na qual se pode alcançar um novo estatuto para estas mesmas relações. Talvez somente neste ponto, pressupondo sua crítica material, é que o caráter prático, auto-reflexivo, das relações sociais possa ser inteiramente afirmado. Desse modo, o atributo de autotransformação da prática revolucionária não seria absolutamente exclusivo, mas participaria diretamente da sua expansão até abranger o conjunto das práticas sociais compartilhadas.

Assim, nas *Teses* a prática não seria em si revolucionária. Em si, estaria presa na dicotomia entre ser ação (condicionada) e ser condição (praticada). Por isso mesmo, a *verdade* não é neste texto identificável com um conhecimento objetivo, mas determina-se num embate prático (tese II).⁸ A prática ela mesma não é um objeto que pode ser conhecido pela observação, uma essência social apreensível, mas um *corte* material imposto a um encadeamento objetivo (seja de ideias, seja de práticas). Um sistema de práticas que constitui uma sociedade ou situação sócio-material *não inclui em si* a sua crítica prática. Esta permanece externa a este encadeamento, é disruptiva.

Assim, a prática em geral não é a substância social autossuficiente. A prática em geral é um conjunto de práticas, suporpondo-se entre si, interagindo e limitando-se mutuamente. É só a prática revolucionária que articula os pólos em que as práticas se dividem, condicionantes e condicionadas, e cria o potencial de crítica material e constituição de uma nova situação social a partir dos escombros da antiga. Como solução teórica, o papel designado à prática revolucionária é inseparável de uma invocação a agir, que se cristaliza na célebre décima primeira tese. A concepção segundo a qual a prática da crítica material unifica ação e condicionamento serve de base teórica para a ação material, ao mesmo tempo em que a verdade desta proposição deve agora depender do

⁷ Idem. *Ibidem.* p. 535

⁸ Idem. *Ibidem.* p. 533

seu teste prático, da própria atividade de transformação social. É só *praticada* que este tese pode realmente ser verdadeira.

Löwy, embora ressalte a dimensão política das *Teses*, não reconhece nelas um papel da prática revolucionária muito mais exclusivo do que o presente na *Ideologia Alemã*. Coerentemente com o alargamento que concede à prática revolucionária para incluir nela o trabalho, afirma o filósofo franco-brasileiro que “*não há nenhuma solução de continuidade entre esse manuscrito [a Ideologia Alemã] e as Teses sobre Feuerbach*”.⁹ Assim, o deslocamento da compreensão de uma unidade entre ação e circunstância da prática revolucionária para a produção, com suas conseqüentes significações teóricas, se anula ou se invisibiliza pela concessão prévia de caráter revolucionário ao trabalho. A problemática da produção torna-se extensão da problemática da ação e condição e perde especificidade. Com isso é obscurecida a relativa ausência de uma reflexão sobre a história nas *Teses sobre Feuerbach*. Nelas a história aparece com um sentido muito limitado, equivalendo à constatação de que toda situação social não é universal e eterna, mas particular, variando com o tempo e, portanto, objeto de uma ação que vise a sua transformação. A história, portanto, não aparece como uma totalidade que reúne e integra os diversos agentes, condições e tempos (passado, presente e futuro). Se tem alguma existência como totalidade, deve ser antes uma análoga a de um espaço, onde os acontecimentos, práticas e agentes se dispõem como uma sucessão (o “*curso da história*” da tese VI¹⁰).

Dessa maneira, a história ela mesma não aparece como uma agência efetiva, uma atividade. A temporalidade aparece reduzida ao momento do ato transformador, do ato revolucionário que pode dar origem a uma nova forma de sociedade. Do mesmo modo, apesar de ser indicado ao que se pode visar uma revolução, a “*humanidade socializada*” (tese X)¹¹, não se indica *quem* a pode ou quer realizar. Sabe-se que a prática é uma atividade humana, de modo que somente homens podem ter um comportamento prático-crítico, mas isso diz muito pouco a respeito de qual sujeito efetivamente toma para si o papel de agente transformador. Por certo, desde 1843 sabe-se que Marx identifica no proletariado o sujeito material da revolução contra a situação política moderna¹², mas esta classe, ou qualquer outra, não aparece no texto das *Teses*. Na verdade, o único grupo a ser citado é o dos

⁹ LÖWY, M. *Op. Cit.* p. 150

¹⁰ MARX, K. Ad Feuerbach. in MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 534

¹¹ Idem. *Ibidem.* p.535

¹² Idem. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução” in MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 156

filósofos, aos quais se dirige a famosa censura a só terem se dedicado a interpretar, mas não a mudar o mundo. O próprio ato revolucionário não é objeto de uma investigação a respeito de suas causas ou da sua forma, mas somente em relação à sua potência transformadora, que conecta os diversos elementos sociais e problemas teóricos abordados no conjunto das *Teses*. Desse modo, as *Teses*, escritas para o próprio Marx, sem fins de divulgação, tomam ainda assim um caráter de invocação à ação *sem remetente*. Não se trata, entretanto, de um texto de auto-encorajamento, mas sim de um em que esta invocação à ação tem um papel definido, o da superação dos impasses teóricos advindos da dicotomia entre condições e agentes. Assim, esta superação não se faz por um abandono da teoria, mas pela busca em integrar a prática simultaneamente como objeto para a teoria e como seu destino e complemento. A compreensão desta missão das *Teses* ajuda a entender o caráter muito abstrato do texto, especialmente em relação à própria noção de prática revolucionária, que aparece quase exclusivamente como solução para a série de problemas que as *Teses* levantam, sem que ela mesma passe por um exame mais concreto.

Dessa forma, não concordamos com Löwy quando este afirma que não há solução de continuidade entre as *Teses* e a *Ideologia Alemã*. Nesta última a revolução é sempre considerada exclusivamente em sua conexão com o desenvolvimento histórico concreto. Por certo, não é simples comparar os dois manuscritos, distintos em escopo e principalmente em tamanho. Mas tomar as *Teses* como um modelo do desenvolvimento contido na *Ideologia Alemã* pode conduzir a tomar o primeiro texto como a síntese antecipada daquilo que é essencial no segundo, o que é injustificado. Parece mais produtivo, portanto, tomar os dois manuscritos como textos que, embora aproximados, são de fato independentes, com características realmente distintas. A nosso ver, a força das *Teses* está em seu caráter extremamente genérico, pelo qual Marx pôde abordar problemas igualmente gerais e apreender e fixar a potência abstrata da ação revolucionária. Com isto, Marx abre caminho para estudar a prática em geral pressupondo o seu potencial revolucionário, prático-crítico. Dessa forma, a *Ideologia* é tributária do desenvolvimento das *Teses*, mas consiste de fato em outra investigação, em que entram em cena muitos outros elementos.

Prática e revolução na *Ideologia Alemã*

A concepção de história que Marx elabora com Engels na *Ideologia Alemã* poderia ser descrita nos termos da tese III, desde que alargada para compreender o conjunto da prática social. De fato, a

“coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade ou a automodificação humanas” é justamente aquilo que os autores buscam compreender, em sentido duplo, um dos quais já bastante explorado nas *Teses*, enquanto o outro é tratado especificamente na *Ideologia*. O primeiro sentido é o do *encontro* entre as duas alterações, a das condições e dos agentes, do qual a prática revolucionária representa o modelo *ativo*. Ao agir conscientemente para modificar as condições nas quais age, visando com isso mudar o conjunto de sua situação social (e individual também, portanto), o revolucionário promove o evento em que ambas as alterações acontecem simultânea e articuladamente. Este fato, entretanto, não é de maneira alguma restrito à prática que toma como objeto o conjunto das relações sociais vigentes num certo momento histórico. Trata-se, em realidade, do fato mais cotidiano. Para que haja qualquer vida social, é preciso uma atividade que forneça meios para que esta se sustente, uma atividade pela qual os homens se apropriam de elementos diversos já presentes e os convertem em objetos para o seu consumo. Na medida que é uma atividade constante, e toma a forma de um pressuposto para preservação de um grupo e uma configuração social, esta atividade ganha consistência como uma modalidade definida de produção social. A produção não se restringe, assim, a dar uma forma a pelo menos parte da atividade social, e a converter parte do cenário natural em repertório de utilidades para humanidade. A produção transforma constantemente o cenário natural em espaço de habitação e vida dos homens, alterando as condições em que estas práticas se realizam. A produção é, portanto, em realidade a produção das condições sócio-naturais da existência humana, enquanto atividade pela qual os homens produzem as suas próprias vidas e dão forma aos seus modos de vida. Como atividade coletiva, e como atividade de um grupo que busca se preservar no tempo e introduz marcas duradouras no ambiente natural, todo modo de produção se põe como realidade estabelecida para as práticas que constituem este próprio modo e para qualquer modo subsequente, de maneira que as práticas também se dão sobre esta realidade. Assim, a produção não é somente formativa, mas também transformadora, alterando qualquer base sócio-natural sobre a qual se erga. Portanto, a produção é também “prática revolucionária”, mesmo sem ter como meta a transformação do sistema das relações sociais.

Esta compreensão de um caráter prático-crítico da atividade cotidiana não equivale, entretanto, a igualar a produção à prática revolucionária *stricto sensu*, mesmo a respeito do seu potencial transformador. Isto por dois motivos. Por um lado, a produção pode modificar-se constantemente, mas esta modificação é, por sua vez, cotidiana, de forma que toda prática modificada deve se relacionar com as demais enquanto se modifica, sem perder sua efetividade em produzir os meios de satisfação necessários à vida social. Como pressuposto de um modo de vida, uma forma de

produção social não pode provocar, enquanto produção, sua própria interrupção, embora interrupções possam se originar das consequências de um determinado modo de produzir. Por outro lado, se uma ação visa modificar somente a produção, embora esta ação possa ter um efeito em relação ao todo social, nem por isso esta ação corresponde a um comportamento crítico frente ao conjunto das relações sociais. Este conjunto, na realidade, fornece os parâmetros e as forças que regulam o funcionamento e participam do desenvolvimento da produção. Desta forma, a produção social não será, historicamente, a autoprodução desimpedida dos homens livremente associados em sua prática coletiva, mas tenderá a se concretizar em diversas modalidades de atividade que devem antes reproduzir as condições sociais das quais partem do que ativa e conscientemente modificá-las.

Assim, se as *Teses* exploram pela via positiva o potencial do encontro entre alteração das circunstâncias e autoprodução na figura da prática revolucionária, a *Ideologia* presta especial atenção a este encontro sob a forma contraditória da produção material. Com isto, Marx não somente pode analisar a prática, em seu potencial subversivo e transformador, também em sua existência como prática cotidiana, mas pode ele também analisar um segundo aspecto. A “*coincidência entre alteração das circunstâncias e a automodificação*” não se refere somente à articulação entre estas transformações, ao seu encontro explosivo. Como unidade, é também o *relacionamento* entre estas duas instâncias. É este entendimento que permite a Marx e Engels investigarem a prática social através da análise dos vários modos como ela se apresentou historicamente, ao mesmo tempo em que pode reunir esta dispersão de formas como momentos de um mesmo processo sob investigação. Desta maneira, a questão de como se pode unir num mesmo processo a transformação das condições do mundo e a transformação dos homens que agem e pensam deixa de ser posta como um problema em abstrato que deve ser resolvido teórica ou praticamente (que, de certa forma, é ainda como é posto nas *Teses*). Como toda sociedade tem sempre posta para si mesma uma existência material e prática já existente, o problema deve perder a indefinição que permite a sua mistificação. Dizem os autores:

“(…) a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (...), da qual surgiram todas as 'obras de insondável grandeza' sobre a 'substância' e a 'autoconsciência', desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre 'unidade do homem com a natureza' sempre se deu na indústria”.¹³

Assim, a co-dependência entre agente e as circunstâncias em seu entorno perde qualquer caráter de mistério, devendo agora ser estudada nas formas concretas como se deu e se dá. Porém, isto não

¹³

MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 31

quer dizer que Marx esteja esvaziando o problema da prática em sua generalidade, substituindo o seu fantasma abstrato por uma infinidade de formas particulares. O que Marx e Engels podem agora fazer é repor o problema da ação em novos termos, levando em consideração a relação das práticas, com seu potencial “revolucionário”, entre si, e como, portanto, as práticas podem confirmar ou negar este potencial em meio a um desenvolvimento de suas relações mútuas. É como investigação da conexão prática dos homens entre si, como relacionamento em constante transformação entre múltiplos agentes e práticas, que os autores podem levar a história ao centro de sua reflexão e concebê-la de modo novo.

Entretanto, para que a história possa ser entendida como uma multiplicidade concreta é necessário não fazer abstração das diferenças entre as modalidades de prática que a cada momento se dão. Para este fim, não basta descrever as características distintivas dos modos de ação que convivem, mas também estabelecer a maneira como se estrutura esta conexão e como ela pode vir a se formar. É preciso, portanto, identificar o *pressuposto prático* de toda formação social, o conjunto, ele mesmo um relacionamento, de práticas que permite ou confirma que uma conexão social se estabeleça entre uma diversidade de seres e de condições exteriores. Este pressuposto, em sua generalidade, é justamente a produção social, que, por sua vez, só existe efetivamente sob as formas particulares dos seus *modos de produção*. Com isto, Marx e Engels pretendiam “*fazer justiça*” à condição primordial de qualquer história de que os seres humanos que dela participam precisam confirmar sua própria existência diariamente, consumindo meios de satisfação que ao menos uma parte destes homens tem que suprir mediante sua atividade produtiva.¹⁴

Portanto, se a prática coletiva de uma sociedade em seu todo é o conjunto de suas relações sociais, estas relações não se relacionam entre si somente individualmente, a partir de si mesmas. Há conjuntos dentro do conjunto geral, e, assim, também um relacionamento interno destes entre si e com o conjunto maior. Dentro desta unidade problemática, a produção social desempenha o papel de organizador primeiro e suporte de toda a trama das relações sociais, de maneira que todas as esferas da atividade social não somente dependem da produção, mas também travam um relacionamento – prático – com ela. Se a produção forma uma base compartilhada por todas as demais práticas, todas estas não somente prolongam o caráter particular de tal modo de produção (modulando, portanto, sua expressão), mas também tomam o modo de produção como objeto de uma atividade de transformação visando a melhor conformação da base comum à sua

¹⁴

Idem. Ibidem. p. 33

particularidade de modalidade de prática ou de classe de agentes dentro do sistema das relações sociais. Logo, a produção ocupa um lugar central na determinação do modo pela qual as práticas sociais se conectam, mas esta determinação nunca é unilateral.

O próprio modo de produção, assim, é já a articulação de um conjunto de práticas que, dando-se sobre outras práticas, as determina de um certo modo a partir da conformação da base produtiva. A base, portanto, não é simplesmente separável das relações que compõem uma sua superestrutura (embora haja uma transitividade possível de ambas entre si), ambas compondo um bloco em que sustentam se mutuamente, sustentando também as condições sociais nas quais agem os agentes dedicados à preservação deste bloco. A unidade da prática social, portanto, tem em seu cerne a ligação determinada entre as práticas que asseguram imediatamente a existência material de um grupo social e as práticas que asseguram a modalidade específica da atividade produtiva imediata. Estes dois aspectos os autores da *Ideologia* chamaram de “*trabalho dos homens sobre a natureza*” e “*trabalho dos homens sobre os homens*”.¹⁵ Desse modo, puderam desenvolver uma concepção de história que, ao mesmo tempo em que apresentava as sociedades como realidades práticas em que os homens produzem a si mesmos, prestava especial atenção às divisões no seio destas sociedades e às lutas que as forças sociais travam entre si pela definição do seus destinos.

Mas Marx e Engels não estão interessados em teorizar sobre qualquer história possível. Sua concepção de história, tal como é apresentada na *Ideologia*, é inseparável da tese sobre o desenvolvimento em curso da história mundial em processo de unificação. Esta tese gira também em torno do problema da “*coincidência entre a alteração das circunstâncias e dos homens*”. Em termos gerais, pode-se dizer que consiste em que a história, a partir de um tal ponto e até hoje, tem sido governada pelo processo da divisão do trabalho, pela qual a cooperação entre os indivíduos se complexifica e se sistematiza pela constituição de diferentes ramos da produção e das demais atividades sociais nos quais os indivíduos se distribuem. A diferença fundamental inserida pela divisão do trabalho é aquela entre trabalho manual e intelectual, pela qual certos grupos tomam como sua atividade particular a função de organizar e administrar a produção e, enfim, a prática em geral de uma sociedade. A divisão do trabalho, portanto, é a base da divisão da sociedade em classes sociais, dominantes e dominadas. Por meio dela, o trabalho surge, de fato, como o antípoda da prática revolucionária, tal como esta havia aparecido nas *Teses sobre Feuerbach*: Enquanto na

¹⁵ Idem. *Ibidem*. p. 39

segunda o caráter crítico da prática se revela em toda a sua amplitude, o primeiro é a forma rebaixada deste mesmo caráter, negado o seu potencial imediato de auto-regulação social.

Entretanto, a *Ideologia Alemã* não coloca o problema da revolução nos termos de uma oposição entre prática revolucionária e trabalho. Interessa a Engels e a Marx justamente a relação entre esses dois pólos, que não correspondem a alternativas abstratas, mas estão conectadas por um mesmo processo, que os estabelecem nessas posições relativas. Este processo é a história da divisão do trabalho que, ao longo de sua duração, desenvolveu-se como contradição incessantemente impulsionada entre as forças produtivas e as relações de produção. Uma vez que tanto as forças produtivas – em especial as concentradas na produção material mais ou menos imediata –, simultaneamente base para todas as relações sociais e objeto de intervenção destas, como as relações de produção, enquanto ordenação técnica e enquanto forma de dominação de classe, são atravessadas por uma dualidade interna potencialmente contraditória, os modos de produção, como soluções particulares para o asseguramento da existência de um grupo social, enfrentam uma progressiva saturação de sua capacidade de continuar a elevar seu grau de produtividade, à medida em que o conjunto das relações de produção passa a restringir o desenvolvimento das forças produtivas para mantê-las como base adequada à sua própria configuração de dominação de classe. Este quadro de crise social explicaria a emergência das lutas revolucionárias que conduzem à derrocada de classes antigas e a ascensão de novas à posição de dominação, sob a base de um novo modo de produção.

A identificação dessa dinâmica social inscrita no desenvolvimento das sociedades dominadas pela divisão do trabalho permite que Marx e Engels possam pensar a revolução não somente como uma modalidade de prática, mas como uma força social cuja existência não está baseada na vontade livre dos agentes, mas na própria dinâmica da relação contraditória dos homens com sua prática coletiva. Mas esta inscrição da revolução no processo social não se dá somente no nível das causas, mas também na sua forma e na função. Como conflito que surge de um contexto determinado, em que se confrontam forças de classes sociais particulares em torno de uma transformação das relações de produção, cada revolução agora passa a ter um conteúdo particular. É a contestação, ou a crítica prática, de um modo de intercâmbio e de uma forma de propriedade, que porta consigo um interesse não somente na destruição destes, mas também na emergência de um novo tipo de propriedade e de uma nova estruturação das relações produtivas, embora este interesse se dissimule como interesse geral. Logo, a revolução, na *Ideologia Alemã*, não é de maneira alguma uma modalidade de prática

que escapa radicalmente da subsunção à divisão do trabalho. Pelo contrário, uma vez que é somente com o concurso das revoluções que esta pode continuar a se desenvolver, ocasionando a transição de um bloco de relações sociais em que esta já está saturada para um novo, em que novamente o caminho se abre para um progresso neste sentido.

Portanto, tudo se passa como se o potencial crítico da prática revolucionária esbarrasse num limite radical. Uma vez que as revoluções não são irrupções de uma potência subversiva originando-se do nada, nem são efetivamente um comportamento optado arbitrariamente por algumas pessoas em relação a uma determinada situação social que os motiva, mas são fenômenos sociais cuja base é o próprio desenvolvimento da divisão do trabalho, aparentemente tais atos não seriam capazes de levar sua crítica até o seu próprio pressuposto. Entretanto, do mesmo modo que uma revolução conduzida pela burguesia não só permitiu a instituição de uma dominação burguesa mas também um progresso da subsunção dos homens à divisão do trabalho, uma revolução que derrube a dominação burguesa não está determinada, por nada em sua particularidade, a somente dar origem a uma nova dominação de classe. Isto porque o quadro da atual crise social difere de todos os anteriormente enfrentados por todas as sociedades de classes. A presente situação se caracterizaria pelo surgimento da história mundial e pela universalização de uma mesma forma de intercâmbio (isto é, de relacionamento inter-individual), a *sociedade civil*, em que os indivíduos se conectam em relações impessoais, em trocas privadas pelas quais se desenvolve a dependência multifacetada de cada um em relação ao conjunto dos indivíduos.¹⁶ Nesta sociedade as oposições se simplificam e se tornam mais diretas, com a propriedade burguesa, cuja forma fundamental é o *capital*, resumindo em si a dominação dos trabalhadores ao trabalho acumulado (isto é, a um poder que, originando-se de sua atividade, torna-se um poder autônomo), tornando este último, em sua totalidade, simples propriedade privada nas mãos da burguesia, e originando uma classe de trabalhadores que nada mais são do que trabalhadores, sem qualquer propriedade.

Assim, a sociedade burguesa constitui o limite extremo do desenvolvimento histórico baseado na divisão do trabalho, e a revolução que ela suscita em sua crise é a contestação de toda esta forma de desenvolvimento, uma vez que a crítica à propriedade burguesa, como oposição particular que o proletariado exerce a partir de sua condição de explorado porque destituído de qualquer propriedade, é já a crítica do fundamento da propriedade em geral. Isto porque o interesse que o proletariado tenta fazer valer não é a substituição de uma forma de propriedade cuja posse está nas

¹⁶ Idem. Ibidem. p. 74

mãos da classe dominante por uma outra forma de propriedade que está sob o seu domínio. Como apropriação revolucionária de toda a propriedade, toda ela alheia a si mesmo, o proletariado tornaria diretamente social toda a massa das forças produtivas acumuladas (inclusive as próprias forças individuais dos homens), só explorável pela associação consciente dos indivíduos.¹⁷

Considerações finais

Podemos ver que a ideia de revolução que Marx e Engels buscam construir na *Ideologia Alemã* tem como núcleo a preocupação em integrá-la como um potencial inscrito em uma dialética histórica. Esta dialética, entretanto, distancia-se do modelo que subsistia em escritos anteriores de Marx, como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ou na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, no qual a transformação social se dava como o movimento pelo qual um princípio histórico que predomina num certo momento é conduzido ao seu limite e, ao ultrapassá-lo, converte-se em algo de novo. Nestes textos o comunismo é interpretado como o movimento que realiza a radicalização do princípio da propriedade privada, que, passando a ser requerido não somente para as classes proprietárias, mas como demanda universal, explode a si mesmo e se inverte em apropriação coletiva. Como consequência, nestes textos a revolução, o movimento armado do proletariado, é força puramente negativa, destruidora, que precisa ser complementada por uma força ou momento positivos que projetem fins mais elevados (a *filosofia* ou o *humanismo*).¹⁸

Na *Ideologia*, por sua vez, a contradição social que permite a emergência de uma revolução não se dá no nível de um princípio, mas se reflete objetivamente na oposição entre a classe que domina o conjunto das relações de produção e a classe que só pode se apropriar das forças produtivas sociais pela mudança deste conjunto de relações e a formação de um novo modo de intercâmbio. A apropriação do conjunto das forças produtivas não é um movimento cego, mas sim consciente, pelo qual o proletariado forma seu novo modo de existência ao se apropriar do capital da burguesia pelo *uso* coletivo, associado. É como *atividade* de autoprodução que o proletariado se reapropria das forças que lhes eram até então expropriadas, e não pelo simples ato de tomar os meios de produção

¹⁷ Idem. *Ibidem*. p. 73

¹⁸ MARX, K. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução” in Idem. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 156 & Idem. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008. pp. 103-105 & 114

pela força. Dessa forma, o comunismo não é mais um momento simplesmente negativo, mas sim uma força negadora que constitui simultaneamente sua própria base de existência. A revolução comunista, assim, se diferencia de todas as demais revoluções já ocorridas porque o seu modo de negar ativamente o modo de produção anterior reconecta a prática cotidiana e a prática crítica. A forma de propriedade que o comunismo realiza não é a constituição de um poder sobre o trabalho de outra classe, mas justamente a de um poder sobre o trabalho próprio. Com isso, a “*coincidência entre a alteração das circunstâncias e dos homens*” passa a novamente ser um atributo da prática produtiva cotidiana (que os autores da *Ideologia* chamam de “auto-atividade”), e este reencontro da prática com o seu potencial crítico ocorre justamente pelo exercício da prática revolucionária.

Desse modo, podemos tributar à reflexão sobre a prática revolucionária nas *Teses sobre Feuerbach* um importante papel na evolução da ideia de revolução na teoria de Marx, ao fornecer para a elaboração posterior da *Ideologia Alemã* um modelo do potencial da prática como inserção ativa e transformadora dos agentes dentro de uma situação sócio-material que não os deixa de determinar. Ao conectar revolução e prática, as *Teses* permitiram pensar o papel do indivíduo nos movimentos de envergadura histórica, e assim abriram caminho para a concepção de história da *Ideologia Alemã*, na qual a existência prática dos indivíduos, conectados por sua própria atividade nas condições que encontram em suas vidas, é o pressuposto geral.

Bibliografia:

LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____ & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.