

Tom Thomas

Breve história do indivíduo

Tradução de Afonso Gonçalves, Dinossauro, 1997. Publicado digitalmente pela Biblioteca Comunista "A Velha Toupeira", <http://comunism0.wordpress.com/> Formatado em word e índice pelo CICA.

INTRODUÇÃO	1
1. DOS HOMENS PRIMITIVOS AOS INDIVÍDUOS	3
História e indivíduos	3
Os homens das sociedades pré-mercantis	5
<i>A relação dos homens com a propriedade</i>	5
<i>A comunidade como mediação (imediata, transparente) entre os homens e a natureza</i>	6
<i>Produção e distribuição dos valores de uso</i>	6
Escravidão e sociedade feudal	8
Dissolução das comunidades pré-mercantis	11
2. OS INDIVÍDUOS NAS SOCIEDADES MERCANTIS	13
Libertação dos vínculos de dependência pessoal	13
O dinheiro, substância das sociedades mercantis	16
A exteriorização da sociedade capitalista	19
Indivíduos e sociedade	23
Indivíduos e classes	26
3. AS FORMAS DE UMA COMUNIDADE ILUSÓRIA	27
O interesse geral	28
O Estado-Nação	31
Formas de Estado, totalitarismo e democracia	32
4. RELAÇÕES SOCIAIS E IDEOLOGIAS	37
A Religião	37
A Religião republicana dos Direitos do Homem	42
A Sociedade dos Egos	47
5. SOBRE O MOVIMENTO	54
O Materialismo	54
Os indivíduos e o partido	58
CONCLUSÃO	62
Eu e os outros	62

INTRODUÇÃO

Para aqueles a quem hoje é concedido o direito à palavra, a sociedade mercantil, a democracia e os direitos do homem formam um todo cuja superioridade sobre qualquer outro sistema não admite contestação, especialmente depois do colapso soviético; mesmo para os mais cínicos, que a consideram horrível, ela é, no entanto, um mal menor.

Esta superioridade revela-se, segundo eles, em todos os domínios, mas resume-se essencialmente a isto: o indivíduo livre, proclamado valor supremo, é fonte de toda a riqueza e alvo de todo o esforço pessoal ou coletivo.

Naturalmente, não é difícil demonstrar até que ponto, diariamente, por toda a parte milhões de indivíduos são negados, excluídos e esmagados por este sistema. Mas as nossas nobres elites encontram resposta para tudo. A causa desta contradição entre o que se afirma e a realidade estão na «natureza humana». O sistema mercantil é o que melhor a exprime, ao permitir, graças à propriedade privada, a libertação das energias criadoras dos indivíduos. Mas a natureza

destes tornaria este dinamismo necessariamente agressivo, ávido e egoísta. O sistema deve pois ser temperado, civilizado, através de uma organização social, da educação, dos direitos do homem e de outras instituições erigidas em autoridades morais e cívicas, colocadas acima e à margem dos próprios indivíduos. E assim, mal o indivíduo é proclamado valor supremo, ele é destronado e subjogado por forças que não consegue controlar.

A dificuldade estaria em saber encontrar o justo equilíbrio entre a sociedade (representada pelo Estado), que protege, corrige e defende os interesses gerais de todos e a liberdade individual dos interesses privados.

Na verdade, as nossas elites classificam como «natureza humana» os comportamentos de egoísmo e de indiferença especificamente engendrados pelo modo de apropriação mercantil. Não é possível um equilíbrio estável entre interesses privados e interesses gerais; pela forma como estão organizados, são opostos. O conflito tem que ser permanente.

É, aliás, o que constata nos seus infundáveis debates, em que contrapõem, em dois extremos, o individualismo e o totalitarismo («holismo», dizem os universitários entendidos na matéria). Ora, o objeto desta pequena obra é mostrar que esta oposição é vazia e falsa, que individualismo e totalitarismo são as duas faces da mesma moeda – a sociedade mercantil. Provar-se-á também que aqueles que deploram sabiamente o individualismo contemporâneo enquanto se recusam a lutar pela destruição das relações de mercado e das classes por elas geradas, ou são ingênuos ou hipócritas.

O sistema mercantil e a sua extensão capitalista criaram ao mesmo tempo o indivíduo, na esfera privada, e a negação do indivíduo, na esfera geral, representada e organizada em formas sociais e estatais necessariamente repressivas. Com efeito, neste sistema, os indivíduos não são senhores das suas atividades nem das suas relações. Estas surgem perante eles, desdobradas em capital, dinheiro, coisas, devoradoras dos seres vivos, e sob a forma de sociedade, que esmaga e nega os indivíduos.

Este livro dirá também que o objetivo não é aperfeiçoar a sociedade para uma melhor realização do indivíduo, nem civilizar o indivíduo para obter uma sociedade mais perfeita. São os indivíduos e a sociedade atuais que devem ser ao mesmo tempo negados e transformados revolucionariamente.

Por efeito da ignorância organizada e de uma propaganda orquestrada com o fim bem evidente de tentar sufocar a luta revolucionária, os Estados provenientes do estalinismo foram designados «comunistas», o que permite associar fraudulentamente a esta designação os termos coletivistas, inimigo da liberdade, totalitário, numa palavra, aniquilador do indivíduo. O que é também uma maneira de fazer crer, que ao capitalismo corresponde, pelo contrário, o florescimento do indivíduo.

Mas quanto mais o indivíduo é, em palavras, elevado aos píncaros, mais as sociedades, e sobretudo as ocidentais, se tornam autoritárias, exercem ações violentas e em massa contra os indivíduos, manipulam e monopolizam a informação e o poder revela-se cada vez mais concentracionário.

Perante o esmagamento real dos indivíduos, venerados e proclamados livres, e na incapacidade de resolver esta contradição, multiplicam-se os curandeiros de todo o gênero: gurus, profetas, chefes religiosos, psicólogos, sociólogos, filósofos, que propõem a cada um a forma de encontrar o verdadeiro caminho ou o verdadeiro Deus, salvar a alma, libertar os seus impulsos; ou então exige-se à sociedade que eduque, proteja e humanize os indivíduos. Sob este amálgama esconde-se apenas, como mostraremos, uma ideologia impotente.

Maio de 68 foi disso viva demonstração. Foi, da parte da juventude, um vasto movimento de contestação a certas pressões sociais (familiares, hierárquicas, estatais, etc.) de cuja abolição se esperava a libertação dos indivíduos. Os «desejos verdadeiros» eram postos em confronto com as satisfações artificiais da «sociedade de consumo», as pulsões do eu foram proclamadas como única verdade, face ao embuste da sociedade mercantil. A repressão começava «dentro de nós mesmos», nos comportamentos aceites, e por isso a autolibertação estava ao alcance de todos os contestatários: bastava decidir ser livre. Just do it.

Esta afirmação das qualidades pessoais contra o domínio das coisas foi com certeza uma revolta moderna, soberba e muito rica. Só que os desejos dos indivíduos, presos nas malhas das relações sociais capitalistas, não podem espontânea e facilmente ser libertados das determinações, representações e comportamentos que essas relações necessariamente criam. Os indivíduos e as suas aspirações são também o produto dessas relações. Quem não é capaz de contestar o indivíduo (e só o proletariado, em determinadas circunstâncias, está em condições de o poder fazer totalmente) não é capaz de contestar a sociedade. Quem não vê que são produtos um do outro, quem opõe o indivíduo à sociedade que o sufoca do mesmo modo que opõe o bem ao mal ou reciprocamente fica necessariamente amarrado a idéias impotentes sobre a Vida, o Desejo, o Eu, ou sobre a sociedade ideal, sábia representante do interesse geral, grande educadora e garante dos direitos do homem civilizado.

Opondo o indivíduo à sociedade, os desejos de um contra as opressões da outra, o seu livre arbítrio contra o autoritarismo, a sua liberdade contra a burocracia, os estudantes de Maio de 68 permaneceram no terreno da separação indivíduos/sociedade, próprio das relações mercantis. Não foram radicais; limitaram-se a manifestar a hostilidade permanente indivíduos/sociedade que estas relações engendram necessariamente. Como pequeno-burgueses que eram, estes indivíduos só realizaram, salvo raras exceções, desejos bem banais e limitados. A integração desembaraçada de alguns deles no carreirismo político-mediático é disso um bom exemplo. Nessa época o proletariado mostrou, bem ou mal, ao aceitar os acordos de Grenelle, que também ele manifestava desejos determinados pelas suas relações sociais específicas, neste caso, a relação salarial alienante da venda da força de trabalho.

Enfim, Maio de 68 ensina-nos que nenhuma revolução poderá colocar a idéia de indivíduo, como se fosse um ser, uma natureza, um eu, tendo desejos inatos e especificamente pessoais. Apenas pode, a menos que seja algo diverso, criar durante um longo processo outros indivíduos concretos, estabelecendo outro tipo de relações entre eles, ou seja, organizando de outro modo a sua comunidade e a sua sociedade.

Mostraremos que o individualismo moderno, assim como a sociedade democrática que é o seu alter ego, está, na verdade, em contradição com o livre desenvolvimento dos indivíduos. E que, pelo contrário, os homens, seres sociais determinados, só podem enriquecer a sua individualidade se criarem outro tipo de sociedade, outro tipo de comunidade que substitua a atual sociedade democrática.

Os ideólogos modernos tomam o indivíduo abstrato como seu herói, sujeito único, movido por interesses e desejos desligados da história, mais ou menos distintos em cada um, mas cujo fundo seria uma racionalidade estática que os leva a maximizar a realização desses interesses e desejos privados. Nesta perspectiva, a sociedade só pode ser vista como um freio que impede a plena realização do indivíduo ou então como a expressão de um interesse geral superior que a favorece, um meio ao serviço do indivíduo e não a sua comunidade, eles próprios.

Diremos também que os indivíduos e a sociedade atual são produtos criados simultaneamente pela história e que a sua oposição, que é de fato real nos nossos dias, existe de forma transitória. Como produto das relações de separação próprias das sociedades mercantis, desaparecerá com a destruição destas. Mas enquanto subsistir este tipo de relações, esta sociedade e estes indivíduos estarão constantemente em oposição, debilitando-se e prejudicando-se mutuamente em cada dia que passa.

1. DOS HOMENS PRIMITIVOS AOS INDIVÍDUOS

História e indivíduos

Os intelectuais mediáticos fazem das características do indivíduo dos tempos actuais a sua essência eterna, não só do indivíduo, mas do Homem.

Desde que se postule a hipótese idealista de que existe uma natureza humana, caímos sempre em representações romanceadas, muito ao estilo de Robinson Crusoe, que projectam em todos

os lugares e em todos os tempos as características de homens historicamente concretos, tal como Defoe projectou Robinson na sua ilha com armas e bagagens, pretendendo através dele encontrar o homem no seu estado natural.

A verdade é que o indivíduo tal como o concebemos hoje não existe desde o início da história humana, visto que é apenas um resultado, uma criação de milhares de anos de atividade humana. Por exemplo, na Europa, só no fim da Idade Média aparece este homem independente, libertado de um lugar, de obrigações, de ritos, de relações estabelecidas pelos costumes e pelo nascimento, que se denomina indivíduo e é proclamado livre de ir e vir conforme lhe apetecer e de estabelecer as suas relações com os outros homens.

Historicamente não existem indivíduos enquanto representantes permanentes de um qualquer género humano. Não existe uma substância prévia, original, criadora do homem natural, o qual depois se teria civilizado progressivamente, organizando-se em sociedade e cuja associação teria sido, por assim dizer, resultado da uma consciência desenvolvida através das gerações, um produto do espírito, da sabedoria alcançada pela maturidade. O espírito estaria na origem da associação, sendo a educação e a cultura os meios pelos quais os homens se reconhecem como indivíduos e através dos quais as leis e os direitos se generalizam, defendendo esse auto-reconhecimento. Mas donde vem afinal o espírito, a educação, a cultura?

Não é o fato de o homem ser único que faz dele um indivíduo. Os homens sempre viveram e produziram colectivamente. Aquilo que são e o modo como organizam as suas relações são necessariamente as duas faces da mesma moeda.

Sabemos, por exemplo, que o indivíduo não existe nas primeiras formas de organização comunitária (hordas, clãs, tribos, etc.). Nestas formas sociais primitivas, cada homem é apenas um elemento, um membro do conjunto, sem independência individual, não podendo existir por e para ele próprio, mas apenas em função da comunidade que é o verdadeiro ser de todos.

Os homens, nas suas origens estritamente animais, como as abelhas, que Marx gostava de tomar como exemplo, podem ter possuído uma organização social bastante rigorosa. Mas as abelhas não são um conjunto de indivíduos, visto que, sublinhava ele, cada uma desempenha a mesma função dentro da sua especialidade (ventiladora, reprodutora, soldado, etc.) sem que lhe seja possível alterá-la desde o nascimento até à morte. Cada abelha é sempre um elemento fixo do conjunto. O membro da comunidade primitiva está mais ou menos na mesma situação. Porém, o indivíduo separa-se dela de forma radical. Esse é o movimento simples da história, que faz com que o homem se afaste cada vez mais da sua condição animal originária.

Este movimento foi estudado por K. Marx nos *Grundrisse*. As investigações posteriores de antropólogos e etnólogos não negaram a perspectiva geral que ele traçou sobre esta questão. Pelo contrário, vieram mesmo confirmar amplamente o que são hoje os indivíduos e a sociedade atual.

É um movimento pelo qual os homens se libertam das suas obrigações e constrangimentos provocados pelos laços sociais de dependência que os faz ser indivíduos. Mas ao mesmo tempo que se libertam destes ancestrais laços sociais (e hoje inclusive dos laços familiares), têm de criar outros no exercício das suas atividades necessariamente colectivas. O paradoxo é que, logo que se concebem independentes e livres na opção das suas escolhas como indivíduos, de fato acabam por se lhes impor os novos laços criados, sobre os quais não têm qualquer controlo. As relações colectivas permanecem, tal como nas formas comunitárias, exteriores a eles e dominam-nos. De maneira que a liberdade dos indivíduos é essencialmente formal, visto que não dominam essas relações, mas, pelo contrário, são dominados por elas.

Iremos evidentemente explicitar estas afirmações. É esta história inacabada, sobre a criação dos indivíduos que vamos tratar em breves palavras.

Os homens das sociedades pré-mercantis

A essência do homem é evidentemente a atividade a partir da qual ele produz as condições concretas da sua vida e, ao fazê-lo, ele próprio se produz. «O homem é esse animal que se faz ao fazer». O que é completamente contrário à pseudoteoria, tão propalada tanto nas salas traseiras dos cafés como na Academia Francesa, acerca da natureza humana eterna, congénita.

Esta essência é, em primeiro lugar, função do modo como os homens produzem colectivamente. Quer dizer: também a sua subjectividade é em parte formada pela relação de propriedade, se não tivermos da expressão um entendimento apenas ligado ao seu invólucro jurídico formal, mas sim à apropriação real, ao domínio concreto que os homens têm ou não sobre as suas atividades: terra, utensílios, conhecimentos, etc. Como esta atividade tem sempre um carácter colectivo, esse domínio e essa apropriação estão dependentes dos laços que os indivíduos criam entre si, da forma como se organizam socialmente: conforme a mediação entre eles for opaca ou transparente, assim também o será a sua relação com o resto da natureza (as suas atividades).

É sempre estudando o modo de apropriação que podemos descobrir a essência do homem e da sociedade de que estamos a falar.

As comunidades primitivas

A relação dos homens com a propriedade

Nas suas origens, os homens conservam evidentemente os traços do mundo animal de onde provêm. Apenas se separam dele quando começam a produzir as suas condições de existência a partir da ajuda de utensílios rudimentares (paus, pedras, etc.) de que se apropriam. A horda, o clã e a tribo nascem como realidades gregárias, mesmo que exista um certo polimorfismo de famílias, divisões de sexo, idades, enfim, relações mais ou menos complexas, de acordo com o estágio do seu desenvolvimento.

De início, os utensílios são tão primitivos que parecem não ter qualquer função. A produtora de riqueza é a natureza. Tomar posse dela é apropriar-se de um território. E daí resulta que o que cria a comunidade primitiva, o que os homens que a compõem têm em comum é a posse colectiva de um território. A comunidade é o único sujeito porque, face à hostilidade da natureza, perturbadora e desconhecida, apenas ela pode assegurar a ocupação e a defesa desse território e eventualmente a sua expansão pela conquista. Ocupação que reside no fato de os grupos serem constituídos por laços internos como o sangue, o parentesco (alargando-se pouco a pouco, graças à incorporação de elementos externos: mulheres, escravos, alianças).

Só a pertença ao grupo permite que cada um viva nesse território. A pertença pelo sangue a esta comunidade precede a propriedade. O traço característico não é a ausência mais ou menos sistemática da propriedade privada, mas o fato de a pertença à comunidade estar sempre pressuposta. Esta submissão de cada um ao todo ordenado, entendido como natural e imutável, não impede todavia que os homens possam ser hierarquizados pela submissão aos que representam o todo e comunicam com ele (chefe descendente do Deus fundador, feiticeiro). O sistema de castas na Índia é disso uma clara ilustração.

Mesmo nas formas mais avançadas das comunidades primitivas, onde se concede a terra a famílias particulares (como nas formas «germânicas» descritas por Marx) esta propriedade pessoal está ainda submetida ao poder da comunidade. Aparentemente, ela seria constituída a partir de reuniões de proprietários em assembleias, e portanto surgiria após o aparecimento da propriedade. Na realidade, é sempre a existência prévia da unidade comunitária, fundada nos laços de sangue, na descendência, na origem ancestral, na ocupação do território, na língua e costumes, que pressupõe e engendra a atribuição de uma parcela de terra a esta ou aquela família, assim como a sua participação nas assembleias. Apenas na comunidade do tipo «germânico» se constata uma inversão que conduzirá à propriedade privada independente, individual, base da sociedade mercantil.

Enfim, nas comunidades primitivas, a «é sem dúvida a comunidade, colocada antes da produção, que impede que o trabalho dos indivíduos seja trabalho privado e o seu produto um produto privado; é ela que faz com que o trabalho individual seja visto como uma função direta de um membro do organismo social¹».

Sendo a comunidade o pressuposto da atividade dos homens, estes existem apenas pela sua pertença ao grupo. O grupo é o sujeito (dotado sempre, aliás, de um fundador mítico) e os homens são os seus elementos, existindo por e para ele, para o reproduzir. Como escrevia Marx, que, como já observámos, gostava de utilizar a imagem das abelhas para melhor se fazer compreender quando comparava a sociedade organizada dos animais à dos homens, «a comunidade primitiva que repousa sobre a propriedade comum faz de cada indivíduo uma abelha colada ao seu enxame²». Ou ainda, «o indivíduo é nela apenas um 'acidente' da substância comunitária, propriedade da comunidade. Ele é um 'elo de uma cadeia' preso à comunidade como o caracol à sua concha³».

A comunidade como mediação (imediate, transparente) entre os homens e a natureza

É pela atividade colectiva que um terreno para caça, recollecção ou pesca é apropriado. Nos primeiros períodos históricos, uso e apropriação são uma e a mesma coisa para a comunidade dos homens. Os utensílios, muito simples, são usados pelos homens como mediação direta entre eles e a natureza. As relações dos homens entre si e com a natureza são transparentes (embora encerradas nos limites de uma atividade e de conhecimentos escassos).

Entre eles, como já observámos, estabelecem-se ligações de dependência pessoal fundadas na pertença ao grupo. As obrigações daí decorrentes para cada um são simultaneamente claras, evidentes e muito exigentes, visto que eles só existem através do grupo, não têm qualquer independência e estão submetidos a regras fundadas no costume, que atribuem a cada um o seu lugar e a sua tarefa, consoante o sexo, a idade, o nascimento, etc.

Só através da comunidade podem os homens ser «proprietários» das condições objectivas da sua vida, e não como resultado das suas atividades particulares. De certo modo, o privado não existe. A relação de propriedade, cujo papel determinante já foi sublinhado, não resulta de um processo de apropriação direta, pessoal, pelo trabalho, mas é previamente estabelecido como consequência do fato de se ser membro da comunidade.

Dito de outro modo, é pela mediação direta e transparente da comunidade que os homens se tornam senhores das condições da produção, que é simultaneamente produção das suas próprias vidas. Esta característica essencial do mundo pré-mercantil assume evidentemente formas bastante diversas nas suas manifestações concretas, de acordo com as situações históricas. Damos adiante alguns exemplos, a propósito das sociedades escravagistas e feudais.

Produção e distribuição dos valores de uso

A comunidade primitiva forma um todo envolvente: homens e natureza estão unidos no mesmo universo cósmico. O trabalho humano é pouco produtivo: recollecção, caça, colheita, tudo isto parece mais gerado do que produzido, parece provir mais de forças naturais, cósmicas, do que do trabalho. A vida surge deste modo como um grande mistério, pois parece ser mais uma dádiva do que o resultado do trabalho produzido. Os deuses dão e os homens oferecem aos deuses para serem retribuídos.

¹ K. Marx, Pl. I, p. 285. Nas citações de Marx, a sigla E. S. refere-se às Editions Sociales, e Pl. (I ou II) à colecção La Pléiade, *Oeuvres économiques* (tomo I ou II).

² *Idem*, p. 875.

³ Essa relação de dependência para com a comunidade não se confunde com a ideia falsa de que esses homens seriam uma massa de elementos indiferenciados, sem qualidades pessoais. O que se afirma é que cada homem pode ser único sem, no entanto, ser indivíduo.

Na medida em que há trabalho, este é atribuído pelo grupo a cada membro segundo a tradição e o seu produto distribui-se diretamente por todos. Produção e troca fazem-se apenas com o fim de satisfazer, de forma direta e imediata, as necessidades existentes e não para acumular até ao infinito meios e riquezas. O valor de uso é neste caso o fim da produção e os produtos circulam como tal. Cada membro tem direito a uma parte do produto colectivo. Ninguém compra nem vende, senão de um modo muito marginal e sob a forma de permuta.

Como cada um recebe da colectividade o que lhe é necessário, necessidade essa determinada pelas condições de produção, isto significa que ninguém produz para si próprio. Cada um vê como dádiva o que recebe da colectividade. E como a colectividade parece viver dos dons da natureza, na consciência dos homens, toda a troca surge como uma dádiva. Muitos antropólogos, como Mauss e os seus discípulos em França, teorizaram exaustivamente sobre esta representação do mundo, sem no entanto relacionarem de forma clara a sua origem com um modo de produção particular e com relações de propriedade específicas.

Na realidade, ao falar de dádivas projectam, tal como fazem em relação a outros conceitos como o de homem ou de indivíduo, os seus conteúdos actuais numa situação passada, completamente diferente, onde não são, de modo algum, apropriados.

Nas comunidades primitivas, a dádiva não possui o significado que lhe é dado atualmente, como se se tratasse de uma oferta de indivíduo para indivíduo, visto que os indivíduos ainda não existem. Existe a distribuição de valores de uso no seio do grupo, entre os seus diversos elementos. Quando as abelhas alimentam a rainha e as larvas com o seu mel não significa que esteja, a fazer dádivas. A dádiva supõe a produção e a posse pessoal, a livre escolha, a gratuidade em oposição à venalidade, e estes conceitos não têm sentido nas comunidades primitivas.

Com o desenvolvimento dos instrumentos de produção e com o surgimento de um pequeno produto excedentário, estas comunidades tornam-se certamente mais complexas. Por um lado, as relações de dependência pessoal que as caracterizam hierarquizam-se (chefes, anciãos, feiticeiros, etc.); por outro, desenvolvem-se as formas de «dar e receber» que Mauss estudou. Mas ele próprio mostrou à evidência que se tratava apenas de cumprir obrigações sociais como resposta à necessidade de garantir relações de dependência pessoais mais complexas: manter ou estabelecer alianças, laços de parentesco (e especialmente dotes para matrimónio), ou ainda afirmar o poder e a autoridade sobre o grupo, mostrando maior eficácia na produção. Por exemplo, no *potlach*, bastante citado, que certas tribos índias praticavam, os melhores caçadores, pescadores e guerreiros «desacumulavam», rivalizando na distribuição das suas presas. O mais forte não era, como acontece hoje, aquele que mais acumulava, mas, pelo contrário, o que mais distribuía.

Este tipo de partilha mostra na realidade a não existência do indivíduo e da dádiva individual. Exprime, pelo contrário, a sua pertença e dependência face ao grupo, no seio do qual a propriedade, a independência e a acumulação individuais não têm sentido nem existência. O poder pessoal que se manifesta através destas «doações» só é possível na medida em que reforça a comunidade, a enriquece e a prestigia.

Ainda hoje podemos confirmar que nas sociedades economicamente pouco desenvolvidas e onde se mantêm laços comunitários, por razões específicas (imigração, por exemplo) os homens investem mais em certo tipo de obrigações pessoais (entreeajuda, associações, festas, ofertas, etc.) que na acumulação individual. Eis um grave impedimento ao desenvolvimento, segundo lamentam dos economistas! Estas «ofertas» e «retribuições» apresentam-se como trocas não estritamente quantificadas e equiparadas, com a aparência de dádivas (de fato, a quantificação, a igualização e o retorno são norma e isso manifesta-se mesmo na forma de dinheiro que os regula), visam somente reforçar os laços de dependência entre pessoas e os laços de grupo⁴.

Numa palavra, o que é produzido e circula nas comunidades caracterizadas por laços de dependência pessoal são valores de uso. As relações e as trocas entre pessoas (como aliás com o resto da natureza animada, vegetais, animais, a água, etc., tendo, por assim dizer, um *animus*,

⁴ «Le Don et le Recours», *Ressorts de l'économie urbaine*, Ed. Ndiona-enda, Dacar, 1992.

ou uma alma) são de ordem qualitativa, ao contrário das sociedades mercantis onde, como veremos, as relações têm um carácter estritamente quantitativo entre coisas. A distribuição destes valores de uso no seio do grupo satisfaz as necessidades imediatas de cada um e efectua-se segundo os costumes, as hierarquias e os simbolismos através dos quais se dá vida a esses laços pessoais, que exprimem a pertença ao grupo.

Veremos que quanto mais a sociedade cresce e alarga os seus contactos com outras, mais ela se distende e mais a troca se despessoaliza e se quantifica. A troca inicial passa a venda ao estrangeiro, compra da protecção dos poderosos, relação de dominação e de apropriação. Só com este crescimento e esta despessoalização simultânea das relações humanas surgirá o indivíduo; só a partir daí poderemos falar de altruísmo, egoísmo, avareza e donativos individuais.

Concluamos esta breve incursão às comunidades primitivas dizendo que, apesar de grandes diversidades⁵, elas partilham três traços característicos:

– Os indivíduos não existem como tais, mas como elementos, membros predeterminados do mesmo sujeito, a comunidade (que passam a integrar, sobretudo através de ritos iniciáticos *ad hoc*).

– A comunidade é a mediação imediata entre os homens e a natureza, o suporte essencial da relação de apropriação. No seu seio as relações de dependência pessoal são determinantes.

– Ela produz bens de uso, para satisfazer necessidades imediatas que lhe são próprias. Não acumula e, presa à rigidez das crenças e costumes, só tem como fim a sua reprodução, uma vez que se concebe imutável num mundo cósmico que lhe parece também imutável (daí o mito do eterno retorno, das reencarnações, ressurreições, etc.). A sua evolução é muito lenta, afrouxando e dissolvendo-se progressivamente, e é com o avanço das trocas que os homens se vão libertando dos laços comunitários e se abrirá caminho à sua autonomização em indivíduos.

Mas antes de examinar o nascimento do indivíduo independente com a sociedade mercantil, detenhamo-nos brevemente nas duas formas essenciais de organização social que a precederam no mundo ocidental. Veremos como nelas ainda sobrevivem, embora de forma cada vez mais distante, os traços essenciais das comunidades primitivas, até finalmente desaparecerem. Deste modo compreenderemos melhor, a partir destes, os indivíduos da sociedade mercantil nascente, que estão na base do capitalismo moderno.

Escravidão e sociedade feudal

Os ideólogos que consideram a essência do indivíduo burguês, a guerra de todos contra todos, como a do Homem universal, a do género humano, vêem na escravatura apenas um exemplo particularmente cruel e bárbaro, ligado a uma época em que a burguesia iluminada não tivera ainda a oportunidade de dar ao mundo os «Direitos do Homem» (proclamados universais mas reservados exclusivamente aos brancos).

Na realidade, a escravidão e a servidão medieval são formas de domínio e de sujeição que relevam não de uma hipotética natureza humana, mas fundamentalmente de determinações históricas particulares, na sequência das formas comunitárias primitivas.

O crescimento destas conduziu-as necessariamente à guerra para conquistarem novos territórios; o território, como vimos, além de formar um todo com a comunidade, era também a sua única fonte de riqueza. Como enriquecer senão recorrendo à pilhagem e ao roubo, quando o trabalho era tão pouco produtivo e a acumulação pela exploração do trabalho assalariado não podia ainda ser uma realidade?

⁵ Marx distinguiu, principalmente nos *Grundrisse*, três grandes formas históricas pré-mercantis de relação do proprietário com as condições objectivas de produção: as formas orientais, antigas, e germânicas. As suas características gerais não excluem, evidentemente, toda a espécie de diversidades concretas no seu seio, assim como a existência do comércio, do dinheiro e da mercadoria. O que aí é determinante é sempre o modo como se produz.

Mas assim, nestas formas sociais onde apenas existiam a comunidade e os seus membros, os povos conquistados só podiam ser negados, quer dizer, exterminados, ou considerados como objectos ou coisas (literalmente: subjulgados) enquanto condições objectivas da produção (e isso tornou-se vantajoso a partir do momento em que eles passaram a produzir mais do que o necessário para sobreviver). Lembramos já que o único procedimento próprio destas comunidades pré-mercantis era o de proprietárias. Qualquer homem apenas podia ser membro da comunidade (ligado essencialmente a um processo de parentesco), proprietário nela e por ela, ou então objecto utilizado pelos proprietários, e assim tornar-se servidor ou instrumento de produção.

Deste modo, a escravatura não é um mero estado de servidão numa civilização ainda bárbara e cruel, mas um resultado necessário do desenvolvimento das comunidades primitivas e da sua reprodução num período em que a propriedade pressupõe a pertença à comunidade.

Esta é a característica essencial ligada à ocupação da terra, que faz da escravatura uma forma derivada das comunidades em expansão. É sempre no modo de apropriação que reside a característica fundamental das diferentes épocas da história da humanidade.

Do mesmo modo, na fase seguinte o servo da gleba não é uma simples relação de força entre dominante e dominado. Como na comunidade primitiva, servo e senhor começam por estar numa relação de dependência pessoal, tal como o vassalo e o suserano, os laicos e os poderes religiosos. Em todas as esferas da vida medieval estas relações de dependência pessoal fazem com que as relações sociais pareçam ser relações entre pessoas. A forma do trabalho é concretamente e diretamente social; dias de trabalho gratuito do servo, dízimos, etc. são quantidades de trabalho pessoal fornecidas aos senhores e aos clérigos em troca de outros serviços pessoais por eles assegurados – militares, jurídicos, religiosos –, para com os membros, definidos pela ligação à terra.

Na sociedade medieval clássica, são ainda os laços de sangue, os lugares fixados pelo nascimento e os deveres e obrigações mútuas das pessoas daí resultantes que pressupõem a existência dos seus membros.

Os servos, como outrora os escravos, são considerados meios de produção, numa sociedade agora dominada pelo nobre ou pelo bispo. É que a ocupação e o uso da terra continua a ser a principal e quase única fonte de riqueza e, sendo os instrumentos ainda pouco produtivos, ela é a essência da comunidade, pressupõe a existência e dirige a apropriação.

Posteriormente, estas relações transformam-se. Tornam-se cada vez mais relações de domínio militar por meio das quais o senhor se apropria da terra; são relações coisificadas na forma de propriedade do solo. Mas continuam a surgir na consciência dos homens como relações pessoais e naturais, graças ao hábito, ao costume, ao direito, e também porque estes não vêm para além da estreiteza das suas trocas⁶.

Outra prova de que estas relações são ainda concebidas como pessoais está na importância dada ao carácter qualitativo: cada um deve fazer valer as qualidades atribuídas à sua função. Para o nobre, por exemplo, como militar, a coragem, honra, fidelidade e prestígio, que forjaram o mito da cavalaria. Mas, sendo também proprietário de terras, o nobre desenvolve cada vez mais relações económicas coisificadas: tributos, impostos e o trabalho obrigatório não remunerado do servo.

Inicialmente a sociedade medieval é uma comunidade ligada à terra de que se apropria. Mas com o desenvolvimento dos utensílios difunde-se a especialização e a separação dos ofícios e, paralelamente, as cidades onde se exercem.

Podemos considerar estes artesãos urbanizados como indivíduos independentes? Para o saber, não basta verificar que abandonaram a sua condição de servos e conquistaram certos direitos (as cartas de foral), nem romancear sobre a sua habilidade e o saber que lhes são próprios. É

⁶ Mesmo em 1789, o povo via ainda em Luís XVI um pai, um protector, e, até ao desmascaramento de Varennes, repreende-o por não ter assumido esse papel.

necessário seguir o método materialista e voltar ao modo de apropriação dos meios de produção, que já não é neste caso a terra, mas as ferramentas.

Como se sabe, o artesão medieval organizava-se sempre na corporação. O sistema de corporações não é senão a adaptação do sistema comunitário a esta situação específica em que a propriedade já não se exerce sobre a terra mas sobre os instrumentos.

Só a pertença à corporação permite a aquisição dos conhecimentos e da experiência que são as condições de apropriação dos meios de trabalho, dos instrumentos. Todas as regras corporativas, a aprendizagem, o estatuto de companheiro, têm como objetivo conservar na corporação o poder de definir e de transmitir as formas de produção. A corporação é o pressuposto da apropriação.

É certo que estes instrumentos e este saber são criação dos homens. Mas de homens que são originários do sistema comunitário agrário, de que conservam os usos e os comportamentos sociais (que seguramente lhes parecem próprios da «natureza humana»). O que os leva a querer conservar num grupo preciso esta função, este saber. A organização em corporação permite esta conservação.

A força que a propriedade comunitária mantém é revelada, especialmente, nas severas condenações a que estavam sujeitos os que pensavam poder agir como proprietários privados para enriquecimento pessoal. Há o exemplo de um serralheiro das Cevenas que vendeu aos espanhóis o segredo do fabrico de tecelagem da seda e por isso foi condenado à morte (nos nossos dias teria sido um brilhante exportador). Ou ainda o fato de os tipos de produção, quer quanto à qualidade ou quanto à quantidade, serem determinados por regras corporativas bastante rigorosas.

Isto significa também que o objetivo do sistema corporativo é em primeiro lugar a sua própria reprodução em permanente identidade, traço característico de todas as sociedades pré-mercantis. O enriquecimento dos seus membros é secundário. Cada um apenas produz os bens considerados necessários, como valores de uso, e só trabalha o que precisa para o conseguir. O consumo, estabelecido pelo costume, determina a produção.

Existe, não obstante, compra e venda por intermédio do dinheiro. Com o desenvolvimento das trocas comerciais, os mercadores começam a acumular e a considerar as mercadorias como simples quantidades de dinheiro, valores de troca. Os centros comerciais como Veneza, e depois outros com as grandes descobertas dos navegadores, tornar-se-ão potências a partir das quais a produção é feita em função do dinheiro e da acumulação, abrindo caminho à sociedade mercantil que desagregará a sociedade feudal.

Para pôr fim à observação da sociedade medieval, observemos que este sistema de corporações e de guildas, visando a sua reprodução dos modos de produção como tais, é profundamente conservador. Estas comunidades possuem formas de vida social limitadas e veneram o imobilismo e a tradição.

Como vimos, na origem das primeiras comunidades humanas, este imobilismo partia da representação de um mundo sempre idêntico a si próprio. Essa concepção de um eterno retorno gerava mitos religiosos de tipo cíclico, como o da reencarnação. O tempo não existe, nem o progresso, tudo é circular, a vida e a morte, o passado e o presente não estão separados: são elementos do ciclo cósmico eterno de que a comunidade é o elemento humano permanente.

Mas, com o uso de utensílios vagarosamente aperfeiçoados, desenvolve-se o movimento de transformação da natureza, assim como a consciência do papel nela desempenhado pelos homens. Abre-se caminho às noções de progresso e do tempo. O utensílio introduz uma mediação entre eles e a natureza e portanto também um suporte, um momento de reflexão sobre a sua atividade, cada vez mais meditada. Desenvolvem-se então práticas conscientes, codificam-se, transmitem-se e complexificam-se os saberes. As especializações prosperam e os homens começam a separar-se e a individualizar-se de acordo com as suas atividades. As comunidades tornam-se também mais complexas, mais estruturadas, mais codificadas, integrando novos elementos culturais. Elas aparecerão agora como realidades construídas pelos homens, substituindo a noção de que os homens existem em função delas. Inicia-se a inversão

pela qual elas aparecerão como construídas e existentes através dos homens e não os homens existindo graças a elas.

Dissolução das comunidades pré-mercantis

Pelo contacto entre si, as comunidades fazem permutas. É uma primeira forma, rudimentar, de troca de mercadorias. Ela aparece nas periferias das comunidades e de início ocasionalmente, visto que a permuta apenas pode referir-se a um excedente disponível e nesta fase os homens não estão ainda em condições de produzir muitas coisas excedentárias e, de resto, não o têm como finalidade. Mas, ao fazê-lo, o que era produzido apenas como valor de uso transforma-se pouco a pouco em valor de troca, mercadoria, e é progressivamente produzido como tal, à medida que se torna possível produzir mais excedentes.

O alargamento da permuta a novas quantidades e a diversificação cada vez maior de mercadorias amplia o domínio do valor de troca e provoca a criação de um valor equivalente, a moeda. Com ela a relação compra-venda substitui a permuta, a troca de mercadorias generaliza-se e conseqüentemente também a produção para a troca, na qual o trabalho social se vai tornando progressivamente trabalho generalizado, abstrato.

Como acabamos de sublinhar, uma coisa só é alienável quando produzida como excedentária pelo seu produtor. Evidentemente este excedente já não tem para ele (ou antes, para ela, tratando-se da comunidade) um valor de uso. A partir daí, por difusão, toda a produção tende a tornar-se valor de troca no seio da comunidade. A sua extensão fixa-se gradualmente, por comparação e repetição das trocas, na igualdade da quantidade de trabalho generalizado. A dissolução das relações sociais pré-mercantis (servidão, corporações, etc.) faz-se acompanhar da das suas formas (doações, dízimos, serviços, etc.) através das quais se permutavam valores de uso.

Observemos de passagem que mesmo a escravagismo, através de uma forma de dominação inalterada, vai mudando de conteúdo, prolongando-se até às sociedades mercantis, com as quais entra todavia em contradição. O escravo já não é utilizado na produção dos bens necessários ao seu senhor, mas nas minas ou nos campos de algodão, onde produz valores de troca. Mas nesta situação ele é menos eficaz que o trabalhador livre. Já não basta alimentá-lo; é necessário comprá-lo, vigiá-lo, coagi-lo. Ele é muito pouco móvel. Tem menos interesse no trabalho rápido e bem feito, porque não é pago segundo esse critério (o trabalhador livre, forçado a vender-se continuamente, tem que fazer valer a sua eficácia pois só é pago na proporção do seu trabalho). Foi por isso que o capitalismo e a acumulação necessitaram da libertação do escravo (nomeadamente pela Guerra da Secessão).

As comunidades primitivas produziam para satisfazer as suas necessidades. A tendência de produzir para trocar leva cada um a comportar-se como proprietário daquilo que troca, do seu produto assim como das suas condições de produção: terras e instrumentos. Estas condições perdem a relação imediata e «natural» que tinham com os seus utilizadores para se tornarem propriedades pessoais, mercadorias permutáveis, ficando deste modo concentradas em certas mãos e certos grupos⁷.

Esta transição verifica-se com nitidez na sociedade medieval, sociedade cada vez mais híbrida à medida que se desenvolvem os fatores de desagregação das antigas comunidades. A terra torna-se propriedade pessoal do senhor e pode ser vendida ou comprada como mercadoria, assim como as terras comunais. As corporações eram, de início, o pressuposto da apropriação dos utensílios e dos ofícios. Mas este saber-fazer é cada vez mais pessoal, à medida que se desenvolvem as técnicas, e por conseguinte as especializações, que dão lugar a uma nova divisão do trabalho. Como sempre, deve corresponder-lhe um novo modo de apropriação, também ele pessoal. As condições da produção especializada transmitem-se de pais para filhos. Tornam-se tanto mais pessoais quanto mais intervêm, devido ao aperfeiçoamento das técnicas, o

⁷ «Para que a alienação seja recíproca, é simplesmente necessário que os homens se relacionem uns com os outros, por um reconhecimento tácito, como proprietários privados dessas coisas alienáveis e por isso mesmo como pessoas independentes». (K. Marx, *Le Capital*, Pl. I, p. 623).

virtuosismo e a habilidade própria de cada artesão. As qualidades pessoais são deste modo um elemento determinante da própria apropriação. Resulta daqui necessariamente que os artesãos pretendam obter a correspondente apropriação jurídica, de modo a ver reconhecida a vantagem pessoal das suas qualidades. São incessantes as reivindicações para se libertarem da rigidez das regras corporativas, para fazerem valer direta e livremente o seu trabalho pessoal, o que os leva a aliar-se com os camponeses na revolução de 1789, altura em que finalmente os meios de produção lhes são reconhecidos como propriedade. E, com o desenvolvimento das cidades, dos mercados e do comércio, passam a produzir cada vez mais para vender, tendo como fim o enriquecimento pessoal.

Assim, o surgimento da pessoa independente, proprietária, produtora de valores de troca, isto é, da pessoa que se torna indivíduo, tem os seus fundamentos históricos na dissolução da apropriação comunitária devida ao aperfeiçoamento dos meios de produção e à divisão do trabalho que a acompanha, permitindo a generalização da produção de mercadorias.

Posto isto, os trabalhadores já não são colocados como condições objectivas de produção, como eram outrora os escravos e os servos. Passam a ser sujeitos, proprietários de terra, de instrumentos ou, pelo menos, da sua força de trabalho. E com a progressão do sistema mercantil até ao capitalismo, que examinaremos adiante, já não é «o trabalhador mas o trabalho que é uma condição da produção»⁸. O capital apodera-se do trabalho, não dos trabalhadores, até atingir o ponto em que os suprime e ignora ao substituí-los pelas máquinas.

Mas não nos antecipemos. De momento interessa-nos esta transformação na qual as condições objectivas de produção já não são apropriadas através da mediação da comunidade e passam a ser valores de troca, coisas que cada vez mais se afastam dos homens para adquirir a função de uma nova mediação entre eles e a natureza. Coisas que são alienáveis a todos e a qualquer um que as puder comprar a troco de dinheiro, e face ao trabalhador independente. O mesmo se passa com o próprio trabalho que, tal como o produto, também se torna apenas um valor de troca, uma coisa, quantidade indiferenciada, dinheiro.

A dissolução da comunidade dá lugar aos indivíduos isolados, separados, alienados (isto é, cujas atividades têm apenas uma existência social quantitativa e abstrata). Enfrentam uma sociedade civil que lhes é estranha, visto que cada um é agora estranho aos outros, sociedade controlada por um Estado que os desapossa das funções políticas, da gestão das suas próprias relações sociais.

A essência das comunidades primitivas é a escassa eficácia dos instrumentos e a imaturidade dos homens que ainda não estão em condições de cortar totalmente o cordão umbilical que os une ao mundo animal. Mas, evidentemente, esta ligação é relativa. Estes homens têm a fala para comunicar e trocar experiências, a consciência religiosa para representar o seu lugar particular no mundo e a capacidade de organização para se defender ou conquistar novas riquezas. Enfim, são seres sociais, e já sem o saberem, «animais políticos», seres organizados segundo certas ideias, perseguindo certos fins que imaginam e projectam, não meros animais gregários, mas pessoas activas na «gestão» da sua comunidade.

Nas comunidades primitivas existe já um vínculo político entre os seus membros, na medida em que a atividade de cada um é estruturada pela comunidade, que gera relações pessoais (troca de valores de uso, de serviços). A bem dizer, toda a economia está politizada, ou melhor, a economia, a política, a vida social e a religião formam um todo. Só depois, com o surgimento das relações mercantis e do indivíduo burguês, a economia se «despolitiza», quer dizer, se concebe como tendo por base a atividade pessoal e não a atividade estruturada comunitariamente. A partir daí, a política (que se torna gestão do «interesse geral», isto é, do interesse das classes dominantes) separa-se formalmente da economia, que passa a ser o domínio independente das «leis do mercado», tomadas como naturais, quando de fato apenas são as leis coercivas do valor de troca, resultante do desmembramento das comunidades, dando lugar aos indivíduos separados enquanto produtos das sociedades mercantis, impondo-se-lhes como forças estranhas em substituição da comunidade, que era ainda uma força reconhecida.

⁸ K. Marx, *Grundrisse*, Pl. II, p. 840.

Esta ruptura, bem real mas historicamente determinada, vai dar origem a um sem-número de teorias sobre a separação entre o homem natural e o homem político.

O homem é «um animal que só se pode constituir como indivíduo singular em sociedade». Este movimento que lentamente percorre todas as sociedades pré-mercantis, desde as comunidades primitivas até às sociedades medievais, conduz à formação do indivíduo na sociedade mercantil. Iremos agora prosseguir este estudo, observando o indivíduo na sociedade mercantil e na sua extensão capitalista. Indivíduo livre, que desde o nascimento se vê dominado por leis «naturais» da economia, e por uma sociedade política que o transcende, forças estranhas, resultantes do desmembramento comunitário.

2. OS INDIVÍDUOS NAS SOCIEDADES MERCANTIS⁹

Libertação dos vínculos de dependência pessoal

Acabamos de notar que a época medieval assistiu ao crescimento da propriedade pessoal dos senhores sobre a terra e também dos artesãos sobre os instrumentos de trabalho. Entretanto, estes meios de produção transformaram-se progressivamente em coisas venais, alargando a esfera da troca mercantil pelo suporte do dinheiro.

Depois, perto do fim da Idade Média, a Europa (por volta do século XIII), conhece um desenvolvimento importante das técnicas de produção, o que contribui uma vez mais para um novo crescimento das trocas de mercadorias. Os servos emancipam-se em massa e vêm engrossar as fileiras dos artesãos e dos comerciantes nas cidades. As suas corporações conquistam direitos face aos senhores. As cidades tornam-se o lugar de libertação e da dissolução da comunidade medieval. Aliás, o poder real coloca-se cada vez mais ao seu lado no combate comum para restringir os poderes dos feudais. Estes ficam rapidamente reduzidos às rendas fundiárias. Mais tarde são obrigados a contrair dívidas para fazer face às suas despesas sumptuárias de nobres ociosos. Ei-los por fim reduzidos às benesses da corte, quando o rei aí os concentra para consolidar o seu poder absoluto sobre todas as suas províncias. E ele próprio, para ser reconhecido, invoca a vontade de Deus como fundamento da sua legitimidade.

Os burgueses, por seu lado, compram as terras dos nobres endividados, títulos nobiliárquicos, cargos administrativos. Por todo o lado se assiste ao desfazer dos últimos laços comunitários de dependência pessoal. Só pela invocação da vontade divina ou da lei, e também pela protecção da força armada, se conseguem manter estes laços, outrora concebidos como naturais. Mas quando não são mais do que poderes formais e coercivos, outro exército e outras leis irão facilmente desferir o último golpe, abrindo as portas ao que parece ser a nova ordem natural: a reivindicação de cada um ser pessoalmente proprietário das suas condições de trabalho e poder exercer livremente a sua atividade.

Não é por acaso que estas reivindicações ganham força e maturidade no momento em que os instrumentos de trabalho e as primeiras máquinas se tornam elementos essenciais das condições de produção. Aproveitemos a oportunidade para retomar a questão da importância das forças produtivas como determinantes das relações sociais.

Quando as riquezas parecem na sua essência ser uma oferta da natureza (a terra, a água, o sol, os animais, os frutos, etc.) os homens ficam-lhe rendidos, devem-lhe tudo. A propriedade do solo é o fator determinante, estruturador. Os homens estão unidos por laços naturais ligados à apropriação do solo: a família, o sangue. «Ligados pela terra-mãe». Apropriação comunitária, uma vez que o papel diminuto do utensílio não permite a forma individual (o que faz, como já vimos, da escravatura antiga um meio para valorizar uma propriedade no seio da comunidade).

⁹ Dizemos «as» sociedades mercantis porque, tratando este trabalho apenas das suas características gerais, o que aqui se afirma diz respeito tanto à sociedade mercantil simples como à sociedade mercantil capitalista nas suas duas formas históricas (extracção da mais-valia absoluta e, posteriormente, da mais-valia relativa).

Pelo contrário, logo que os instrumentos de produção, fabricados e utilizados pelos homens, se tornam essenciais, estes compreendem que são os agentes da transformação da natureza porque a trabalham. Neste estágio, a apropriação real dos instrumentos depende cada vez mais da habilidade e do conhecimento daquele que os utiliza. Tal como o utensílio é apropriado individualmente, a relação com a natureza também o é. O homem toma consciência de que é criação de si mesmo, que é indivíduo. A comunidade já não é condição prévia da apropriação, fracciona-se em indivíduos ligados pela troca mercantil dos seus produtos.

O que presidiu à sua realização não foi, evidentemente, a ideia desta inversão copernicana pela qual a comunidade passou de condição prévia a resultado construído. Foram, como sempre, as necessidades concretas dos homens, produzidas pelas novas condições de apropriação das suas atividades. Necessidade de passar a nova etapa no perpétuo movimento que os conduz à libertação das suas energias criadoras sempre que as forças produtivas se desenvolvem até atingir um ponto em que, para lá chegar, se torna necessária uma mudança dos modos de apropriação (e das outras relações sociais daí decorrentes). Necessidade, neste estágio da história humana, de trabalharem para si próprios, para seu proveito, de se libertarem do espartilho dos regulamentos, obstáculos e fardos impostos pelas relações feudais e corporativas. «Numa economia em que a propriedade da terra é uma condição da apropriação do produto de trabalho pelo produtor... em suma, na pequena exploração..., a propriedade da terra é tão necessária ao pleno desenvolvimento deste sistema económico como a propriedade dos instrumentos de trabalho o é para o pleno desenvolvimento do sistema artesanal. Ela constitui ao mesmo tempo a base do desenvolvimento de uma personalidade independente e um fator necessário do progresso da agricultura»¹⁰.

Desde o século XII na Europa, o desenvolvimento da pequena propriedade mercantil é acompanhado por uma gradual afirmação dos homens como indivíduos, a qual culminará em França com o modelo das revoluções burguesas.

A revolução de 1789 trouxe a primeiro plano, realizou e fixou pela lei essa propriedade: propriedade pessoal do solo e dos instrumentos de trabalho. Dissolveu correlativamente a forma comunitária precedente pela famosa lei Le Chapelier, aboliu todas as restrições corporativas, mesmo voluntárias, sobre os indivíduos, proibindo-lhes qualquer forma de organização ou associação profissional.

Do mesmo modo, a escravatura moderna praticada nas Américas teve de ser extinta um pouco mais tarde. Por detrás das razões morais de fachada dos «direitos do homem», estavam as necessidades imperiosas do capitalismo nascente. Com efeito, se pelo famoso comércio triangular, e pela produção do açúcar e do algodão, este tipo de escravatura foi a base essencial da acumulação do capital na França, na Inglaterra e nos EUA, ele revelou-se pouco a pouco como um estorvo em virtude do desenvolvimento da mecanização e do trabalho assalariado. O escravo não tem nenhum interesse direto num trabalho que não lhe é retribuído, são necessários capatazes para o forçar, revolta-se, foge. Do trabalhador independente assalariado o capitalista apenas compra uma parte, a sua força de trabalho, ao mesmo tempo que dispõe de todo o seu trabalho. Pode estimulá-lo com uma remuneração variável ou despedi-lo, o que impõe a este o dever de ser «bom trabalhador». Ele é livre de se deslocar para onde quiser, quer dizer, para onde for mais eficaz para o capital (com a acrescida vantagem de lhe fazerem crer que escolhe livremente a sua vida e que ninguém o oprime a não ser as suas próprias necessidades).

Mas voltemos aos nossos indivíduos pequenos proprietários. No seu poderoso capítulo sobre a acumulação¹¹, Marx descreve o progresso que representou a propriedade privada fundada no trabalho pessoal do seu possuidor:

«A propriedade privada do trabalhador sobre os meios da sua atividade produtiva é o corolário da pequena indústria, agrícola ou manufactureira, e esta constitui o núcleo da produção social, a escola onde se elaboram a habilidade manual, o talento e a livre individualidade do trabalhador. Certamente, este modo de produção pode ser encontrado sob a escravatura, a servidão e outros estados de dependência. Mas só prospera, só desenvolve toda a sua energia, só reveste a sua

¹⁰ K. Marx, *Le Capital*, Pl. II, p. 1417.

¹¹ K. Marx, *Le Capital*, E. S., Livro I, t. 3, p. 203.

forma integral e clássica lá onde o trabalhador é o proprietário livre das condições de trabalho que ele próprio põe em marcha, o camponês da terra que cultiva, o artesão do utensílio que maneja, tal como o virtuoso do seu instrumento musical.»

Este dinamismo da pequena propriedade está assente na apropriação pelos indivíduos das condições das suas atividades (o que a burocracia e a divisão do trabalho capitalista destruirão). Ele fez explodir todas as relações medievais, as últimas reminiscências das relações comunitárias primitivas. Mas entra, por sua vez, em contradição com o próprio processo de desenvolvimento que criou, porque impede a concentração dos meios e a cooperação dos trabalhadores a que conduzem as relações comerciais e o aperfeiçoamento das máquinas, cuja apropriação já não pode ser de carácter individual. Por outras palavras, a pequena produção trava a lógica mercantil de acumulação. Marx prossegue nestes termos:

«Este regime industrial de pequenos produtores independentes trabalhando por sua conta pressupõe o parcelamento da terra e a dispersão dos outros meios de produção. Assim como exclui a concentração exclui também a cooperação em grande escala, a subdivisão das tarefas na oficina e nos campos, o maquinismo, o domínio científico do homem sobre a natureza, o livre desenvolvimento das forças sociais do trabalho, a concertação e a unidade nos fins, nos meios e nos esforços da atividade colectiva. É compatível apenas com um estado de produção e de sociedade estreitos, acanhados. Eternizá-lo, seria ... "decretar a mediocridade geral"... Mas, chegado a um certo grau, engendra a partir do seu seio as condições materiais da sua dissolução. A partir deste momento, forças e paixões que oprime começam a agitar-se no seio da sociedade. Ele tem que ser, e é destruído. O seu movimento de destruição, transformando os meios de produção individuais e dispersos em meios de produção socialmente concentrados, fazendo da propriedade anã de muitos a propriedade colossal de alguns, essa dolorosa e terrível expropriação do povo trabalhador, eis as origens, eis a gênese do capital...»

Confirmamos uma vez mais que é a evolução dos instrumentos de trabalho e de todas as condições materiais de produção que impõe a concentração e a divisão capitalista do trabalho que a acompanha, como condições historicamente determinadas pelas relações mercantis do crescimento da produtividade.

Surge então a época da expropriação violenta, massiva, implacável dos produtores diretos. Camponeses destroçados, artesãos arruinados – os pequenos produtores são esmagados e vão engrossar as massas proletárias das cidades.

A propriedade individual, que amarrava os trabalhadores independentes às condições exteriores ao seu trabalho, é substituída pela propriedade (ou melhor, pela expropriação) capitalista, «baseada na exploração do trabalho de outrem, no regime do salariedade». Veremos adiante uma das suas consequências: a negação do indivíduo, que continua, em termos formais, a ser livre e independente, mas é excluído de toda a possibilidade de se apropriar das condições do seu trabalho, das suas atividades e da sua vida. De onde surgirão novos bloqueamentos, novas necessidades, gerando uma nova revolução. Na verdade, Marx não está contra a propriedade, mas contra a expropriação. Para ele a apropriação das condições de existência é a condição fundamental da vida humana para todos os homens. Os maiores expropriadores da história são a burguesia e o capitalismo.

Esperando desenvolver este ponto mais adiante, concluímos aqui que a propriedade pessoal das condições do seu trabalho constituiu a base da criação do indivíduo. A propriedade privada mercantil e o indivíduo têm a mesma data de nascimento.

E isto porque a mediação dos homens com a natureza é, neste estágio, a ferramenta, o instrumento de trabalho apropriado por aquele que o utiliza. As características desta mediação são sempre a questão central da história dos homens. Conforme a controlem ou não, conforme ela lhes for transparente ou opaca, assim os homens serão eles mesmos na sua essência, histórica específica, ou alienarão as suas atividades e o seu ser a algo que lhes é exterior, que os nega necessariamente – o dinheiro, o Estado, o príncipe ou um Deus abstrato. Uma vez que no mundo moderno esta mediação só pode ser dominada colectivamente, isso implicará a transparência nas relações dos indivíduos entre si. Mas essa é uma outra história que abordaremos sumariamente na conclusão.

O dinheiro, substância das sociedades mercantis

Com a sociedade mercantil simples, fundada na propriedade pessoal, começa a inversão da percepção que os homens têm da sua vida colectiva. Anteriormente sentiam-se elementos dependentes da comunidade; agora julgam-se indivíduos independentes uns dos outros, constituindo uma sociedade graças à sua associação voluntária, segundo o seu desejo, e somente se e quando o considerarem vantajoso como indivíduos.

Nesta sociedade, concebida como consequência dos indivíduos, e já não como causa, formada pela sua soma em vez de os ter como partes, estes são formalmente livres para fazer o que quiserem. São proprietários (mais tarde, no estágio do capitalismo avançado, apenas possuirão a sua força de trabalho). O seu enriquecimento depende dos meios de produção que possuem e da sua capacidade para os aproveitar. Ei-los livres para enriquecer, se tiverem esses meios e estiverem dispostos a fazê-lo: os frutos do seu trabalho pertencem-lhes, podem acumulá-los, e devem fazê-lo porque essa é a natureza interna do capital e porque, do exterior, a concorrência a isso os obriga.

Temos portanto o indivíduo no cenário da história como sujeito independente. A comunidade já não lhe aparece como sujeito, mas como objecto construído por ele. Os seus comportamentos apenas lhe são ditados pelos seus interesses imediatos, ou seja, o enriquecimento, isto é, ganhar dinheiro, esse representante abstrato e desumano das atividades e qualidades humanas.

Mas por que razão estes interesses tomam esta forma? Porque é que as suas necessidades e os seus desejos só são realizáveis através deste meio, e se reduzem ao dinheiro? É este reino do dinheiro o efeito natural de ele ser universal e cómodo?

Observemos o surgimento do fenómeno. O desenvolvimento da moeda (desde as mais primitivas, por exemplo certas conchas, até às mais evoluídas, como o crédito) acompanhou o das trocas para responder ao seu desenvolvimento (necessidade de uma moeda cada vez mais universal) e à sua complexidade (divisão e subdivisão cada vez mais avançada do trabalho) e, por sua vez, este desenvolvimento acelerou a produção para a troca mercantil. Também os homens se tornam indivíduos no decurso do mesmo movimento histórico em que produzem, não para satisfazer necessidades imediatas mas para vender, não para a comunidade mas para obter dinheiro.

Este modo de exercer as suas atividades coloca-os numa posição de indiferença em relação aos outros, de isolamento. Só pelas mercadorias se realiza a necessária conexão entre eles, a complementaridade indispensável das suas opções para satisfazer as suas necessidades. Conforme as mercadorias encontram ou não comprador, cada um é informado da «procura» social, das atividades dos outros e da utilidade social da sua própria atividade. O fato de os produtos tomarem a forma mercantil, de valor de troca, exprime estas relações sociais de separação. Estes indivíduos independentes entre si só estabelecem contactos pelas mercadorias que trocam. As relações entre estas mercadorias são a forma social assumida pelos seus actos, pela sua vida, por eles próprios, e que vão determinar as suas próprias relações e comportamentos. Eis a sua independência face aos outros, que afinal não é senão dependência face ao valor de troca, a uma quantidade, a uma coisa.

O valor de troca é assim a expressão de uma relação social. É ele que permite comparar objectivamente produtos, e isso é necessário a partir do momento em que estes já não são produzidos para satisfazer necessidades determinadas para o avanço da comunidade, mas na esperança de os poder vender como quantidade de trabalho. E esta, como se sabe, fixa-se como grandeza social, geral, indiferenciada, abstrata, à medida em que a troca se alarga.

Assim, as relações sociais dos indivíduos agora independentes, agindo por conta própria, indiferentes, aquilo que os leva a trocar as suas atividades, a enriquecer-se reciprocamente e a reconhecer-se uns aos outros na sua dependência mútua, ficam reduzidas à troca de quantidades abstratas de que o dinheiro é representação e medida.

O trabalho perde progressivamente o seu aspecto qualitativo, a expressão das qualidades do seu criador. Pois para os outros, para quem é feito na expectativa da venda, existe só como

trabalho indiferenciado, valor de troca circulando de mão em mão sob a forma genérica de dinheiro, que representa de forma abstrata e vulgar qualquer tipo de trabalho.

«É esta dependência recíproca e multilateral dos indivíduos, quanto ao resto indiferentes nas suas relações com os outros, que constitui a sua conexão social. Esta conexão exprime-se no valor de troca, e é só nela que a própria atividade do indivíduo ou o seu produto se tornam uma atividade e um fim para ele. É preciso produzir um produto universal: o valor de troca, ou, se o isolarmos e individualizarmos, dinheiro. Por outro lado, o poder que todo o indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as suas riquezas sociais existe nele apenas enquanto possuir valores de troca, dinheiro. O seu poder social, tal como a sua ligação à sociedade, são transportados por ele na algibeira. A atividade, seja qual for a sua forma fenomenal individualizada, e o produto da atividade, seja qual for a sua natureza particular, é o valor de troca, isto é, qualquer coisa de universal na qual está negada e extinta toda a individualidade, toda a propriedade particular»¹².

Os indivíduos vêem o produto dos seus trabalhos metamorfosear-se em dinheiro. Existem apenas através dele. Só podem estabelecer relações com os outros na produção de dinheiro (embora a produção seja também, como sabemos, produção dos homens). Estas relações sociais, que formam a sociedade no seu conjunto, apenas existem para o indivíduo como meio para ganhar dinheiro.

Nada há de mais indiferenciado que o dinheiro para representar qualquer tipo de trabalho, nada é mais anónimo. Ele não implica nenhuma relação pessoal com o produto, que pode ser qualquer coisa, indiferente para aquele que o vende e sem qualquer relação com a sua personalidade. «Tudo o que se destina à venda é falso», dizem com justeza os índios mexicanos¹³. Simples quantidade, tem como única qualidade o fato de poder ser acumulado até ao infinito.

O dinheiro é o meio para poder satisfazer os desejos do seu possuidor. Seguramente aquele que o possui não morrerá de fome. E, mais ainda, poderá comprar tudo o que não está nele nem nos outros: beleza, amor, relações, luxo, situação, aventura, etc. É o poder de um indivíduo sobre os outros, que não tem nada a ver com qualidades pessoais de que seja portador, mas que traz simplesmente «no bolso». É o poder de açambarcar todo o produto das relações sociais, quer dizer, da sociedade, e de os pôr ao seu serviço.

Uma vez que todas as relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza estão reduzidas a incarnar-se nessa única coisa, o dinheiro, isso significa que todo o poder social de que estas relações são fundamento, pode ser comprado por aquele que o possui. E isso é possível e acontece porque o dinheiro pode acumular-se em algumas mãos. Daí o fascínio que exerce. Daí o fato de ser absolutamente inelutável, de ser objecto dos maiores desejos e de tudo ser subordinado à sua conquista.

Não existe dinheiro limpo nem dinheiro sujo, já que ele é tudo, representa tudo indiferentemente, não tem cheiro nem sabor, nenhuma qualidade. É por isso que a corrupção pelo dinheiro é a substância fundamental das sociedades mercantis, queiram-no ou não os moralistas. Indignaram-se alguns recentemente porque um jogador de futebol se deixou comprar para perder um desafio. Mas será isso assim tão diferente de ser comprado para ganhar? E que importância tem isso para aqueles que pagam unicamente para ter espectáculo, verdadeiro ou falso desde que o tenham? Enquanto os homens, as suas atividades e as suas relações forem representadas por este objecto, as coisas terão de ser assim, já que não é possível exprimir qualquer qualidade pessoal, ética, humana, através do dinheiro.

Do mesmo modo, a uniformidade – origem, segundo o poeta, do aborrecimento que nos acabrunha – é fundamentalmente inerente às relações mercantis que tudo igualizam com a sombria, fria e universal quantidade de trabalho abstrato. Com ela toda a criação, que é sobretudo qualidade, é expressa em dinheiro e pode ser comprada por qualquer pessoa como objecto. O que representam hoje em dia um Van Gogh ou um Goya senão alguns milhares de

¹² K. Marx, *Grundrisse*, E. S. T. 1, p. 92.

¹³ Filme de Fr. Reichenbach, «Uma paixão mexicana».

contos? Os fenómenos imitativos e conformistas, a «moda», só se desenvolvem por não existirem as permutas pessoais de qualidades singulares, por todas as coisas serem apenas mercadorias indiferenciadas, apropriadas por todos logo que pensam que lhes conferem uma qualidade pessoal. Estes atavios artificiais, esta compra de qualidades que não constituem o eu, qualquer um pode imediatamente efectuá-la, logo que a mercadoria assuma, no imaginário, uma qualidade de que o comprador está desprovido. O fato de toda a gente, ou quase, comprar o mesmo produto «original» no mesmo período confirma o carácter massificador e uniforme do consumo (e também da produção). De fato os capitalistas, ao estimularem as mudanças bruscas da moda através da publicidade, procuram com isso somente acelerar a obsolescência dos produtos para poderem vender «novidades» com o objetivo de relançar um consumo que consideram insuficiente¹⁴. Isto não é liberdade individual, mas um constrangimento suportado.

O fenómeno repete-se de tal modo que nos parece hoje natural que tudo seja dinheiro, quer se trate de produtos da cultura ou de batatas. Não existe uma vedeta, um político, um escritor, um artista, que não seja fabricado como uma mercadoria, com o seu custo e destinada ao mercado. É a era mediática: nada mais que a produção e venda de vedetas construídas, expostas, glorificadas e promovidas como bois que concorrem ao primeiro prémio de uma feira agrícola, permutáveis, uniformizados, conformistas e sem personalidade, tal como o dinheiro de que são suporte e expressão. Que entre essas pessoas alguns recebam a função de pensadores nesta grande feira-espectáculo, e que por vezes, de forma superficial, critiquem o conformismo contemporâneo, fazendo-se passar por originais, quando são incapazes da mais pequena crítica das relações mercantis, revela bem a sua natureza de puro produto fabricado de acordo com as normas.

«É no dinheiro, isto é, na forma mais abstrata, logo a mais destituída de sentido, a mais inconcebível... que se manifesta a transformação das relações sociais recíprocas em relação social fixa, esmagadora, que anula os indivíduos.»

O indivíduo parece ser o único produtor da riqueza que recebe, independentemente dos antigos laços sociais interpessoais, entretanto destruídos. As relações sociais parecem ser apenas a consequência das atividades dos indivíduos e não aquilo que os determina. E isto porque o dinheiro, que está na origem dos comportamentos individuais, não aparece como aquilo que é, manifestação de uma relação social, preexistente a esses mesmos comportamentos.

A consequência, todavia, é que a atividade individual, inscrita nos espíritos como origem de tudo, constitui um formidável estímulo para o desenvolvimento dos esforços de todos. Isto em função das informações sobre as atividades e escolhas dos outros, sujeitas às flutuações dos preços, dos salários, das taxas de juros e de outras formas derivadas do valor, tudo coisas que reflectem fora do tempo e de modo acanhado, incompleto, os comportamentos do outro¹⁵. Tudo isto aparece como coisa estranha, opaca, ainda que seja o resultado das acções recíprocas dos indivíduos. O fato de verem a origem destas flutuações e das dificuldades daí resultantes na «conjuntura internacional», na fatalidade, no acaso, na concorrência ou em qualquer outro fetiche, mostra como é limitado o «livre arbítrio» dos nossos indivíduos independentes.

Regressemos uma vez mais à mediação pela qual os homens se ligam à natureza e entre si – as suas atividades e os seus meios – mediação cujo domínio equivale ao dos homens sobre si próprios. Com o dinheiro estas atividades já não são tomadas como tais, os laços anteriormente

¹⁴ Estas tentativas acentuam-se evidentemente de forma mais viva nos períodos de crise. Daí a importância atribuída à flexibilidade da produção, a qual não se opõe em nada, contrariamente ao que dizem os apologistas do «novo» capitalismo que seria o «modelo» japonês, à relação social capitalista, nem mesmo ao taylorismo. Cf. J. P. Durand, «La réalité fordienne du post-fordisme», in *Contradictions*, nº 69-70, 1992, L' Harmattan, Paris.

¹⁵ Não se pode compreender nada sobre a substância da sociedade capitalista e portanto sobre os comportamentos dos indivíduos no seu seio sem voltarmos à forma das atividades e das relações humanas nessas atividades que se representam no valor e nas suas formas autónomas (preços, salários, lucros, juros, impostos, rendas, etc.), formas que caracterizam e determinam «o Mundo Encantado», o mundo real da superfície do capitalismo. Mas sobre o fundamento de todas as representações no capitalismo, só me resta remeter o leitor para o meu livro *Du capitalisme au communisme*, T. I, *Le capitalisme des deux mondes*, T. Thomas, ed. Albatroz, B. P. 404, 75969 Paris Cedex 20.

diretos e pessoais entre os homens tornam-se agora opacos. É o dinheiro que dirige as suas opções. Ele é a expressão exacta da perda da consciência das suas relações humanas, visto que estas se coisificam e se lhes tornam exteriores por intermédio do dinheiro.

Dizer que as suas atividades, os seus laços sociais, se transformam em dinheiro, é dizer que se transformam num poder independente. E isso é tanto assim que «o mediador reina como verdadeiro senhor sobre as coisas, de que é intermediário»¹⁶. E se qualquer coisa só tem valor quando expressa em dinheiro, isso significa que sou apenas proprietário do dinheiro, de uma coisa que não sou eu.

Marx observou com muita pertinência: «O que antes de mais caracteriza o dinheiro, não é o fato de a propriedade se alienar nele. O que é nele alienado é a atividade mediadora, é o movimento mediador, é o acto humano, social, pelo qual os produtos do homem se completam reciprocamente; este acto mediador torna-se função de uma coisa material exterior ao homem, torna-se função do dinheiro»¹⁷.

Esta mediação (ou atividade mediadora) é o próprio fundamento que vai constituir a essência da vida dos homens em cada época. A época das relações mercantis caracteriza-se por conseguinte: 1º) pela libertação dos indivíduos dos laços de dependência pessoal, que vai estimular a atividade de cada indivíduo no seu próprio interesse; 2º) por uma dependência correlativa das suas relações, coisificadas no valor de troca (materializado no dinheiro); 3º) por uma possibilidade de enriquecimento pessoal, em sentido lato e não apenas monetário, já que o dinheiro permite acumular todo o poder social pois aliena a atividade humana assim como todas as relações sociais a partir das quais os homens produzem a riqueza.

Nas sociedades mercantis, não se trata apenas de mero poder do dinheiro (que poderia ser limitado pela moral, educação, etc.), mas sim de que ele é a sua substância fundamental, o seu sangue e a sua carne.

Este poder do dinheiro vai traduzir-se no movimento da acumulação e da concentração dos meios de produção que acompanha o desenvolvimento da sociedade mercantil simples inicial até à sociedade capitalista.

A exteriorização da sociedade capitalista

A sociedade capitalista é um desenvolvimento da sociedade mercantil. Nela se conservam todas as suas características. A sua substância continua a ser o valor de troca, representado praticamente pelo dinheiro, forma da existência social da atividade dos homens.

Observámos já que esta forma abre a possibilidade de uma acumulação do poder social em poucas mãos. Para que isso se concretize é ainda necessário que as atividades de alguns (as suas forças) possam ser apropriadas por outros, os quais passam a dispor do seu uso e do seu produto. Temos aqui a lógica da mercadoria levada ao extremo: o próprio trabalho torna-se uma mercadoria (a força de trabalho), e o seu valor representa-se pelo preço que custa a sua produção.

Esta situação em que o trabalho humano já só é reconhecido socialmente sob a forma da mercadoria *força de trabalho* é, como se sabe, o que vai distinguir a sociedade capitalista da sociedade mercantil original. É a relação salarial através da qual o comprador obtém o usufruto de toda a força de trabalho. Mas como este tem a particularidade de poder produzir um valor superior ao custo da sua manutenção e reprodução (isto é, ao seu preço enquanto mercadoria), cria-se uma mais-valia que vai juntar-se ao capital inicial, valorizá-lo.

Todo este processo exige que o trabalhador seja despojado de todo o seu poder pessoal a fim de que, desarmado, de mãos nuas, seja obrigado sem reticências a aceitar a troca que lhe é proposta de ceder efectivamente o uso de toda a sua força de trabalho, todo o seu trabalho. E

¹⁶ K. Marx, Pl. I, p. 27.

¹⁷ K. Marx, Pl. II, p. 17.

como quanto mais desqualificada for a sua força de trabalho, menor é o custo, ele será então despojado não só da propriedade jurídica dos instrumentos e de outros meios de produção, mas sobretudo do seu saber profissional. As máquinas são para isso um meio ideal. A sua direcção pode agora passar para as mãos de poderes intelectuais da produção e podem servir para sujeitar o trabalhador às suas exigências e aos seus ritmos (o trabalho à peça). A máquina, cujo poder já não pertence aqueles que a utilizam, regula e determina o seu trabalho. Torna-se o poder que os força. «A apropriação do trabalho vivo pelo trabalho materializado... inerente ao conceito de capital, é colocada, na produção fundada na mecanização, como uma característica do próprio processo de produção.»

Existe uma tripla separação: entre o trabalhador e o instrumento, entre o trabalhador e o trabalho (feito essencialmente e determinado pela máquina) e entre o trabalhador e o produto (que não só não lhe pertence como já não se relaciona com uma necessidade do produtor ou por ele reconhecida).

Este modo de obrigar os indivíduos a produzir sempre mais, despojando-os da sua liberdade de decidir, permitiu a gigantesca acumulação do capital, a multiplicação dos meios de produção e do seu poder. Se fossem os dirigentes das máquinas, os trabalhadores teriam decerto optado por trabalhar menos e folgar mais. O capitalismo teve esse «mérito» demoníaco de levar até às últimas consequências a lógica económica, isto é, a racionalidade puramente quantitativa: produzir para produzir, com o máximo de eficácia sem pensar em mais nada e sem qualquer outro fim.

Podemos resumir estas transformações dizendo que o ciclo M-D-M (mercadoria-dinheiro-mercadoria) da troca mercantil original de valores iguais, transforma-se, pela relação salarial, no ciclo D-M-D' (capital-mercadorias (entre as quais a força de trabalho) -capital superior).

Desde então consolida-se um processo de acumulação (ou de «valorização») cada vez mais rápido, em que a massa de capital aplicado é mais importante que a precedente e rende uma massa de lucro superior. A taxa de lucro tem tendência para se igualizar num lucro médio, idêntico em cada ramo de atividade, seguindo um processo bem conhecido e analisado por Marx em *O Capital*. Neste movimento o pólo capitalista cresce sem cessar em tecnologia cada vez mais aperfeiçoada, absorvendo as riquezas materiais e intelectuais, enquanto o pólo proletário vai ficando, relativamente, cada vez mais despojado.

Ao mesmo tempo que o trabalho concreto de cada indivíduo proletário se torna assim simples mercadoria (e concretamente esvaziado de qualquer qualidade ou criatividade), a relação social mercantil expressa pelo valor opacifica-se porque este, onde o trabalho aparecia ainda sob a forma de simples quantidade, vai tomando formas de existência autónomas, desaparecendo dos olhos e da consciência dos indivíduos.

Com efeito, através da taxa de lucro médio, a mercadoria já não é cedida pelo seu valor, mas pelo seu preço, deixando de reflectir a quantidade de trabalho contida em cada produção particular. Ao mesmo tempo, a segmentação do capital em múltiplas funções (capital financeiro, industrial, comercial, predial, público, etc.) faz com que a mais-valia tome uma grande variedade de formas, tais como juro, lucro, renda, imposto, etc., as quais se separam da sua origem e vivem existências particulares. Estas formas autonomizadas da mais-valia dão a ilusão de derivar dos diferentes capitais e não de ser uma fracção da quantidade de trabalho fornecido. O trabalho produzido parece desaparecer, oculto por estas formas autonomizadas.

Se lembrei mais em detalhe esta parte essencial da análise do capitalismo feita por Marx, foi com o propósito de extrair algumas consequências.

Dizer que o valor, e com ele o débil laço que ainda o liga ao trabalho, desaparece por detrás destas formas autonomizadas, é dizer que também desaparece da consciência dos produtores toda a representação da sua atividade ainda ligada à sua subjectividade, às suas relações colectivas, à sua comunidade humana. Entre eles apenas restam relações entre coisas, determinadas por coisas, que são os preços, os salários, os lucros, as taxas de juro, etc., cuja origem ignoram mesmo no exercício da sua atividade colectiva. Para eles, é como se estas coisas

tivessem existido sempre e portanto fossem condicionalismos «naturais», dados e não criados, a determinar a sua existência.

Sem dúvida, estas coisas são o produto, o resultado, do modo como os homens exerceram as suas atividades nas gerações precedentes. Mas estando estas diversas formas autonomizadas, separadas das suas origens (tanto é assim que aparecem na esfera da circulação, e não na de produção), parecem independentes da atividade dos homens. Eles vêem-nas como um pressuposto da produção, pois quando entram no processo produtivo as encontram já acabadas, evidentes, «naturais».

E eis como estas coisas acabam por dirigir os comportamentos dos indivíduos. Elas decidem a sua atividade em função dos seus movimentos, das «leis» económicas, sempre desmentidas pelas realidades profundas que comandam as suas relações superficiais. Por exemplo, o capital, e atrás dele os trabalhadores, irão envolver-se ou não neste ou naquele ramo da economia em função da taxa de lucro que aí vigora. Capitalistas e trabalhadores trocarão o trabalho passado (capital) por trabalho vivo, na forma de salário a troco de força de trabalho, e assim sucessivamente, de tal modo que em cada momento, são reproduzidas as relações coisificadas provenientes de fases anteriores. Cada fase da produção é resultado da precedente e cria as condições em que se exercerá a seguinte.

E assim se cristalizam em categorias «eternas» estas formas autonomizadas do valor. Únicos laços aparentes entre os homens, organizam os seus comportamentos, as suas acções recíprocas e as suas relações, numa palavra, a sua comunidade. Se a moeda se desvaloriza, os lucros caem, as taxas de juro sobem, os salários tornam-se insuportáveis etc. – em cada dia que passa os movimentos destas realidades põem e dispõem, desemprego para uns, riqueza para outros, determinam migrações, fomes, protestos, guerras. A vida dos homens está dependente delas, e eles não conseguem dominá-las porque não sabem o que são, o que lhes dá origem e as faz reproduzir-se, acontecendo-lhes o mesmo que aos feitiços que escapam ao controle do aprendiz de feitiçeiro.

Dizer que as comunidades primitivas progridem até à sua dissolução em indivíduos independentes e isolados na sociedade mercantil não significa que as formas comunitárias desapareçam totalmente (o que seria negar a evidência, visto que os homens apenas existem colectivamente). O que se afirma é que, nestas sociedades e sobretudo nas capitalistas, as relações sociais entre os homens deixam de ser pessoais, mas uma conexão através de coisas nas quais se alienam as atividades e o poder dos homens. De tal maneira que o dinheiro e as formas autonomizadas do valor, que são as representações coisificadas das atividades e das relações humanas, são a substância real da comunidade real. Ela ganha nos seus apologistas a designação de sociedade, porque estes pretendem fazer crer que se trata de uma associação voluntária de indivíduos livres, quando na verdade tem como substância relações sociais metamorfosadas no seu inverso, em relações entre coisas. Ora estas são evidentemente exteriores aos indivíduos: as conexões que determinam, quer dizer, a sociedade que constroem, são também necessariamente exteriores aos indivíduos e não a associação destes.

Dizer, por exemplo, que a conexão social entre indivíduos se manifesta através do dinheiro, é dizer que eles se relacionam entre si sem jamais se encontrarem como homens singulares: «O dinheiro aparece aqui nos fatos como se fosse a sua comunidade objectiva, existindo à parte e fora deles».

As relações entre as formas autonomizadas do valor realizam a necessária unidade social, impondo-se não apenas por parecerem naturais, mas também porque o policiamento da concorrência força a lógica da acumulação, nomeadamente pela redução do tempo de trabalho¹⁸. Sendo apenas uma relação entre capitais, toma, devido à subordinação dos indivíduos a estes, a forma de um comportamento de aparência natural, em que o indivíduo se opõe aos outros numa guerra de todos contra todos. Inversamente, a união dos indivíduos no seio da sociedade é resultado de um esforço particular, não natural, imposto pela lei e pela força, tomando a forma do abandono do eu, ou pelo menos da perda da sua independência, segundo o interesse geral e

¹⁸ Vide T. Thomas, *op. cit.*, p. 60, cap. 3, «A concorrência».

o poder político como seu representante (é esta a «servidão voluntária» de que já se lamentava La Boétie).

Este sistema tem uma característica formidável, uma vez que obriga «naturalmente» os homens a produzir cada vez mais em menos tempo. Neste aspecto a história não conseguiu até hoje ser mais eficaz. O escravo, por exemplo, era obrigado a trabalhar à força, o que era pouco eficiente e dispendioso. O indivíduo escolhe «livremente», empurrado pelo desejo de satisfazer as suas necessidades, trabalhar mais para ganhar mais. Se apenas possui a sua força de trabalho não tem de fato outra alternativa senão vendê-la para sobreviver: é claro que é livre de não o fazer e morrer à fome, assim como tem a liberdade de se tornar capitalista.

Na realidade esta liberdade é apenas a da propriedade. É ela que o indivíduo tem a liberdade de pôr em movimento, é ela que determina o que ele é e o que obtém na riqueza produzida. Se só possui força de trabalho, poderá ter um salário correspondente desde que encontre comprador. Inversamente, aquele que pôde apropriar-se das condições de trabalho, poderá pô-las em movimento e apropriar-se assim de uma parte da mais-valia.

Posto isto, podemos concluir que o capitalismo une na sociedade homens independentes através de formas opressivas que eles próprios produzem sem o saber. A sua comunidade é-lhes não somente exterior mas ilusória; os seus laços são opacos. Fundamentalmente ela separa-os em átomos isolados, fazendo-os agir de acordo com a percepção que eles têm dos seus interesses privados. Ao fazerem-no realizam contudo a socialização das suas atividades e dos seus produtos. Só o conseguem pela pressão de uns sobre os outros, através de crises, falências, conflitos, despedimentos, destruições. E é no meio destes conflitos e desordens permanentes que eles acabam por manter uma espécie de unidade comunitária. É o encanto deste sistema, ironizava Marx: mesmo não agindo conscientemente de acordo com um plano para satisfazer necessidades determinadas da comunidade, os homens reproduzem-na contudo de forma cega, porque produzem as relações e as condições da existência deste «Mundo Encantado» que julgam dirigido por uma «mão invisível».

Mas, por um lado, não reproduzem uma comunidade quase imutável, como acontecia com a comunidade primitiva; agora desenvolvem e modificam sem cessar os meios e as condições de produção. E, por outro lado, a separação dos indivíduos agindo cegamente, as colisões entre interesses privados, grupos de interesses, as contradições entre classes, as oposições entre nações, tudo isto conduz a situações anárquicas, a crises, lutas sociais, guerras, que vão exigir esforços cada vez mais opressivos para manter a coesão da comunidade e assegurar a sua reprodução.

Longe de garantir por ela própria as condições de unidade social, a «mão invisível» das leis do mercado, tão cara aos liberais, tem que ser ajudada por estados e instituições encarregados desta função em nome do interesse geral. Examinaremos adiante estas formas particulares da existência da comunidade capitalista cuja função é levar os indivíduos a acreditar e aquiescer a uma associação que se apresenta como voluntariamente escolhida (democrática) quando na realidade assegura a reprodução da comunidade ilusória, contraditória e desumana do capitalismo.

O que vemos, finalmente, com o capitalismo, é que ele suprime (ao mesmo tempo que desfralda a bandeira), a conquista que fez o orgulho da sociedade mercantil primitiva, a da revolução de 1789: o indivíduo dono e senhor das suas condições de trabalho.

Neste sistema, com efeito, todas as mediações que determinam a vida dos homens são coisificadas e opacas. Não apenas as relações entre os homens são relações entre coisas, a formar a substância concreta da comunidade, mas também, com o avanço da divisão e parcelização do trabalho, se perde o domínio pessoal sobre ele, primeiro formalmente com a perda da propriedade jurídica dos utensílios, depois, mais profundamente, com a perda das qualificações pessoais que permitem a apropriação. Perde-se, por outras palavras, o meio pelo qual o indivíduo se constrói a si mesmo e aos outros. No fim deste processo o indivíduo proletário está verdadeiramente desapossado de tudo, de toda a sua vida pessoal, a não ser do único acto pessoal e livre ao seu alcance: a revolta e a luta.

Indivíduos e sociedade

O indivíduo é um ser social. Como acabamos de ver, não existem indivíduos sem sociedade, e é somente em função do desenvolvimento dos seus modos de produzir colectivamente, das suas relações na atividade produtiva, é só numa determinada sociedade que se constituem correlativamente como indivíduos. O homem «só em sociedade se pode constituir como indivíduo singular».

Fora da sociedade apenas existe o chamado Homem genérico, abstrato, mítico, puro produto do espírito. Só na sociedade encontramos homens concretos, uma vez que só socialmente o são: escravos, operários, artistas, funcionários do capital, etc. «Um negro é um negro; só em certas condições se torna um escravo; só em certas condições um tear de algodão se torna capital».

Dizer que o indivíduo não preexiste na sociedade, é dizer que esta não é uma soma de indivíduos, nem uma associação na qual eles delegam voluntariamente uma parte do seu poder pessoal. A sociedade é a soma, ou antes, a combinação das relações que os homens travam nas condições específicas em que produzem e agem colectivamente. O sujeito da história não é o indivíduo nem a sociedade, mas o indivíduo social.

Vimos que nas sociedades mercantis as relações de produção concretas se perderam de vista, porque a separação dos indivíduos provocou a transformação social dos seus trabalhos e dos seus produtos em valor (ou dinheiro) e nas suas múltiplas formas autonomizadas. E são todas estas coisas, formas de existência coisificadas das relações humanas, são os seus movimentos e as suas relações mútuas que dominam os indivíduos. Precisamente porque estes apenas vêem nelas coisas, exteriores às suas pessoas e aos seus actos, coisas cuja existência é independente da sua vontade e perante as quais são forçados a submeter-se, como se fossem leis da natureza – as leis económicas.

Assim, os indivíduos das sociedades mercantis reconhecem-se somente como seres independentes dos outros, livres para cooperar ou não com eles. Não são eles proprietários privados? E privados de quê? Dos outros. Privado significa o eu isolado dos outros, privado de relações humanas. A sua dependência social não lhes aparece em toda a sua extensão, mas apenas como a concorrência, a pressão dos outros sobre eles (a qual, aliás, só aparece na troca, quando se abandona a esfera privada); de modo que só contra os outros pode cada um desenvolver a sua liberdade. Aqui temos mais uma lei que se faz passar por natural.

Na realidade, a cristalização das relações sociais em coisas aparentemente independentes dos homens é a forma por que se manifesta a contradição entre a sua independência pessoal proclamada e a sua dependência social ignorada. Efectivamente, esta forma impõe a complementaridade, a conexão dos seus trabalhos autónomos, uma vez que é a oscilação dos preços, dos salários, das taxas de juro, dos lucros, etc. que informam os indivíduos sobre as opções e procedimentos dos outros, e os obrigam a adaptar-se. E é assim que os comportamentos individuais acabam por ganhar uma certa coerência, através de penosos «ajustamentos», «reestruturações», crises, em vez de resultar de uma cooperação consciente e preestabelecida.

A manifestação mais concreta e mais violenta da separação dos indivíduos independentes está hoje numa divisão social do trabalho que leva ao extremo a sua mutilação. Na sociedade mercantil primitiva, onde o trabalho é ainda criação concreta do indivíduo, mobilizando o seu talento e habilidade, cada indivíduo vai-se confinando pouco a pouco na produção em que é mais competitivo. Depois a manufactura requer a especialização de cada um num trabalho preciso, numa atividade ainda mais parcelar. Por fim o capitalismo, principalmente com o modelo taylorista, despoja o trabalhador de qualquer criatividade, decompondo-lhe os gestos, reduzindo-os a movimentos ultra-simplificados de execução cronometrada. E hoje o «modelo» japonês aperfeiçoou o taylorismo impondo a produção em massa juntamente com os estrangimentos da flexibilidade¹⁴. A divisão entre o trabalho intelectual e manual (ou entre a execução e a vigilância) culmina, no seu ponto último, na exclusão de milhões de desempregados sem qualquer possibilidade de trabalho.

Todas estas divisões do trabalho conduzem a múltiplas contradições, entre as quais o fato de a separação dos indivíduos pressupor, apesar de tudo e ao mesmo tempo, a sua cooperação e a sua dependência multiforme. Quanto mais separados e parcelizados estão nas suas funções, mais dependentes estão de um grande número de indivíduos de cuja complementaridade resulta a produção final. Mas esta conexão não é voluntária, não depende deles nem da sua associação. Impõe-se pela divisão do trabalho em que se inserem, melhor ou pior coordenada por uma enorme burocracia. A força social, multiplicada por esta cooperação, não lhes surge como sua, visto que não resulta da livre associação; pelo contrário, é-lhes imposta pelas circunstâncias, pelo capital.

Os pensadores burgueses interrogam-se sobre este mistério: uma vez que, segundo eles, o indivíduo é sempre o sujeito que precede a sociedade e que persegue os seus fins independentes, como é que, fazendo isto, os indivíduos acabam por realizar juntos a unidade e a reprodução da sociedade?

Segundo Leibnitz, todo o indivíduo, ao agir livremente sem limitações face aos outros, realiza a sua natureza. E esta é apenas a parte de um todo que tem Deus no seu cume, em que cada um realiza a parte do todo que lhe cabe.

Mandeville ficou célebre por ter admitido, na sua fábula das abelhas, que cada um, agindo segundo os seus interesses, ou mesmo segundo os seus vícios (tais como a ambição do dinheiro, o luxo, o poder, etc.) enriquece a sociedade dando trabalho a toda a gente. Esteve assim na origem da teoria liberal utilitarista desenvolvida posteriormente por A. Smith: ao realizar os seus interesses cada um realiza os interesses da sociedade; a «mão invisível» faz de cada acto individual uma acção para o bem social.

Filósofos como Hegel chamaram «astúcia da razão» ao que os economistas, mais práticos, chamaram a «mão invisível». Astúcia que, segundo eles, faz com que cada um, ao ser racional nos seus actos privados, realize o progresso social, isto é, uma Razão, uma Ideia, um Plano universal de que os seus actos seriam, sem que disso tenha consciência, apenas um reflexo (tudo o que é real é racional e vice-versa).

Imaginam eles que, por qualquer mistério caído do céu, Deus, a mão invisível ou o reino universal da razão astuta fazem com que os actos de cada indivíduo participem na unidade social, concebida como a realização de um todo, de um universalismo, de uma razão que não procede minimamente dos indivíduos: agem sem o saber e sem o querer. Isto é de fato verdade, só que, pelo menos desde Marx, nada tem de misterioso.

Outros, proclamando-se humanistas, tentam edificar uma teoria que afirma que tudo provém do homem. Ele é livre, mas aceita também livremente os limites da sua liberdade, numa servidão voluntária, porque necessária para se viver em sociedade, manifestação do seu interesse superior (sendo esta escolha um sinal da sua maturidade, do seu grau de civilização).

O indivíduo automutila-se voluntariamente, como prova da sua inteligência! E assim se reconciliam os indivíduos – agora apenas «autónomos» em vez de independentes – com a sociedade. Esta autonomia de grau variável representa o equilíbrio entre os seus interesses privados e o interesse público, o justo meio termo, tão caro aos sábios de café e aos reformistas.

Para esta teoria, a sociedade é a livre criação dos indivíduos e das suas vontades, um produto das suas ideias avançadas (ou antes, das ideias das suas elites), a maravilhosa democracia dos direitos do homem. A sociedade é um ideal que os homens realizam segundo a sua vontade e é a expressão da sua liberdade. Que esta liberdade precise de se automutilar logo que conquistada nada tem de anti-humano para os nossos humanistas. Mas falaremos deste paradoxo quando analisarmos mais à frente a sua justificação ideológica, o interesse geral.

Por agora examinamos o fundo da questão: a sociedade mercantil-democrática (os dois termos são idênticos) só pode ser vista como uma necessidade exterior aos indivíduos, sobretudo nas suas formas capitalistas. Esta sociedade é com efeito tudo o que está desligado deles, tudo o que não são eles, as coisas e forças às quais são obrigados a submeter-se. Todas estas condições, estas opressões, constituem um mundo exterior ao qual eles vendem e compram. No melhor dos casos, cada um espera que este mundo seja um meio que lhe permita a maior realização dos

seus interesses privados nestas transacções. No pior, todos o amaldiçoam mais ou menos severamente.

Que a sociedade seja considerada pelos indivíduos um meio está bem patente na ideia que eles têm do Estado como organizador da assistência generalizada. Qualquer um, de qualquer categoria profissional, dirige-se ao Estado para pedir favores, ajudas e subvenções acrescidas, etc. e exigir menos impostos. É a recriminação permanente do indivíduo mercador face aos outros: receber o máximo e dar o mínimo. Já no princípio do século XIX o economista F. Bastiat escrevia: «A governação é esta ficção em que cada um pensa que pode viver à custa de todos os outros». Hoje recorre-se a anglicismos quando se fala da lógica do *free-rider* ou do *nimby* (*not in my backyard*). Serviços grátis: que sejam os outros a pagar os equipamentos colectivos, a saúde, a escola, etc. Nada do meu bolso: que a auto-estrada, o aterro, a pedreira, etc. fiquem no quintal do vizinho, no meu é que não.

É evidente que para Bastiat e para os seus sucessores trata-se do egoísmo eterno da natureza humana. Não percebem que houve uma espécie de inversão nas relações homens-comunidade. Nas épocas pré-mercantis o homem não passava de mero «acidente», um subproduto da comunidade. Hoje a sociedade é, na melhor das hipóteses, um meio para a existência individual; na pior, e sobretudo com a enorme e monstruosa divisão social do trabalho aliada ao despojamento dos indivíduos, um poder cada vez mais hostil.

As perdas de liberdade e de independência dos indivíduos estão longe de ser voluntárias e aceites. São uma privação opressiva do seu poder pessoal, das suas relações de produção, que se voltam contra eles sob a forma de coisas e lhes ditam as suas escolhas. Escolha para investir num determinado ramo, para trabalhar em certas condições, para ficar sem trabalho, escolhas dependentes das taxas de lucro, de juro e também da classe a que pertencem, no que diz respeito ao lugar que ocupam na divisão social do trabalho. Ninguém pode existir a não ser como produtor do valor de troca (executante ou organizador desta produção), como indivíduo dominado pelo movimento destes valores e reproduzido da mesma relação social. Isto é obrigação, não é liberdade.

Enfim, não existe racionalidade independente e prévia nas relações sociais. O que todos dizem e crêem ser racional só o é na situação específica destas relações.

Ninguém é livre, nem o operário submetido à máquina, nem o próprio capitalista que parece dirigir tudo segundo a sua vontade. Pois que pode fazer o capitalista para se perpetuar, que é o seu fim, senão mergulhar nos constrangimentos da valorização do capital que lhe são impostos, se necessário, pela concorrência? Ele é só o organizador da relação pela qual o trabalho morto absorve o trabalho vivo. Não tem nada de pessoal, o que faz é personalizar esta função. É capital tornado pessoa. A sua única liberdade é a de organizar o melhor possível a exploração e a alienação dos homens, a acumulação das coisas.

A teoria utilitarista ignora totalmente estas realidades. Proclama, excitada, que todos agem racionalmente ao procurarem satisfazer as suas necessidades, ao perseguirem os seus interesses. Esquece-se todavia de explicar qual a origem destas necessidades, como se constituem esses interesses e por que é que tomam tais formas. Mandeville, pelo menos, observou que os indivíduos perseguiram o sucesso, o dinheiro. Só lhe faltou acrescentar: não por atavismo mas porque o dinheiro é a substância da sociedade mercantil.

O princípio utilitarista segundo o qual os indivíduos agem por amor de si, procurando a felicidade pessoal, no desejo de obterem a máxima satisfação com o mínimo sofrimento, no interesse pessoal, não apenas omite a desigualdade absoluta destes domínios, como se esquece sobretudo de dizer que este interesse é perfeitamente específico da sociedade capitalista: o dinheiro, a vantagem, o lucro acabam por ser também completamente desumanos.

Os utilitaristas enganam-se uma vez mais quando afirmam que a soma dos interesses pessoais coincide com o interesse geral. Os interesses pessoais não só são opostos ao interesse geral, o que será tratado com pormenor mais à frente, mas também entre si, como se verifica com clareza na concorrência e como é sabido, na sua forma mais elevada: a luta de classes.

Indivíduos e classes

É necessário dizer alguma coisa sobre a noção de classe, que tem sido tão deturpada por estes pensadores que não suportam que o indivíduo, por eles decretado livre por definição, possa ser determinado por algo mais do que por ele próprio. No entanto, são geralmente o mais acabado exemplo de indivíduos determinados pela classe a que pertencem, reproduzindo até ao infinito os lugares comuns do pensamento mercantil. Observá-los, a eles que negam a existência de classes embora sirvam uma classe, ajuda-nos a compreender bastante bem o que de fato são.

Enquanto «classe em si», isto é, um grande número de homens colocados objectivamente numa situação idêntica em relação à apropriação das condições e meios de trabalho, a noção de classe é apenas uma categoria descritiva de um simples fato objetivo. E um fato objetivo não se move, é inerte.

Quer isto dizer, como se pretende hoje na generalidade, que só o indivíduo é sujeito, e tudo o resto, classes, sociedade, etc. são simples estruturas objectivas?

Na verdade, esta maneira de colocar o problema não tem sentido, é puramente idealista, uma vez que coloca o indivíduo fora de todas as mediações que determinam e modelam as suas atividades e são sua parte integrante. É como se disséssemos que só o indivíduo actua, quer conduza um cavalo ou um avião de reacção: não saberemos nada desta acção nem deste indivíduo, pois ficaremos sem saber se é um cavaleiro mongol ou um piloto de aviação civil. A característica de uma acção é o fato de ela transformar quer os indivíduos quer o seu meio. Não podemos pois captá-la fora dos meios (materiais e sociais) que participam na sua aplicação.

Lembramos já que, na sociedade capitalista, o proletário é despojado de qualquer poder sobre as condições do seu trabalho, por conseguinte sobre a sociedade em geral. Tudo isso lhe é exterior, encontrando-se separado e desapropriado de todas as condições da sua vida.

A sua necessidade resume-se a existir e consegue-o socialmente, como qualquer indivíduo. O burguês existe socialmente com naturalidade na sociedade burguesa. Nela tudo é ele, e a sua própria alienação encontra também aí a sua satisfação de ser burguês.

Pelo contrário, o proletário é apenas uma peça da engrenagem, um escravo da máquina, ou um desempregado. Existir é ser um indivíduo social agindo segundo as suas necessidades concretas, historicamente determinadas. Numa sociedade onde toda a riqueza material e intelectual se torna universal, ao mesmo tempo que se concentra num dos seus pólos, as necessidades dos homens que a produziram são a de ter acesso a esta riqueza, a esta potencialidade histórica que está à sua frente, de se libertarem do trabalho escravo e opressor, para desenvolverem atividades pessoais ricas e elevadas.

Para satisfazer essas necessidades e construir esse indivíduo, que a história põe pela primeira vez na ordem do dia, o proletário tem que realizar uma atividade social particular. Com efeito, não tendo nada de que se possa apropriar na sociedade burguesa, só pode suprimir estas condições de desapropriação por uma luta conduzida em conjunto com os outros proletários, pela qual se suprimirá, assim como a burguesia que só com ele existe.

Não se trata só, como afirmam os humanistas, de «existir enquanto homens», como se a luta social devesse realizar um Homem pré-determinado. A luta, como atividade social, constrói um homem à medida que cria as condições para satisfazer novas necessidades, específicas de uma época e em consonância com as suas potencialidades produtivas. O homem é um produto das atividades que realiza e a luta de classes é disso parte integrante, é mesmo a única atividade livre e pessoal acessível ao proletário.

Unidos, os proletários são levados a uma razão, à satisfação de um interesse pessoal completamente diferente daquele que lhes é ditado pela racionalidade do indivíduo isolado (o utilitarismo). O interesse racional do trabalhador isolado na relação salarial é apenas o de procurar ganhar o mais possível com o menor desgaste. No limite, é evitar fazer greve, aproveitando a greve dos outros.

Um tal utilitarismo individualista não conduz evidentemente a nada. É necessário agrupar-se para arrancar concessões ao capital. Ao fazê-lo, os proletários minimizam a concorrência entre si e acentuam colectivamente a sua concorrência com o capital. É sabido que estas lutas não visam modificar as relações sociais. Temos o caso bem conhecido da luta salarial que, mesmo coroada de sucesso, continua a reproduzir a mesma relação salarial e portanto a existência alienada do proletariado. Essas lutas chamam-se espontâneas porque são comportamentos diretamente herdados das relações sociais coisificadas e superficiais do «Mundo Encantado», reproduzindo-o.

Contudo tais atividades de classe são o embrião da transformação dos indivíduos, justamente porque, ao agruparem-se, manifestam também a convergência de uma consciência de classe, da consciência de que não podem existir a não ser na luta colectiva contra a burguesia, de que podem encontrar uma relação de unidade entre o interesse pessoal e o interesse geral na formação da sua própria força colectiva.

Logo que os indivíduos da classe trabalhadora se constituam numa força contra a classe burguesa, se a fixarem como inimigo, dá-se a constituição de uma espécie de nova comunidade. Não no sentido de uma comunidade que produz a vida (ela não pode ainda produzi-la, mas quando muito modificá-la em certos aspectos). Mas no sentido de uma transformação dos indivíduos por uma atividade social livremente escolhida, para existir, construindo as condições da satisfação das suas necessidades mais humanas e mais pessoais. A partir daí (e é o que chamamos a «classe para si»), esta comunidade, esta classe, ou os indivíduos que a compõem já não se encontram separados. Vivem, transformam e transformam-se colectivamente. A classe para si e os indivíduos, antes excluídos e agora sociais através da luta, são indissoluvelmente sujeitos da história, construindo-se livremente. A classe para si é a única mediação que na sociedade burguesa permite aos proletários construir-se como homens, isto é, como indivíduos sociais.

A impossibilidade de separar classes e indivíduos no mundo mercantil é sem dúvida insuportável ao ego dos intelectuais actuais. É no entanto uma evidência da história.

Indivíduos e classes nascem e crescem como irmãos gémeos, da divisão social do trabalho, iniciada pela sociedade mercantil primitiva na especialização dos ofícios e prolongada no capitalismo, na separação das funções intelectuais e manuais (de direcção, de execução e de vigilância).

Este estreito parentesco confirma-se pelo fato de os diferentes indivíduos só poderem afirmar os seus seres específicos por meio da luta de classes, e isto tanto para a burguesia como para o proletariado.

Mas, como já afirmamos, a classe só joga um papel activo de mediação social sobre os indivíduos que a compõem na medida em que se manifesta, quer dizer, quando existe luta contra um inimigo, contra outra classe. É só então que se torna uma comunidade, uma mediação, uma força social (diferente da etnia, raça, nação, etc., que hoje apenas são reflexos da impotência social, da regressão dos indivíduos a um colectivo fetiche). Só então a classe transcende os indivíduos que a compõem e há transformação geral e recíproca. Só então a classe é algo mais do que uma soma de indivíduos, deixando de existir dualismo entre o indivíduo e a sua classe, entre sujeito e objecto. «Os indivíduos distintos só constituem uma classe na medida em que são obrigados a travar uma luta contra outra classe; caso contrário, estão na situação de mútua hostilidade como concorrentes.»

Não pretendemos, evidentemente, que os comportamentos individuais sejam apenas comportamentos de classe, que o psiquismo, o carácter, os gostos, etc., sejam puramente determinados pela pertença de classe. Isso é o que nos atribuem os pensadores burgueses, para desacreditar o marxismo. Com a «classe para si», tal como acabamos de a definir como comunidade-mediação, o marxismo só se refere às ideias e aos comportamentos sociais e políticos dos indivíduos, à história do movimento das suas relações sociais.

3. AS FORMAS DE UMA COMUNIDADE ILUSÓRIA

O interesse geral

Qualquer sociedade deve ser ou deve fazer crer aos homens que a constituem que é uma emanção dos seus interesses. Ao contrário das comunidades precedentes, que tinham uma existência natural para todos como fonte e condição da sua existência, as sociedades mercantis, nas quais os indivíduos são independentes, separados, devem apresentar-se como associação voluntária num grupo nacional oposto aos outros e tendo por objecto a defesa dos seus interesses comuns. São, na guerra de todos contra todos, uma espécie de associação, de sindicato, cujo nome é a nação.

O famoso interesse geral, que faz as delícias de todos os ideólogos e serve para esconder todos os atentados e violências contra os indivíduos, é a ideologia fundadora desta sociedade. Mas de onde provém então a necessidade deste interesse geral unificador, numa situação em que a «mão invisível», segundo os economistas, supostamente coordena pelo melhor as atividades de todos, e aquilo que os filósofos chamam a razão impõe a sua lei unificadora através da astúcia?

É porque, logo que o indivíduo se torna independente, como um novo ídolo da sociedade moderna, solicitado a actuar de acordo com os seus interesses privados, estes surgem representados pelo valor, o dinheiro, e todas as categorias daí derivadas. Os seus interesses, necessidades e formas de os satisfazer, são o ganho; essa é a validação social dos seus esforços e da sua existência. Logo «o espírito empreendedor» e o dinamismo são também, necessariamente, o egoísmo, a ambição, num processo cego e anárquico da produção, que é ao mesmo tempo o seu próprio fim. Todos estes comportamentos fundam o que nós chamamos o interesse privado.

Mas numa sociedade em que a concorrência e a luta são o pão-nosso de cada dia, os interesses privados agrupam-se em conjuntos mais ou menos largos na base de interesses comuns face aos outros. Vimos assim nascer as classes com a extensão da divisão social do trabalho própria das sociedades mercantis. Em primeiro lugar a burguesia, pequena e grande, rural e urbana (o «terceiro estado» de 1789) organizou-se a fim de obter o seu acto oficial de nascimento: a propriedade pessoal e a livre empresa. Afinal não é assim tão livre, visto que necessita da organização de um mercado, com as suas regras, as suas leis e instituições para as fazer aplicar e também para garantir a sua defesa e extensão.

É então, como sabemos, que o interesse geral adquire a forma de interesse nacional. Quer dizer, que o mercado se insere pouco a pouco no quadro das antigas comunidades fundadas nos laços pessoais (tais como a monarquia centralizadora, que provém do feudalismo). Este quadro forneceu o seu envólucro acabado à nova sociedade (limites geográficos, unidade da língua, da cultura, da administração e da história comum).

Já voltaremos à nação (e ao Estado que lhe corresponde). Por agora vejamos apenas que se trata de uma comunidade paradoxal: no fundo existe a separação dos indivíduos em proprietários independentes. De fato o que os une, o interesse geral, é-lhes imposto como necessidade, obrigação e limitação.

Portanto, se a burguesia teve de desenvolver a noção ideológica do interesse geral, quando a unidade e a complementaridade dos actos individuais deveriam ser asseguradas pela mão invisível ou pela astúcia da razão, foi porque, evidentemente, não se tratava de nada disso. Comportamentos individuais baseados em escolhas isoladas, ignorando a dos outros, só podem conduzir à anarquia. Baseados no lucro pessoal, e portanto na economia no tempo de trabalho, só podem conduzir a crises, visto que a redução do tempo de trabalho leva à diminuição da riqueza, pois é ele que produz lucro neste sistema. Determinadas pela divisão social do trabalho que cava cada vez mais as diferenças de classe, só conduzem a conflitos que minam a unidade social. E a lista de separações e contradições que são a essência do capitalismo não se fecha aqui. A unidade social tem então que ser garantida por outros meios, autoritariamente.

Assim, o indivíduo mercantil, o burguês, tem e vive interesses privados na esfera económica que devem ser completados pelos interesses do «cidadão», outro homem completamente inventado para viver numa esfera igualmente inventada para esse fim: a esfera política.

Na primeira, encontramos os interesses pessoais do indivíduo independente. Na segunda, o indivíduo organiza uma unidade social separada dele, através de instituições engenhosas em que delega o seu poder.

Fá-lo porque é-lhe necessário encontrar condições gerais que permitam o exercício da sua atividade, a qual, embora por ele concebida como independente da dos outros, nem por isso deixa de ser colectiva e social. Por exemplo, são necessárias leis que dêem base a um mínimo de organização fora da qual os indivíduos não podem socializar as suas atividades (protecção da propriedade, regulamentação das trocas, gestão das finanças públicas, da moeda, etc.). É necessário que as atividades de uns não impeçam as atividades de outros; seria o caso, se o apetite do ganho imediato fosse arbitrário, acabando na pilhagem generalizada dos recursos, no roubo, na desordem social, no esgotamento total dos homens (no trabalho infantil, por exemplo) se um estragasse o que outro precisa de utilizar.

O interesse privado deve incessantemente ser limitado pelo interesse geral, sob pena de desaparecer. É o que diz o adágio: «A liberdade do indivíduo acaba onde começa a liberdade dos outros». O que significa, em resumo, que acaba em relações sociais baseadas na separação e na destituição.

E quanto mais o desenvolvimento do capitalismo aumenta as separações dos indivíduos entre si e do domínio das suas formas de existência, tanto mais a burocracia do Estado deve garantir as condições gerais da rentabilidade do capital, tomando a seu cargo sectores cada vez mais extensos: estradas, habitação, hospitais, circulação monetária, polícia, prisões, ensino, etc. Aliás, com a concentração do capital nos monopólios, o capitalismo tende cada vez mais a despersonalizar-se e a estabelecer-se como capital em geral, com o seu exército de funcionários e de gestores, substituindo-se aos capitalistas privados.

Assim, o interesse geral impõe as suas exigências, a sua coerção sobre os interesses privados, que sem ele não poderiam existir. Ao mesmo tempo que é a sua condição de existência, o interesse geral tem de opor-se-lhes e impor-se como força estranha.

O interesse privado, alienação do indivíduo no dinheiro e em todas as formas autónomas do valor, deve simultaneamente alienar-se no interesse geral representado pelo Estado. «Os interesses pessoais acabam sempre por se transformar, a despeito das pessoas, em interesses de classe, em interesses comuns que, face às pessoas individuais, se tornam autónomos e, sob este aspecto autónomo, tomam a forma de interesses gerais; depois, nesta qualidade, entram em conflito com os indivíduos reais...»¹⁹

Verificamos isso claramente, por exemplo, no direito. O direito burguês é antes de tudo e principalmente direito privado. É o direito do indivíduo mercantil: da propriedade e da codificação da troca (o contrato). É o direito abstrato do indivíduo abstrato, ignorando as diferentes necessidades dos diferentes indivíduos, qualificados como iguais. O fetichismo da mercadoria desemboca no fetichismo jurídico, numa ficção. Mas com o desenvolvimento da sociedade civil e do Estado, desdobra-se em direito público, direito do interesse geral, que se opõe aos interesses privados (por exemplo, o direito de expropriação no urbanismo, o direito do trabalho, etc.).

Para estes indivíduos que não têm relações imediatas entre si a não ser através das coisas, a sociedade (conjunto destas relações) é-lhes pois exterior: política (no Estado) e ideológica (no interesse geral). Vimos que, por estas mesmas razões, esta sociedade surge-lhes como constrangimento, por um lado, e como meio para satisfazer os seus interesses privados, por outro. Resulta daqui uma dupla atitude a respeito do Estado que a representa: o protesto, o conflito, contra tudo o que coarcta a liberdade individual mercantil, e ao mesmo tempo o apelo de socorro, o pedido de ajuda para proteger e valorizar os seus interesses. O Estado acaba por ser o responsável de tudo no domínio social, os indivíduos de nada: o cúmulo do paradoxo para um sistema pretensamente fundado no indivíduo! Tocqueville já o assinalara quando descreveu²⁰ a sociedade como um poder social colocado acima dos indivíduos, «um poder imenso e tutelar, absoluto, minucioso, regular, previdente e indulgente. Ele trabalha para a sua felicidade mas

¹⁹ K. Marx, *Idéologie Allemande*.

²⁰ Tocqueville, *A democracia na América* (1840).

pretende ser o único agente e o único árbitro. Tira-lhes o encargo de pensar e a preocupação de viver! Não destrói, impede o nascimento e embrutece...». Até parece que este arauto da democracia burguesa a descreve como o que viria a ser chamado o comunismo!

Neste sistema é apenas como cidadãos, como homens políticos, que os indivíduos são membros activos (ou melhor, passivos) da comunidade, não como indivíduos concretos. E é na medida em que têm, em função da sua pertença de classe ou de grupo, a sua própria noção de interesse geral – tornado para eles interesse ideal – que agem no domínio político para tentar impor esta noção aos outros.

Por um lado, os outros homens são para os indivíduos apenas meios. Por outro lado, a comunidade dos indivíduos é necessária à sua existência. Por um lado, na vida prática da sociedade civil, o indivíduo não existe para os outros. Por outro lado, é necessário construir uma comunidade, o Estado político, onde o indivíduo é apenas membro imaginário, sem qualquer poder. Este Estado é uma comunidade ilusória, oposta aos indivíduos de uma sociedade civil real, não comunitária (sem relações sociais pessoais). Porque a sociedade civil mercantil é uma comunidade impossível, torna-se necessário o artifício da sociedade político-estatal, comunidade ilusória, aparelho coercivo real.

Deixemos Marx resumir uma vez mais este fato, dado que foi o primeiro a colocá-lo: «É precisamente em função desta oposição entre o interesse particular e o interesse comum que este toma, na forma de Estado, uma configuração autónoma, desligada dos interesses reais, individuais e colectivos, ao mesmo tempo que se apresenta como comunidade ilusória, mas sempre na base real dos laços existentes... de sangue, de língua, de divisão do trabalho e outros interesses; especialmente... na base das classes sociais produzidas pela divisão do trabalho... onde uma domina todas as outras. Segue-se que todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia, a monarquia, a luta pelo sufrágio, etc., são apenas formas ilusórias – o geral sendo sempre forma ilusória do comunitário – nas quais as lutas das diferentes classes se travam... segue-se, por sua vez, que toda a classe que aspira ao poder – mesmo se este poder tiver por objetivo, como acontece com o proletariado, a abolição de todas as antigas formas da sociedade e de dominação em geral – tem que apoderar-se do poder político a fim de apresentar ela própria, também, o seu interesse como interesse geral, a que é obrigada desde o início»²¹.

Observemos que a afirmação de que o interesse geral é apenas uma forma ilusória do comunitário vale também para o proletariado. Se ele faz passar, na longa luta revolucionária, os seus interesses de classe como interesse geral, é unicamente porque tem de conquistar o poder de Estado. Desde que haja Estado, existe uma comunidade ilusória baseada na ideologia ilusória do interesse geral. O comunismo não é o triunfo do interesse geral, mas o seu desaparecimento (do mesmo modo, o interesse de classe último do proletariado é o seu desaparecimento). O triunfo do interesse geral colocado como absoluto, acima de tudo, ilimitado, é o totalitarismo, que é a tendência histórica de todas as sociedades capitalistas.

A ilusão do poder político baseado no interesse geral é a de se julgar (pelo menos quando é íntegro, o que não é fácil desde há muito tempo porque, justamente, já não ilude, permanecendo apenas como suporte da ambição e do enriquecimento pessoal) capaz de o representar efectivamente, de impor a sua vontade. É esta ilusão que leva os reformistas sinceros (se é que ainda existem) a acreditar que podem dirigir e afeiçoar a sociedade ao seu gosto, através de uma judiciosa utilização do Estado.

De um modo geral, a ideologia patriótica e democrática julga poder apelar ao sentido cívico, à consciencialização de que o bem comum é a mais elevada expressão do bem privado, ao altruísmo, à solidariedade e a outros «valores» morais para fundir interesses privados no interesse geral. Mas nenhum destes meios ideológicos pode unir o que está concretamente, de fato, materialmente separado nas relações sociais, na divisão social do trabalho capitalista onde

²¹ K. Marx, *Idéologie Allemande*, Pl., *Oeuvres philosophiques*, p. 1064. Marx coloca nesta obra não apenas as bases da necessidade da ditadura do proletariado (a classe que aspira ao poder tem que pôr o seu interesse como interesse geral) como se verifica que, longe de haver uma «ruptura epistemológica» na sua obra, existe uma continuidade: *O Capital* apenas fundamentará cientificamente, através da análise do valor e das suas formas autónomas, as descrições percutantes das obras «filosóficas».

as atividades intelectuais e de execução, trabalho e fruição, produção e consumo, recaem sobre indivíduos distintos.

O interesse geral oposto aos indivíduos, na qualidade de fundamento ideológico de uma comunidade ilusória, na qualidade de força exterior, é, como dissemos, representado pelo Estado. Deste modo não será inútil determo-nos sobre algumas das suas formas modernas para mostrarmos que, sejam quais forem, são de fato uma forma ilusória de comunidade.

O Estado-Nação

Se designamos a sociedade civil como a colectividade dos indivíduos constituída nas suas relações mercantis, é necessário colocar acima dela um Estado político incarnando supostamente o interesse geral. Paradoxo escandaloso num sistema que despoja os homens do seu poder social ao mesmo tempo que os proclama indivíduos.

Ao surgimento histórico deste indivíduo, proprietário, liberto de qualquer laço de dependência pessoal, da sociedade civil mercantil, corresponde o surgimento do cidadão e da democracia na sociedade política mercantil.

A revolução de 1789 é, como se sabe, o modelo clássico deste fenómeno histórico. Ao confirmar decisivamente, pela abolição dos direitos feudais, a primazia do indivíduo, teve ao mesmo tempo que afirmar o Estado, cujo aparelho se esboçara na monarquia centralizada e absoluta, apresentando-o como expressão e instrumento da voluntária associação de homens livres numa nação.

Este Estado, na altura revolucionário, é duplo. É a emanação dos indivíduos (os clubes, o povo em armas, os indivíduos diretamente constituídos em força política) e a garantia do seu novo estatuto. Simultaneamente organiza e protege a liberdade fundada na propriedade, a igualdade de todos perante uma lei única, necessária inicialmente para romper os laços de dependência pessoal, as sujeições, os privilégios, acrescentando a fraternidade, visto que é preciso tentar unir através de uma palavra (os jacobinos falavam de virtude) o que a proclamação do indivíduo isolado tinha separado. Assim nasceu o indivíduo-cidadão.

Observámos o resultado disto na separação crescente entre o indivíduo real, cada vez mais desapossado, e o cidadão, cada vez mais abstrato.

O cidadão é o indivíduo que aliena o seu poder social na representação política. Quanto mais o delega no voto, menos poder tem. E quando não vota, ainda é pior: é dominado pela força. De fato, o poder real do Estado está cada vez mais nas mãos de uma burocracia não eleita.

Democracia, nação, estado, são os meios e as formas de uma comunidade ilusória. Dizer que ela é ilusória é dizer que não é a realidade vivida pelos indivíduos concretos da sociedade civil, é a ilusão de um poder sobre o seu destino. Não é dizer, por conseguinte, que não existe na consciência mistificada dos indivíduos. Muito pelo contrário, a história já mostrou suficientemente a consistência que adquiriu a nação como base ideológica e política da unificação dos indivíduos e dos seus comportamentos.

A sociedade mercantil utiliza naturalmente como quadro da sua unidade laços comunitários precedentes, como o território, a língua, a cultura, a história comum, etc. Mas isso não resolve o problema: por que razão a língua e a cultura são necessariamente representadas por uma nação ou por um Estado? A resposta é porque o Estado ou a nação as põe ao seu serviço; de meios de comunicação entre os homens que eram, tornam-se meios de troca ao serviço do mercado (suportes dos valores de troca). Este fixa-se num território em concorrência com outros mercados. E aqui temos o Estado a organizar a luta e a história a justificar estes combates (guerras coloniais e nacionais) em nome da eternidade nacional, desde os nossos ancestrais gauleses, e da santificação da pátria (e da negação da luta de classes).

Enfim, evita-se a questão para não se responder que a nação, com a sua língua e a sua cultura, é a forma territorial, estatal, cultural, de um mercado, o qual, como já vimos, é o reino das coisas, o contrário de uma comunidade, e é necessariamente dominado pela classe que

organiza o seu pólo acumulador. Citando apenas um exemplo, é sabido que a promoção da francofonia esteve sempre ao serviço do imperialismo francês.

Na origem da dispersão e unificação dos múltiplos territórios feudais, no quadro de uma circulação livre e alargada dos homens e das mercadorias, a nação fixa-se progressivamente numa ideia, apoiada na força do Estado, domando os indivíduos e afirmando que isso é um exigência em seu próprio nome, que remem na mesma galera, que lhes devem ser devotados até ao último sacrifício na veneração da deusa pátria, e fuzilados se lhes ocorrer a ideia de querer ser indivíduos livres.

O Estado moderno é claramente um estado de classe, de organização do poder da classe dominante. Esta verdade é de tal modo evidente em cada dia que passa que se torna inútil retomar aqui a sua demonstração, tantas vezes já feita. Face a este fato, as eternas discussões sobre a sua forma, centralizada ou federalista, presidencial ou parlamentar, liberal ou policial (até mesmo fascista), são irrisórias, de qualquer forma secundárias.

Estado de classe não significa que seja apenas um instrumento passivo nas mãos da burguesia. Por um lado, ele deve persuadir o mais possível que incarna o interesse geral, que é a justificação da sua existência, e apresentar-se assim como instrumento de conciliação, de arbitragem, de equidade, de «serviço público». Toma essa aparência quando organiza as alianças de classe necessárias ao exercício do poder da burguesia, propondo um certo número de vantagens financeiras, de lugares, de sinecuras no aparelho de Estado, protecções corporativas, gerindo serviços centrais como o ensino, a saúde, etc. Por outro lado, inclusive na nossa época dos monopólios, a burguesia não está unida, mas dividida segundo interesses, castas e grupos. O Estado tem então, também, de fazer o papel de «conselho de administração» da burguesia, de ser gerente do capital, a fim de desempenhar uma estratégia que lhes seja comum.

Por fim, o Estado é o instrumento de classe no sentido em que tem por função reproduzir as condições de acumulação do capital, relações sociais capitalistas, que são as condições de existência da burguesia como classe, o que não exclui, antes pelo contrário, a autonomia do Estado em relação aos burgueses tomados como indivíduos ou grupos particulares. Seria demasiado restritivo defini-lo apenas como «o Estado dos patrões», obedecendo-lhes totalmente, ou tomá-lo como simples correia de transmissão. Por exemplo, quando toma decisões sobre a fiscalidade, faz investimentos de infra-estruturas e procede a nacionalizações, não é este ou aquele patrão que favorece, mas a reprodução do capital em geral.

Pode mesmo acontecer que, em situações históricas de crise, a burguesia se encontre enfraquecida e as forças de classe quase equilibradas num face-a-face caótico. Neste caso o Estado ainda se autonomiza mais, ao mesmo tempo que a burguesia desacreditada se deve apagar um pouco da cena política, procurar alianças, e para isso ceder mais lugar no Estado à pequena burguesia e fazer aparecer um aparelho político com uma imagem mais popular, como instrumento ao serviço de todos, de toda a nação e acima dos interesses particulares das classes de cuja exacerbação parece ter resultado uma desordem insuportável.

Foi este fenómeno que a França conheceu com os dois Bonaparte, depois mais tarde a Europa com o fascismo, onde encontramos um dos seus fatores explicativos essenciais. As diferentes formas de Estado não mudam na essência a sua natureza de classe, assim como o seu papel, enquanto instrumento de opressão sobre os indivíduos. Mas como isto é constantemente negado, convém que nos detenhamos um pouco sobre esta questão.

Formas de Estado, totalitarismo e democracia

A Alemanha nazi é o protótipo do sistema fascista que acabamos de evocar. Conhece-se bem a sua origem. Foram as lutas revolucionárias do proletariado, a ruína do país e do Estado imperial depois da Primeira Guerra Mundial, a impotência da burguesia para pôr a funcionar um Estado democrático clássico (República de Weimar) nesta situação de caos, acentuada pela crise económica dos anos 20 que arruinou as classes médias, e o seu ressentimento e permeabilidade, que acabaram por favorecer a demagogia fascista. Nesta situação, o proletariado alemão

lançava-se na via insurreccional, apoiado no exemplo russo, e isso levou a burguesia a aceitar e a favorecer política e financeiramente a tomada do poder pelos nazis.

O Estado fascista é burguês neste sentido: numa situação de crise aguda, é a última solução que se oferece a esta classe para salvar o que lhe serve de alicerce, as relações sociais capitalistas. Neste caso, a aliança do grande patronato com o exército e com os nazis (que agrupavam os desclassificados ou os que recebavam vir a sê-lo, de todas as camadas populares, nomeadamente os pequeno-burgueses) constituiu o compromisso necessário para derrotar um proletariado que se mostrava muito bem organizado e ameaçador, a fim de estabelecer a «ordem» da exploração salarial. Em 1933 a primeira tarefa do nazismo foi destruir a classe trabalhadora, eliminar os seus dirigentes e as suas organizações, suprimir toda a oposição democrática para reforçar o capitalismo alemão. Com efeito, o capital foi o primeiro beneficiário imediato da política económica autárquica, do relançamento maciço das despesas públicas (sobretudo no rearmamento), do estrangulamento das organizações operárias e da supressão das conquistas sociais, e de um expansionismo militar inicialmente coroado de sucesso, permitindo a pilhagem desenfreada de recursos humanos e materiais. Um respeitável historiador inglês pôde escrever: «O nazismo no poder produziu a sociedade de classes mais brutal e mais exploradora da era industrial – uma sociedade que, retrospectivamente, fazia parecer a Alemanha do Kaiser “um paraíso de liberdade” aos olhos da classe operária»²².

A burguesia alemã, em pânico com o comunismo, apoiou o fascismo até quase ao fim sem se aperceber, a não ser quando já era demasiado tarde, também para ela, das relações de força mundiais, da irracionalidade generalizada, do absurdo das suas teorias primárias que empurravam a Alemanha capitalista para um beco sem saída que só poderia acabar na derrota.

Todavia, o fascismo não foi apenas um instrumento do grande capital, como pretendeu, equivocadamente, a III Internacional. Se este apoiou os nazis foi porque eles eram uma força anticomunista muito influente que enquadrava as massas populares na esperança de um futuro melhor fundado num renovamento mítico da comunidade, manchada e destruída, segundo ele, pela luta de classes, pelos internacionalistas, pelos cosmopolitas, pelos estrangeiros, etc. A ideologia fascista é uma miscelânea de reminiscências de laços comunitários primitivos com as suas formas ilusórias modernas, levadas ao extremo: do nacionalismo ao racismo, do Estado «nem capitalista nem comunista» ao totalitarismo absoluto, com a pátria acima do próprio Deus.

As circunstâncias particulares do seu advento, a base ideológica e social específica do fascismo, justificando a ditadura do chefe, a violência, reforçada pela conquista do aparelho do Estado, tornaram-no uma força que obteve uma certa autonomia no plano político em relação à burguesia, à qual impôs os seus próprios quadros e também, em parte, a sua estratégia política.

Mas vejamos a especificidade do fascismo sob o ângulo que nos interessa aqui: quem são os indivíduos do capitalismo? Nesta perspectiva, o fascismo é a expressão política do extremo a que é conduzido o movimento histórico das sociedades capitalistas quando os antagonismos indivíduos/sociedade, interesse privado/interesse geral são levados ao ponto em que o indivíduo e o interesse privado se devem apagar perante o interesse geral constituído em força dominante absoluta e exclusiva.

Para o fascismo alemão, o indivíduo só existe na medida em que triunfem acima de tudo e todos a nação e a «raça» alemã. É uma resultante lógica e necessária do capitalismo quando o movimento histórico, feito de separações e de antagonismos, atingiu, com o desenvolvimento inelutável de crise na sociedade civil, uma extensão tal, que só a força bruta colocada acima dos indivíduos, em nome da nação ou da raça, parece poder impor a unidade social sem tocar nas relações mercantis fundamentais (o que permitiria a outra solução, revolucionária). Este sentimento nacionalista reforçou-se na Alemanha, devido à derrota de 1918 e às humilhantes reparações impostas pelos Aliados. Mas o paradoxo é que na nação e na raça que pretensamente

²² Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme?* coleção Folio, p. 278. O que é evidentemente ocultado por todos os meios de comunicação modernos que pretendem reduzir o nazismo apenas à sua dimensão anti-semita. Esta simplificação do fascismo tem por objetivo esconder as suas raízes e portanto impedir a luta contra o seu ressurgimento atual, e, acessoriamente, apoiar essa outra face do fascismo que é o sionismo.

dariam o triunfo ao indivíduo alemão, este desapareceu completamente, para ficar apenas o bando, a multidão, a massa uniforme e gregária.

Na crise, e tendo em conta as particularidades que ela assumiu na fase do capitalismo dos *trusts* mundiais, o fascismo emergiu como uma condenação das divisões sociais, propondo a reunificação (o «fascio», o feixe) da comunidade. Em palavras condena o egoísmo de todos os interesses privados e o cosmopolitismo «sem pátria». Nos fatos ataca a classe operária e, no que toca aos capitalistas, apenas a alguns bodes expiatórios (como os judeus na Alemanha).

Com a pretensão de construir um Estado acima das classes e dos interesses privados, diz que trabalha para o interesse geral de todos, da nação, discurso que recebe necessariamente bom acolhimento num momento de caos que instiga a «cerrar fileiras», quando a desordem, a corrupção, a impotência da classe política tradicional, desacreditada, convida à sua substituição por algo «novo».

Uma vez que condenava verbalmente as classes egoístas que dividiam a sociedade e pretendia poder uni-las em «feixes» solidários, é lógico que condenasse também a cidadania e a democracia, expressão política do chamado primado do indivíduo e do individualismo divisionista. A unidade social seria então baseada na combinação do mito moderno da nação como comunidade, cuja unidade é simbolizada pelo chefe, com os laços desaparecidos das velhas comunidades: o sangue, a raça, a terra. Como se a partir de tais fantasmas fosse possível dar alguma substância a esta pseudocomunidade que é a nação!

Verificámos que a época do capitalismo dos monopólios é evidentemente a divisão do trabalho conduzida ao extremo, e portanto o antagonismo das classes. E o fascismo não podia modificá-lo. Pelo contrário, agravou a situação dos operários, dos camponeses (embora adulados verbalmente como próximos da santa terra que «não mente») e também das classes médias, antes de arruinar toda a gente com a guerra. Por isso, a comunidade que o fascismo pretende fundar por «mil anos» é duplamente ilusória: se por um lado o interesse geral e nacional é um fundamento ilusório que o fascismo exacerbou até à tragédia, também os elementos em que se apoiava, baseados nos laços diretos dos homens com a terra e a natureza, estavam desde há muito tempo desaparecidos.

Eis porque, longe de poder fundar esta comunidade mítica, o fascismo teve que impor pela força bruta a ideia que representava, instituindo o contrário de uma comunidade, um Estado, que foi o mais violento, o mais militarista e mais burocrático de todos! Tanto mais que os homens portadores de uma tal ideologia primitiva só podem ser primitivos, medíocres e limitados. Os antagonismos, ao acentuarem-se cada vez mais, tornaram o fascismo ineficaz e pouco produtivo. Escasseiam-lhe a mão-de-obra e os recursos, que enfraquece e desperdiça, sobretudo nas funções burocráticas, militares e policiais.

O fascismo não é apenas um simples despotismo, o poder absoluto de um tirano que se apodera da comunidade através da força de uma clique armada. É um fenómeno específico de países industrializados na época do capitalismo monopolista, que supõe um tipo de crises, de ideologia, de conflitos sociais só nesta situação possíveis; ou, dito de outra maneira, que leva ao extremo o despojamento dos indivíduos e a constituição paralela da ideologia do interesse geral, da nação, do Estado, como expressão acabada e exacerbada das relações mercantis.

Só que a burguesia capitalista cai aqui na sua própria armadilha, pois quando maneja o nacionalismo, sabe que ele é relativo e provisório. É a forma com que ilude as massas por detrás dos seus interesses («estamos todos no mesmo barco»), contra os seus concorrentes. Na realidade, ela tornou-se bastante cosmopolita, colocando os seus interesses financeiros à frente de tudo, investindo através do mundo inteiro sem se preocupar com os seus nacionais, não hesitando, quando afrontada por algum deles, a reclamar antes Bismarck ou Hitler que a Comuna ou a Frente Popular. Mas com o fascismo, ao recolher aquilo que semeou, ela irá finalmente viver o pesadelo do poder totalitário de uma pseudocomunidade estatal, fantasmagórica, sem nenhum laço com as relações sociais concretas, a tal ponto ilusória que nada tem de humano, reduzida a soldadesca bárbara, a «sub-homens» e a cadáveres.

É o totalitarismo a essência do fascismo? A expressão esteve em voga depois da guerra. Mas não deixa de ser duplamente útil à burguesia. Em primeiro lugar, permitiu fazer crer que a democracia e o fascismo não são irmãos um do outro, duas formas diferentes do «totalitarismo» geradas pela mesma mãe e pelo mesmo pai. Em segundo lugar, ao assimilar o estalinismo ao comunismo, permitiu fazer passar este também por um totalitarismo. O resultado da teoria do totalitarismo é bem conhecido: comunismo = fascismo, sendo a democracia a única forma política que respeita o indivíduo como sujeito.

Mas, na realidade, o qualificativo de totalitarismo apenas se aplica a regimes de brutalidade clara, tais como o fascismo, se o entendermos por aquilo que ele encobre de fato e não só pela forma, a saber: o movimento pelo qual o domínio do interesse geral e do Estado sobre os indivíduos se estende e se generaliza a todos os domínios da sua vida. Este domínio sem limites, como vimos, é inerente ao capitalismo, pois a sua essência é o desenvolvimento incessante das relações de separação e de despojamento da grande maioria da população, o que implica a intervenção cada vez mais vasta de forças estranhas numa sociedade artificial e repressiva em face deles, nos domínios ideológico e político, numa unidade social artificial e coerciva.

O fato de o interesse geral se adornar de diversas justificações – serviço público, informação objectiva, ciência neutra, Estado ao serviço de todos, delegação de poderes, leis económicas, direitos do homem, etc. – e revestir a forma de uma necessidade objectiva não impede que no regime democrático a vida das pessoas seja cada vez mais penetrada e modelada pelo saber oficial, pela visão oficial do mundo, pela lei oficial (que regula hoje até aos mais ínfimos pormenores toda a atividade das pessoas, como fumar ou não fumar, andar a tal velocidade, viver em comum desta ou daquela maneira, etc.), pela polícia oficial, pelos *media* oficiais (que de forma abjecta se introduzem na vida dos indivíduos), etc. Oficial significa todas estas forças estranhas, anónimas, encarregadas de gerir e de reproduzir as relações sociais capitalistas.

Enfim, não existe um comportamento individual, um momento, um lugar, que as forças representantes do interesse geral da burguesia como classe não se esforcem por modelar e investir, a fim de fazer prevalecer a unidade e o consenso dos modos de vida e de pensamento, necessários à reprodução das relações capitalistas, minadas pelas contradições internas. Podemos por isso dizer: quanto mais dividida está a sociedade civil, mais a sociedade política e ideológica tem de intervir para se lhe substituir.

O totalitarismo é inerente ao capitalismo da fase monopolista. O que difere segundo as situações é a forma que ele toma e os meios que utiliza.

A democracia é um meio mais insidioso, mais pacífico, uma vez que é aceite pela grande maioria. E isto porque se funda na ilusão de que os indivíduos se associam e participam do poder, ou pelo menos julgam ter uma influência na sua orientação. A democracia, forma política de unidade da sociedade, é aceite enquanto esta é percebida pelos indivíduos como meio de se enriquecer. Mas assim que a sociedade deixa de surgir com esta possibilidade (durante uma crise), a democracia que a representa é imediatamente rejeitada, em vez de se começar por rejeitar a sociedade e as suas relações sociais. Há então que encontrar outra forma de existência da comunidade. Como não se faz uma mudança de fundo pelo comunismo, opta-se pela forma duplamente ilusória do fascismo. Ele aparece como totalitarismo declarado e afirmado, como a unidade imposta pela força bruta, negando os indivíduos.

Este totalitarismo impõe-se também aos partidos e ideólogos burgueses na medida em que já não se podem envolver facilmente em disputas, rivalidades, no assalto aos lugares, às honras remuneradas, ao poder (no que eles chamam, na sua gíria inimitável, a «liberdade de expressão»). O que os toca e os leva a caracterizar esta situação nova como totalitarismo é o fato de já não gozarem de um sistema aberto de escolha das elites próprio da democracia e de serem empurrados pelo totalitarismo para junto da massa dos excluídos.

O fascismo proclama uma ideologia oficial onde a burguesia conseguia impô-la sem o afirmar; estabelece um partido único onde ela autorizava vários partidos idênticos; exige o recrutamento obrigatório onde o mesmo se conseguia por outros meios; uma justiça arbitrária onde vigorava a justiça de classe e de sentido único; o monopólio da informação onde ela já era uniforme.

Não se trata aqui de sabermos se a forma democrática do totalitarismo é ou não preferível para o luta do proletariado. Isso é uma questão conjuntural, que só pode ser discutida com eficácia depois de estar compreendida a relação de parentesco do totalitarismo fascista com a democracia.

Na confusão atual, é essencial refutar que o conceito de totalitarismo possa traduzir validamente a noção de fascismo, porque esvazia qualquer análise concreta das situações, das classes, das origens e do conteúdo do fascismo, para reter apenas uma forma particular que toma a dominação do interesse geral, vista como um acidente da história, uma ideologia herética vinda não se sabe donde, engendrada por desconhecidas relações sociais, proveniente da loucura de um homem dotado de um inconsciente distorcido. É um conceito ideológico que tem por função fazer a apologia da democracia e deste homem puramente ideal do paraíso terrestre que é o cidadão.

Os ideólogos da democracia não ignoram no entanto o desaparecimento do cidadão (para já não falar do indivíduo) no próprio seio desta forma, como testemunha um grande número de trabalhos. Por exemplo, uma recente sondagem sobre a «hierarquia dos valores em França»²³ registava a degradação da unidade social deste modo: 65% dos inquiridos colocavam em primeiro lugar a liberdade individual (a vida para si mesmo), enquanto o civismo e o respeito pelo bem comum representavam apenas 3%. E os comentadores lamentavam este «individualismo cego», «último estágio das democracias» (quando, de fato, está na sua origem).

É fácil concluir por que razão as democracias já não podem servir de modelo, mesmo que a queda do «muro» permita momentaneamente dizer o contrário. Vemos todos os dias estadear-se perante nós a impotência do poder político como força totalmente separada dos indivíduos em acção. A crítica não consiste aliás em constatar o que todo o mundo vê: liberdades e direitos proclamados e falseados. Temos de dizer porquê e determinar as causas.

Para isso partimos do nascimento dos indivíduos sobre os destroços das comunidades primitivas. Vimos porque se formou entretanto face aos indivíduos isolados, separados, uma comunidade ilusória, fundada na necessidade de apagar estas separações através da construção de uma ideologia e de instituições que lhes são completamente exteriores: o interesse geral, a nação, o Estado, etc., compostos por indivíduos ilusórios, os cidadãos.

Quanto mais o indivíduo se privatiza, se isola, se centra em si mesmo e é socialmente considerado como meio, mais a sua individualidade é negada e sufocada pelo interesse geral do cidadão e pelas suas diversas formas políticas. Usando a linguagem dos sociólogos, esta negação é a «perda de identidade», a «perda de si». Estas «perdas» são afinal a própria essência dos cidadãos em geral, e mais particularmente ainda daqueles que formam a massa dos desempregados, dos excluídos oficiais (ao ponto de se dizer que eles já não possuem mesmo qualquer cidadania) cujo número aumenta sem cessar. Para os outros, para a sociedade, não só já não são indivíduos como já não são meios para satisfazer as suas necessidades. Pior ainda, «custam dinheiro». É a este título que são excluídos, uma vez que não são meios para os outros. O que explica que as ideologias nacionalistas e racistas encontrem tanto eco junto das camadas populares mais desfavorecidas, como exigência de que a sociedade, a nação, os sirvam a eles e não aos estrangeiros à comunidade (ilusória) nacional.

Este racismo populista, e também a sua forma invertida, aquilo a que os sociólogos chamam «busca de identidade», traduz-se na constituição de reagrupamentos étnicos e religiosos, que não passam de fugas para trás, tentativas de reactivar as bases comunitárias protectoras, há muito desaparecidas.

Não há motivo para passar da tolerância humana face a estas «diferenças», que não podem ser apagadas de repente, para a sua exaltação como valores do futuro. Isso seria confundir o respeito necessário para com as minorias deserdadas com a glorificação das compartimentações e dos guetos étnicos. Não se combate o racismo com um racismo inverso. Podem esperar ser tolerados pelo capitalismo os que assim recuam para o passado e, fazendo o mínimo tolerado, o apresentam como o máximo possível.

²³ Sondagem C. S. A., in *Nouvel Observateur* de 26.11.92.

Estas formas arcaicas não são criticadas porque não põem em causa as relações sociais capitalistas de separação e porque parecem livremente escolhidas. Não criam nada de novo, apenas reactivam o racismo e o nacionalismo. E não permitem de modo algum combater as causas de negação e de exclusão dos indivíduos. Pelo contrário, mantêm e até reforçam a lógica da separação e da concorrência. Por tal via, não é possível reconstruir relações interpessoais ricas e avançadas, arrancando ao capital, ao Estado, aos poderes intelectuais tudo o que açambarcaram desde há muitas gerações. Assim, só se pode ficar confinado a situações limitadas, gerando indivíduos também limitados. O mesmo se passa com o ressurgimento de seitas e formas religiosas, que são apenas tentativas atrasadas e estupidificantes da reconstrução de si nos particularismos de comunidades igualmente ilusórias.

Tratámos até este momento sobretudo das formas políticas que toma a comunidade ilusória fundada no interesse geral desligado dos interesses privados. É necessário agora desenvolvermos algo sobre a questão das representações ideológicas que os homens têm das suas atividades e da sua vida de acordo com as relações sociais em que são exercidas.

4. RELAÇÕES SOCIAIS E IDEOLOGIAS

As ideologias são as representações que os homens produzem a partir das relações que estabelecem entre si e com o resto da natureza, nas suas atividades, na produção da sua vida. Revestem as mais variadas formas: políticas, jurídicas, religiosas, filosóficas, artísticas, etc.

Estas representações derivam das condições materiais, objectivas, destas atividades. Mas, estando por definição delas separadas, desenvolvem-se com uma certa autonomia, constituindo-se progressivamente em pensamento estruturado, o qual, por sua vez, conduz as atividades humanas.

Se fossem apenas o simples reflexo destas condições, as representações não seriam justamente ideologias, «isto é, a busca de ideias como entidades com uma vida independente, desenvolvendo-se de modo independente e unicamente sujeitas às suas próprias leis».²⁴

Por isso, as relações entre as mudanças das condições materiais da produção da vida e os seus fatores ideológicos são complexas. A ideologia pode, num certo momento histórico, ter um papel determinante, bloqueando a sua evolução (poder reaccionário), ou acelerando-a (fase revolucionária), ao passo que, durante um longo período, se vai modificando em relação com as condições de produção, o que não significa que essa mudança seja simultânea.

Para fazermos uma análise mais concreta destas relações, convém examinar aqui três exemplos: a religião que, devido à sua longa existência, surge como imutável e independente das condições de produção; os direitos do homem, ideologia da democracia própria das relações mercantis; e o egotismo, ideologia do eu indiferente aos outros e à sociedade, própria do indivíduo totalmente despojado no sistema capitalista.

A Religião

É normal, quando se fala de ideologia, dar a primazia à religião, já que é ela que, na sua forma, tem uma história mais longa. E também porque exprime a ideologia que trata das relações dos homens com o cosmos, constituindo o exemplo mais completo de ideologia.

Pela sua forma, a religião parece imutável, eterna, independente das condições de produção. É a expressão do sagrado, do mistério das origens e dos fins. Como se tivesse de existir necessariamente origem e fim; como se, em qualquer circunstância, a ignorância tivesse de ser necessariamente representada; como se a vida não pudesse existir sem responder a outra finalidade que não seja a sua.

²⁴ L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, in K. Marx - F. Engels, O. Choisis, E. S. T. 3, p. 355.

A religião (do latim *religare*, ligar) é o que une os homens ao que eles crêem ser os mistérios. Mas estes homens e estes mistérios estão longe de ser sempre idênticos e imutáveis. Se, de fato, a forma religiosa perdura, o conteúdo, no entanto, muda constantemente: não há religião, há religiões.

No princípio todos os fenômenos naturais são um mistério, os homens povoam a natureza de almas, seres misteriosos que a «animam». Posteriormente, à medida que estes se tornam transparentes, os homens apercebem-se que transformam a natureza e tomam consciência de si próprios. Estas almas desaparecem, afastam-se da terra, na medida em que esta é apropriada através da prática. Surgem assim os deuses, sempre mais abstrato, à medida que os homens tomam consciência de que são os autores da sua própria história. O mistério torna-se metafísico: quem sou eu, para onde vou, porquê, etc.? Questões que os homens, outrora integrados no mundo cósmico mas agora só na Terra, criam para si próprios.

É claro que haverá sempre mistérios. Dizer que a religião é uma ideologia não significa que seja só uma resposta imaginária para superar a ignorância. Ficarmos por aqui seria aceitar como possível que as ideias podem nascer do vazio, cair do céu, ou resultar da própria ignorância. Por isso, quando dizemos que a religião é uma criação dos homens, queremos mostrar que as perguntas, assim como as respostas que trazem, são determinadas pelas condições em que os homens exercem as suas atividades. Só o homem que produz e come trigo porá a questão de saber porque o faz de tal modo, uma vez que este problema é concretamente posto como uma necessidade e pela atividade que lhe permite dar uma resposta. Terá que haver sempre uma resposta em função das condições concretas das atividades dos homens.

Observámos que as comunidades originárias viviam mais da natureza que do trabalho, com ela formavam um todo; era a comunidade que existia, se reproduzia e não os indivíduos. Juntamente com ela, os outros elementos deste todo são também forças vivas: o vento, o fogo, a água, etc., forças anímicas, não pessoas (visto que a pessoa é desconhecida). À medida que se vão desenvolvendo as atividades produtivas, outras forças se juntarão como, por exemplo, com o advento da agricultura, a terra e a fecundidade.

A vida religiosa é a da comunidade, único sujeito, visto que o indivíduo não existe. Nada tem de pessoal, ainda não tem como fim tornar os homens melhores, «através da vida interior» (aliás, ainda não existe separação da alma e do corpo). A sua finalidade é venerar o poder ancestral criador da comunidade, pedindo-lhe actos favoráveis, assim como a outras forças exteriores (chuva, fecundidade, etc.), e evitar os desfavoráveis (secas, tempestades, etc.). Enfim, participar simplesmente na vida cósmica onde a comunidade é um elemento, para que o ciclo da sua reprodução continue sempre.

Assim, ao modo de produção e de apropriação das comunidades primitivas corresponde, de certo modo, uma não religião. É que nada há a ligar, visto que nada existe separado, sendo os homens a própria comunidade e esta uma força natural no meio de outras forças naturais.

Com o surgimento do trabalho agrícola, os homens começam a produzir a sua própria vida. Como já foi dito, humanizam-se afastando-se do estado natural, separam-se da natureza, através do utensílio e do trabalho. Neste movimento aparecerão as primeiras divisões do trabalho. Graças à especialização, singularizam-se e personalizam-se.

O mesmo acontece com os poderes misteriosos. De potências naturais passam pouco a pouco para a categoria de deuses especialistas, profissionais: um na arte da guerra, outro na cultura, na arte da forja, etc. Os deuses saem da natureza, abandonam os rios e as florestas e sobem ao Olimpo, primeira etapa a caminho do céu. Já não são os elementos naturais, mas sim personalidades que os comandam.

A personalização das relações sociais que a divisão do trabalho criou tornou-se ainda mais complexa com o desenvolvimento das trocas. Nesta altura, os homens já não se confrontam apenas com forças naturais, mas também com forças sociais, com outros homens, outros povos. Os deuses são então dotados de sentimentos humanos, visto que actuam numa sociedade construída de relações pessoais. São apaixonados, ciumentos, rivais, confrontam-se e urdem

intrigas. Defrontam-se para impor o domínio dos seus povos ou heróis favoritos, no estabelecimento de certas relações sociais (como o domínio do pai).

O deus único propagar-se-á sob a forma universal na época do império romano universal. Esta tendência para colocar um deus, o seu, acima dos outros já era vulgar desde há muito tempo, acompanhando a unificação de clãs e tribos num povo (como foi o caso dos hebreus). Todavia, estes deuses únicos eram ainda deuses étnicos. Assim, em que bases históricas se criou a ideia de um deus único para todos (para todos os que pertencem a um mundo conhecido, mediterrânico, ocidental, etc.)?

O império romano criou um mundo relativamente unificado, misturando as populações na expansão de um determinado universalismo. A noção de pessoa reforça-se porque o desenvolvimento da divisão do trabalho e das trocas quebra a exclusividade dos laços étnicos.

Surgem na cena social toda a espécie de personagens: proprietários, cidadãos, escravos, plebeus, artesãos, imperadores. Falar de uma pessoa distinta da comunidade é falar também da aparição da ideia do eu, da consciência de si próprio, do questionamento de si. O homem, ao afrouxar os seus laços comunitários, não pode de imediato reconhecer a sua situação particular, pessoal, como proveniente da divisão social do trabalho: isso equivaleria a aperceber-se de imediato do carácter histórico e social, o que está fora do seu alcance no começo desta história e quando ainda está sob a influência das concepções tradicionais. Como pode então representar-se como singular, único, pessoa? Pelo pensamento. O espírito surge como o que é singular de cada um, o corpo como o que é comum.

A bem dizer, foi entre os gregos que se colocou em primeiro lugar a separação entre a alma e o corpo (Platão), porque com eles o processo da individualização do trabalho e da apropriação avançou mais (no Oriente, a evolução da agricultura foi ainda mais precoce; no entanto, o problema da água e da irrigação exigiu a manutenção das formas comunitárias de trabalho). A alma adquire com os gregos um conteúdo completamente diferente das comunidades primitivas: cada vez menos concreta, na vida, na natureza, e cada vez mais espiritual, na abstração, no mistério. Mistério da pessoa que se pensa como sujeito, mas que só o consegue representando-se como espírito eterno, desembaraçando-se das contingências terrestres que parecem limitar esta pessoa ideal: os confrontos, os laços de dependência comunitária, a dor, a morte, etc. Os estóicos foram dos primeiros a ensinar que a felicidade pessoal reside nas qualidades espirituais de cada um (a coragem, a virtude, etc.), face ao corpo, que é comum, vulgar, mortal, doloroso. É necessário privar o corpo para cuidar do espírito. A alma é o celeste, a relação com os deuses, o eterno; o corpo é o terrestre, o perecível, o contingente.

Em suma, com a divisão do trabalho, o homem singulariza-se como pessoa e os deuses separam-se da Terra ao mesmo tempo que a alma se separa do corpo. Nas antigas representações, o homem era um elemento da comunidade eterna. Ao separar-se dela, singularizando-se, conserva esta noção de eternidade criando uma alma para si próprio.

A partir daí, a sua relação com os deuses adquire uma forma cada vez mais pessoal e também cada vez mais separada do mundo. A religião pode, portanto, coexistir com o poder hierárquico no mundo. Mas os proprietários deste poder, os reis, os imperadores, deverão perder o estatuto de deuses sobre Terra. Trocá-lo-ão pelo estatuto do seu representante (mas então, para fundamentar a exclusividade do seu poder, cada um escolherá representar um único deus). Existem agora dois mundos, outrora misturados: o mundo real e o mundo imaginário, onde todos podem encontrar a libertação, a felicidade e a salvação. A religião, como ligação dos dois, vai servir um e outro, acompanhando os seus percursos políticos.

E uma vez que se supõe ser o mundo imaginário superior ao mundo real, a religião permite aos oprimidos, a todos aqueles que não podem afirmar-se como homens na Terra, opor a lei de Deus à de César. Mas a César também é permitido dizer que foi escolhido por Deus, uma vez que é este que decide tudo. Podemos citar a este propósito o célebre ditado: «Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus».

Deus único porque, na época do império romano, estavam reunidas todas as condições para o nascimento do cristianismo: o desenvolvimento das técnicas, a capacidade dos homens para se

criar a si próprios e a divisão do trabalho, a especialização e a hierarquização dos homens farão emergir o homem como pessoa singular no mundo romano. Daí a separação universal entre a alma e o corpo, entre o céu e a terra, e a generalização de uma religião universal num império universal.

César ainda tentou considerar-se deus por decreto, quando tal já era impossível, uma vez que Deus se tornara num ser universal, reconhecido por todos como ser perfeito, espírito no céu. Os povos reduzidos à escravatura ou subjugados por Roma formavam uma enorme massa e tinham em comum este ponto para lutar contra César. Os seus deuses étnicos tinham-se tornado impotentes para os proteger, destruídos com as comunidades que representavam. Era preciso um novo deus, um Deus único para todos, cuja vontade não era a de César, mas a representação de outra ordem, de outro mundo superior ao dele. O papel de Jesus e de Paulo consistiu em fazer do Deus dos hebreus oprimidos um deus único, já disponível para todos os oprimidos, e tanto mais poderoso quanto era agora universal, no império universal.

Transportado pela força destas massas, reforçado por todos aqueles a quem a desagregação e o apodrecimento do império aterravam, este Deus transformou-se na bandeira dos opositores que as perseguições não conseguiam subjugar. Restava a César apoderar-se dele, adoptando o cristianismo, 300 anos depois do seu nascimento, como religião oficial do Estado. De fato, César não perdia grande coisa ao reconhecer Deus superior a si mesmo, uma vez que, em contrapartida, adquiria o poder de representar a ordem terrena pela graça divina.

Certamente, depois, tiveram que se desenvolver incessantes combates para se saber que homens representavam a vontade de Deus sobre a Terra: Roma ou Bizâncio, o imperador ou o papa, este ou aquele profeta, a assembleia dos fiéis ou o padre iniciado, etc. No Ocidente, o Deus celestial ganhou, finalmente, os seus representantes exclusivos na Terra, que criaram a igreja romana.

Ela e César, apesar de estarem em concorrência, também se apoiam mutuamente. A igreja consagra César, mas também se confunde com ele, ao ponto de possuir na Idade Média um terço de todo o território. E consolida o seu domínio anexando à teologia todas as outras formas de ideologia (filosófica, artística, política, jurídica, etc.). Esta ordem terrestre tornada totalmente religiosa só poderá ser contestada na contestação à própria religião. É por isso que a luta social assumirá de início a forma religiosa.

Foi o que aconteceu com a Reforma, altura em que as condições de uma nova subversão nas relações sociais de produção ficam criadas pela emergência do predomínio das relações mercantis.

A Reforma é o exemplo clássico da modificação da ideologia, neste caso religiosa, em função da modificação das relações sociais. Ao surgimento, com as relações mercantis, dos indivíduos proprietários, independentes e isolados, vai corresponder uma forma religiosa mais adequada, sobretudo na variante calvinista da Reforma, a mais pura deste ponto de vista.

Como indivíduo independente, o homem da Reforma estava também só perante Deus, suprimindo os intermediários especializados. Nada de papas, padres, virgens e santos. A igreja deixa de ser um Deus na Terra, que reduz os indivíduos a nada, para passar a ser uma associação voluntária de indivíduos livres. Isto porque o indivíduo mercantil apenas pode ter uma relação pessoal com Deus: a sua essência é a independência. Portanto, apenas se liga a Deus pela oração, num frente-a-frente temível entre ele e o ideal.

Enquanto indivíduo proprietário, o seu trabalho pessoal é posto como princípio de tudo e o seu resultado é sinal do êxito ou do fracasso. Deixou de ser maldição e passou a ser escolha e prova, fim meritório e expressão da vontade de Deus. O corpo é vulgar, já não de acordo com o sentido dos gregos por ser comum, mas por ser consumo, dissipação e luxo, ao contrário do trabalho, que é ascese, parcimónia e esforço no cumprimento desta nova vontade divina. O bem é portanto a ruína do corpo.

Outras religiões fundadas na salvação pessoal, como o hinduísmo e o budismo, fizeram da renúncia do mundo e das suas riquezas a base dessa salvação, porque era esse o modo de poderem subtrair-se a César. Para o protestante, pelo contrário, a atividade e a responsabilidade

peçoal nos negócios do mundo são um imperativo. Assim o exige a realidade mercantil do enriquecimento pela sua atividade. E assim portanto o quer Deus. Dirá pois que o sucesso é sinal de que ele e as suas obras são abençoadas por Deus.

Dá a teoria calvinista da predestinação: aquele que faz obra no mundo fá-lo por vontade divina. Os trabalhos determinados pela igreja não conduzem à salvação, como acontece no catolicismo; o sucesso pessoal é sinal de que se é eleito por Deus. É a bênção divina sobre a vida pessoal. O que se justifica é a atividade individual. O milagre é suprimido: se a atividade do indivíduo alcança o resultado esperado, é porque Deus assim o quis²⁵. Estamos no racionalismo, (modo de pensamento que se desenvolve com a sociedade mercantil), mas ainda prisioneiro da sua origem, numa sociedade que estava ligada apenas a uma forma religiosa de pensar.

Lutero rejeitou a justificação pelas obras, visto que elas são a submissão aos ritos, às leis, às instituições da igreja, logo aos homens. Contudo, conservou a justificação da fé: por uma relação puramente espiritual, o homem pode aceder à salvação. A decisão pessoal de crer desempenha ainda um papel.

Mas no mundo mercantil não existe realidade louvável e racional senão a do enriquecimento individual através do trabalho, senão a do indivíduo empreendedor do capitalismo nascente. A importância desta realidade exige que ela seja, na representação de Calvino, pura vontade divina, sem nada caber ao homem, indigno de ser autor de uma coisa tão magnífica. O Deus calvinista já não se encontra em nenhuma instituição terrestre, nem no milagre, nem pelo efeito de qualquer vontade humana, mesmo sendo esta a vida espiritual. É perfeitamente abstrato, está ainda mais longe no céu que os velhos deuses de outrora.

O afastamento e a abstração dos deuses, à medida que os homens se constroem, é sempre claramente visível nas representações que eles fazem de si próprios. Com efeito, a princípio os deuses estão espalhados por toda a natureza, são a própria natureza, depois vivem como homens em lugares especiais, a seguir só assumem formas animais ou humanas para se manifestar de quando em quando na Terra e finalmente, há aproximadamente 2000 anos, muito antes da Reforma (e também anteriormente, com os hebreus e com o Islão) qualquer imagem se tornou impossível e proibida.

Mas na Terra o sucesso é o dinheiro, o deus concreto é o dinheiro. É o indivíduo mercantil e a sua atividade contada em dinheiro que criam o Deus calvinista. Tudo o que este indivíduo e esta atividade possam ter de aviltante, de bárbaro, de desprezível, é simplesmente posto à conta de condenação divina, derivada do «pecado original» da humanidade.

Deste modo, com o calvinismo, o livre arbítrio do trabalhador proprietário é também o livre arbítrio religioso que, no mundo totalmente religioso da época, se torna livre arbítrio político, com a instituição da igreja-associação (ainda que não se trate de uma democracia avançada, visto que, por um lado, a doutrina da predestinação indica que as novas elites, os poderosos do dinheiro, são escolhidos por Deus, ungidos na sua riqueza mais seguramente que o rei através do óleo de Reims; por outro lado, as atitudes consideradas contrárias ao trabalho, à ascese, à poupança laboriosa e à ordem social subsequente, são condenadas porque contrariam a vontade divina).

A ideologia protestante terá descendência. Como qualquer outra ideologia, a sua forma servirá, ao modificar-se, para acolher novas representações. Esta aparente continuidade das ideias serve também para os idealistas justificarem a independência do pensamento face às relações de produção.

Por exemplo, acabamos de ver que o protestantismo criou um racionalismo religioso valorizando a atividade individual e os seus resultados. Os filósofos das Luzes apenas tiveram de suprimir a bênção divina, que se manteve ainda com os protestantes quando a sociedade mercantil ainda emergia da sociedade religiosa, para fazer triunfar o racionalismo laico, o culto

²⁵ Esta ideologia mercantil já está presente na parábola bíblica dos talentos, segundo a qual aquele que receber dez de Deus e lhe devolver dez será abençoado, enquanto aquele que receber apenas um, não conseguindo devolver nada, será amaldiçoado.

laico da Razão (e dos Direitos do Homem daí decorrentes) como fundamento da liberdade individual «total» liberta dos preconceitos religiosos.

Depois verificou-se que o desenvolvimento do capitalismo não era capaz de cumprir as suas promessas, ao mesmo tempo que a liberdade dos indivíduos estava fechada em limites estreitos e cada vez mais vazia de qualquer conteúdo real. Os românticos abandonam o culto da Razão e choram sobre os fracassos que o destino fatal impõe ao indivíduo que, com eles, se torna trágico, um herói de asas sempre cortadas.

Pela mesma época, Freud apresentou uma versão moderna, laica e racional, da dualidade greco-cristã, corpo/alma transpondo-a para o consciente/inconsciente, onde o Deus pai fica excluído, sendo substituído pelos pais reais.

A influência de Marx surge na análise de Freud, de certo modo suavizada, ao retomar o carácter limitado e superficial da consciência, considerando que nos comportamentos existem pulsões escondidas. O que torna Freud moderno é a constatação do fracasso da Razão, incapaz de justificar as aberrações dos comportamentos no capitalismo desenvolvido, substituindo-a pelo inconsciente, e o fato de levar até ao fim a ideologia mercantil-individualista, na relação puramente interna de cada um, entre o consciente e o inconsciente. Contudo, continua dualista ao conceber esta relação não determinada pelas atividades e relações sociais concretas dos homens, mas, de acordo com a lógica mercantil, pelo fator externo da concorrência. E reduz ainda esta à oposição edipiana ao pai por amor à mãe.

De fato, alma e inconsciente são a expressão da mesma coisa: a opacidade do indivíduo a si próprio²⁶, cuja causa fundamental é o fato de ele ser concretamente negado como indivíduo nas sociedades mercantis (as únicas onde existe o inconsciente freudiano), por estar em oposição aos outros e por a sua atividade ser apenas uma coisa, dinheiro, tanto para os outros como para ele próprio. Alma e inconsciente são apenas o mundo-refúgio onde existe idealmente, no imaginário, o sonho, o indivíduo concretamente negado, que nele é projectado ou recalcado. Que este imaginário possa desempenhar um papel real e que se possa agir por ele e sobre ele por meio da prática religiosa ou da psicanálise é outra história. Lourdes já tem curado pessoas, Freud também.

Seja como for, a ideologia mercantil desenvolve-se atualmente em duas grandes direções aparentemente antagónicas: a que defende o primado da razão e justifica a sociedade democrática dos direitos do homem como a melhor garantia da realização dos indivíduos, e a do egotismo, que verifica o fracasso da primeira e só encontra esta garantia no culto do eu, em oposição à sociedade. Qualquer delas pode, no entanto, revestir formas religiosas ou laicas. Vamos pois prosseguir o seu exame.

A Religião republicana dos Direitos do Homem

Historicamente ninguém contesta que os Direitos do Homem tenham nascido com as relações mercantis. Uma vez que estas relações são consideradas naturais pelo pensamento burguês, também os Direitos do Homem são afirmados como tal. Mas é uma ideologia que formaliza estas relações numa representação idealizada completamente diferente do que são, de fato, na prática. Esta, como toda a representação em geral, autonomiza-se num pensamento, numa doutrina constituída, que acaba por ser representada como ideia que cria a realidade. Assim, quanto mais a realidade lhe for contrária, mais ela afirmará, alto e bom som, a sua pretensão de a poder mudar, de a criar de acordo com a sua vontade. Quanto mais o capitalismo real produzir homens alienados, despojados, martirizados, sem direitos de qualquer espécie sobre a sua vida, mais os seus ideólogos dirão que isso se deve a não ser suficientemente aplicada a sua representação idealizada, mítica, a doutrina dos Direitos do Homem.

Qualquer revolução tem evidentemente tendência para imaginar a nova sociedade que instaura como estando conforme à ideia que tem de perfeição. Ao criar o indivíduo, quer dizer,

²⁶ Sobre o tema da opacidade e da transparência, cf. o anexo «O mundo das metamorfoses mistificadoras da vida», in *Ecologia do Absurdo*, T. Thomas, Ed. Dinossauro, Lisboa.

simplesmente o proprietário livre saído dos últimos entraves comunitários, a burguesia de 1792 julgou criar o Homem finalmente conforme à sua natureza.

Mas ao proclamar a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade, a burguesia apenas generalizou em conceitos abstrato e ideais as condições de existência das novas relações sociais que fez triunfar na revolução de 1789. Já se disse que o que ela fez foi afirmar o indivíduo independente, liberto das relações de dependência pessoal. Ela chama liberdade apenas à liberdade de ser proprietário, de comprar e vender²⁷. Chama igualdade à troca de quantidades de trabalho iguais (valores). Chama fraternidade à ilusão de que os indivíduos desunidos, isolados, concorrentes, na realidade da sua vida concreta, possam unir-se pela virtude, agir no interesse geral por civismo, fazer através das ideias o contrário do que são na sua vida social prática.

Os novos direitos que a burguesia proclama com o nome geral de Direitos do Homem são os da sociedade civil que ela instaura, dos indivíduos proprietários, separados, opostos, indiferentes, ligados pelas coisas. Não foi preciso muito tempo para os ideólogos burgueses constatarem a evidência de que as virtudes proclamadas da Liberdade, Igualdade e Fraternidade não existiam na realidade concreta das relações entre interesses privados dos proprietários.

Se não existiam, era necessário criá-las. Foi essa a grande questão da revolução. Como? Certamente, através de uma força superior aos indivíduos privados; mas que não fosse Deus, nem o rei, nem nada que estivesse fora dos indivíduos que acabavam de ser proclamados soberanos. Era necessário que fosse através dos indivíduos associados. Diretamente associados? De fato, era isso que propunham as forças políticas que tinham em mente que o povo conservasse o poder, Babeuf e os Iguais, por exemplo. Só que isso estava em contradição com o fundamento da própria revolução: o indivíduo é soberano porque é o único proprietário de si mesmo e dos seus bens. Não podia, por isso, ficar submetido a uma força popular que lhe negaria este direito de propriedade em nome de uma igualdade niveladora.

Robespierre e os jacobinos tentaram resolver este dilema afirmando que uma associação de indivíduos, superior a eles, representaria os seus interesses comuns desde que estivesse nas mãos de pessoas íntegras, virtuosas, devotadas à causa pública, tudo isto sob o olhar simbólico do Ser Supremo, novo Deus laico da virtude que eles consideravam necessário criar naquele momento (sempre a utilização das velhas formas ideológicas para nela moldar com mais força uma nova ideologia, completamente diferente). A associação política torna-se, pela vontade dos indivíduos que livremente decidiram delegar nela uma parte do seu poder, o receptáculo e o instrumento da sua força colectiva. Esta força de que cada um abdica, sob pretexto de que, concentrada noutras mãos, permitirá alcançar os objetivos ideais da Revolução, transforma-se em força que lhes é estranha, numa força política.

Como justificar que o indivíduo soberano perca assim o seu poder pessoal? Pretendendo que o não perde, pretendendo que o poder político pertence aos indivíduos através dos votos. Este estranho indivíduo que delega nos outros os seus poderes sem os perder é o cidadão. O direito proclamará que esta personagem possui o poder, embora de fato o aliene nos outros, abdicando dele. Proclamará também que todos os cidadãos são iguais, porque têm o mesmo poder, o seu boletim de voto (pelo menos para a metade masculina, até 1945).

Foi assim que a revolução burguesa tentou fazer coincidir a realidade com as ideias: criou toda uma realidade e um indivíduo fictício, abstrato, ao lado do indivíduo concreto das relações mercantis. Este indivíduo é o cidadão da sociedade política. É decretada por lei a existência da igualdade, da soberania, da liberdade, da comunidade fraterna, que os indivíduos concretos não possuem. O cidadão que não existe vive os direitos que existem e o indivíduo que existe tem direitos que não existem.

Esta ideia de que o indivíduo só se pode realizar por uma vontade exterior a si próprio ocorreu aos nossos ideólogos quando constatarem que os comportamentos individuais arruinavam a necessária unidade social. Liberto do determinismo comunitário e dos laços de dependência

²⁷ Em *A questão judaica*, Marx diz justamente a este propósito que esta liberdade «faz com que o homem encontre no outro não a realização mas o limite da sua própria liberdade».

peçoal, das instituições religiosas e do poder real absoluto, o indivíduo tem que, segundo eles, ser tutelado por novos poderes exteriores, por uma nova transcendência.

Já afirmamos que os filósofos tinham chegado, neste sentido, ao triunfo da Razão, sendo o racionalismo a ideologia mais avançada da sociedade mercantil. Ela diz-nos que cada um age racionalmente procurando a eficácia pessoal (medida pelo enriquecimento), ao mesmo tempo que a racionalidade individual conduz a uma racionalidade global, de tal modo que parece finalmente, que todos executam o plano de uma Razão universal.

Mas quem detém a responsabilidade de dizer o que é racional e de assegurar esta racionalidade global, senão aquele que representa o todo? Se não é Deus, agora mudo e exilado, num céu muito longínquo, nem o rei, que já não existe, então é na Terra, a sociedade, e mais precisamente o Estado. Assim, o movimento da civilização do homem será apresentado pelos ideólogos da sociedade mercantil como o do desenvolvimento do poder social, e até do Estado, que está acima dos indivíduos.

Para Hobbes, por exemplo, o homem no estado natural é um animal violento, pobre em tudo. Para se civilizar deve sujeitar-se a uma força e a um interesse superiores, abandonar à sociedade uma parte de si mesmo. A escolha seria entre ser um indivíduo independente mas miserável, ou submeter-se a uma sociedade que em contrapartida traz mais riquezas para todos, por ser mais forte. Para ele, a união faz a força em detrimento da liberdade individual.

Rousseau desenvolverá estas ideias. Para ele também, existe uma ruptura entre o homem da natureza e o homem civilizado. O seu aspecto revolucionário reside no fato de ele substituir a transcendência do soberano pelo interesse geral (o contrato social, celebrado entre os cidadãos). O bom governo é aquele que protege e desenvolve «a pessoa e os bens de todos os associados». A vontade geral não está em contradição com a vontade individual, mas é a sua mais alta expressão, manifestada no voto maioritário. O indivíduo é um «todo perfeito e solitário». Reforça-se no todo social que lhe é superior, ao qual apenas abandona a sua solidão. A sociedade política e o Estado são idênticos à sociedade civil como livre associação representando as suas forças conjugadas. Mas Rousseau não nos explica porque é que a unidade dos indivíduos obriga a suprimir «no homem as suas próprias forças para lhe dar em troca aquilo que lhe é estranho»²⁸. Evidentemente, porque ignora as separações concretas que opõem os indivíduos mercantis. Vimos que ao decretar o seu apagamento no interesse geral, nada se resolve e aliena-se seguramente os indivíduos.

A contradição entre o indivíduo concreto, isolado, só existindo através do dinheiro, da sociedade civil, e o cidadão ideal, Livre e Igual, da proclamação política, só pode evidentemente resolver-se pelo triunfo do primeiro, do concreto sobre o abstrato. Eis porque, desde a sua origem, chefes da jovem República, como Robespierre, tentaram contrariar os efeitos dos poderes reais do indivíduo proprietário, isolado e egoísta (poder de se apropriar de todas as forças sociais através do dinheiro) pelos deveres da Virtude em geral e da devoção à coisa pública em particular. Mais tarde Renan constatará abertamente que o cidadão deve revoltar-se contra o indivíduo real para que a comunidade nacional possa existir, dizendo que a cidadania repousa numa consciência moral «que demonstrará a sua força pelos sacrifícios que a abdicação do indivíduo a favor da comunidade exige»²⁹.

Mas virtude, moral, sacrifício, não passam de votos piedosos se se pretende que os indivíduos mercantis se comportem em contradição com os seus interesses privados. Assim, Robespierre, depois de ter tentado recorrer ao Ser Supremo para impor a virtude, depressa se viu obrigado a servir-se do meio mais concreto do bom doutor Guillotin*. O que cansou o seu mundo de proprietários e interesses privados, perfeitamente estranhos à virtude, que, por sua vez, lhe anunciou o seu despedimento para dar lugar aos seus verdadeiros representantes, os corruptos, os ladrões, o Diretório, os Bonaparte, Fouché, Talleyrand, o que, no fim de contas, era natural.

²⁸ J. J. Rousseau, *Le Contrat Social*, Ed. La Pléiade, Livro II, cap. 7.

²⁹ Renan, Conferência « Qu'est-ce qu'une nation? ».

* A guilhotina (N. T.)

Desde então, os Direitos do Homem não passam de princípios proclamados nos discursos. Os direitos reais foram cuidadosamente consignados no Código Civil por Bonaparte. O seu conteúdo é o conflito dos interesses privados, o que eu tenho que o outro não tem, o que ele me deixa ou o que eu lhe deixo. É a codificação das relações de força entre proprietários, entre a classe que concentrará a propriedade material e intelectual e aqueles que delas são desapossados.

Com efeito, o sistema político da democracia organiza o poder da classe dominante. Em primeiro lugar, cada proprietário torna-se cidadão, quer dizer, delega no Estado a gestão dos seus interesses. E a partir do momento em que uma classe açambarca a propriedade, o Estado também lhe pertencerá. Para os outros fica sempre a liberdade de vender aquilo que lhes resta, a sua força de trabalho – se encontrarem compradores.

Com o desenvolvimento do capitalismo, quanto mais se acentuam a divisão de trabalho e a concentração da propriedade das suas condições, mais os proclamados Direitos do Homem se tornam formais, em contradição flagrante com a realidade. É então que se manifesta a força autónoma da ideologia, quando os seus servidores podem fazer crer que o desrespeito dos Direitos do Homem é a causa dos males da realidade e não as relações sociais capitalistas que engendram necessariamente esse desrespeito.

Podem pretendê-lo, justamente porque a força de uma ideologia é a de aparecer, com o decurso do tempo, separada das suas origens concretas, como puro produto de um pensamento livre. Isto é assim porque o indivíduo isolado e egoísta é um resultado social e histórico que as gerações encontram já feito perante si e que portanto parece ter sempre existido, ser natural, ao passo que o cidadão e os direitos parecem ser pura criação do pensamento, da vontade dos homens, um progresso na sua civilização.

O resultado é a necessidade de prosseguir este progresso, afirmar esta vontade, para melhorar o funcionamento da democracia e dos direitos e afastar assim sempre cada vez mais os homens do seu estado natural, animal, origem de todas as barbáries. Quanto mais exclusões, misérias, perturbações, violências gera a sociedade capitalista, mais se ouvirá reafirmada em altas vozes a necessidade de respeitar esses direitos. Assim como a religião pregava, e prega ainda, a guerra santa para conduzir os homens ao respeito da lei de Deus, também os ideólogos modernos afirmam a necessidade de cruzadas para a religião laica e democrática dos Direitos do Homem. O «dever de ingerência», por exemplo, é uma verdadeira cruzada moderna, visto que este chamado esforço de «solidariedade», «humanitário», só existe através da força de expedições militares, eventualmente sob a cobertura da ONU, para que a burguesia possa impor a todos a sua civilização, as leis do mercado.

Este esforço brutal para tentar impor em todo o lado o direito e a ordem democrática deriva da necessidade de o capitalismo e a burguesia estenderem ao mundo inteiro o seu domínio, poderem encontrar em qualquer lado homens livres para explorar, mercados e fornecimentos livres. A necessidade do petróleo livre preparou assim o massacre e o cerco (embargo) ao povo iraquiano. Por todo o lado é preciso proteger a «raposa livre no galinheiro livre». Por todo o lado também se torna transparente a camuflagem das operações militares dos países imperialistas com o álibi da «defesa dos Direitos do Homem». O ministro que oferece simbolicamente um saco de arroz, assim como toda a espécie de associações «sem fronteiras» (apenas no sentido Norte-Sul), podem mobilizar os meios de comunicação para filmarem a sua caridade, mas não conseguem esconder que curam com a mão direita algumas feridas enquanto, com a mão esquerda, mantêm o sistema que é causa de todas elas.

As pregações sobre os direitos, a caridade e a solidariedade, num mundo fundado na exploração, na exclusão e no dinheiro, são como a promessa do paraíso para os que sofrem: um discurso que proclama ideais míticos incompatíveis com as sinistras realidades engendradas pelas relações sociais terrestres. Não passam de preces religiosas, de drogas.

Com os exemplos da ideologia religiosa e da dos direitos do homem temos uma primeira ideia do que é a ideologia: uma representação idealizada das relações sociais na consciência dos homens. Ela permite embelezar e até mesmo travestir a realidade com o objetivo de a justificar. Como se os homens, tal como a ostra, tivessem de rodear de nácar todos os grãos de areia que os afectam. Tal como a pérola que esconde a sua origem, a ideologia inverte os fatores. Ideal, e

como tal proclamada universal, evidente, natural, atribui-se-lhe como origem o pensamento desligado de tudo. As ideias conduziram a outras ideias, e isto criaria o movimento da história: ideias caídas do céu para o cérebro de algumas elites.

Estamos perante uma inversão total: de filha, a representação torna-se mãe. É no que se torna realmente, visto que os homens agem também em função das ideologias e não apenas das ciências. As religiões, os direitos do homem, etc., geram comportamentos e instituições. Que toda a ideia possa desembocar num projecto, em actos, é uma evidência. Pode-se morrer por ideias. E pode-se morrer por ideias ultrapassadas, por ideologias que já não têm correspondência com qualquer realidade, no presente ou no futuro, que já só podem ser impostas pela força bruta, como é o caso, por exemplo, do nacionalismo e do fascismo nos nossos dias.

É que as ideologias têm a sua vida própria, autónoma, na cabeça das pessoas e sobrevivem muitas vezes durante bastante tempo depois de se terem modificado as condições materiais que lhes deram origem, e mesmo depois de estas terem desaparecido. Daí os comportamentos políticos considerados reaccionários. Eles são socialmente transportados por grupos em extinção (os pequenos proprietários, por exemplo) que propõem o regresso aos «valores» e a uma «ordem moral» que existiam anteriormente e cuja restauração, pensam, lhes devolveria também a sua antiga situação material, mais próspera que a actual. Ignoram porém que não eram esses «valores», essa velha ideologia, que serviam de base às suas condições materiais, mas o contrário. E ignoram que tudo isso está definitivamente acabado.

Observámos, com o exemplo da religião, que o envólucro ideológico do sagrado subsiste como forma geral de representação dos mistérios, se bem que estes sejam completamente diferentes em cada época, e o conteúdo das religiões se transforma constantemente no seio desta forma aparentemente imutável.

Os homens justificam muitas vezes a força das suas ideias mantendo-as numa forma que lhes dá a aparência de eternas. Verifica-se o mesmo tipo de evolução nos direitos do homem republicanos. De início este envólucro cobre os direitos reais do pequeno proprietário da sociedade civil burguesa, venerados e idealizados nos direitos do cidadão abstrato da democracia parlamentar. Depois, com a concentração do capital, vê-se esses direitos ideais afastar-se cada vez mais da realidade, tornando-se simples fórmulas que se afixam nos frontões dos edifícios públicos ou que se proclamam nos discursos de circunstância. Liberdade, Igualdade, Fraternidade, etc. já só servem como ideais míticos para impor uma «nova ordem internacional».

Mas quando a representação se torna a tal ponto contraditória com a realidade é porque o seu fim está próximo. Não obstante, ela não pode desaparecer completamente enquanto subsistirem as relações sociais que lhe deram origem. É por isso que uma ideologia não pode vencer outra ideologia, são essas relações que é preciso mudar.

Por outro lado, a ideologia não teria existência se não respondesse a uma necessidade. No que concerne à Democracia e aos Direitos do Homem, vimos que ela deriva da própria comunidade. A ideologia republicana é o cimento (formal e ilusório, é certo, mas isso é outro assunto) de uma comunidade que os indivíduos mercantis não encontram no mundo real nem na atividade prática da sua própria vida.

Não existe ideologia quando as representações, ideias e abstracções são fiéis (o que não quer dizer idênticas) à vida concreta: por exemplo, nas comunidades primitivas, onde as ideias e representações, são a própria vida dos membros da comunidade e não estão em contradição com as suas atividades práticas. Mas logo que os indivíduos ficam separados nas suas relações sociais, portanto em contradição com a sua essência de indivíduos sociais, a ideologia fornece-lhes a representação de uma comunidade, dá-lhes a imagem de uma unidade social que lhes é exterior (o interesse geral, a religião, o cidadão, a democracia etc., são as suas formulações). O Estado, as igrejas, a escola, os meios de comunicação, etc. são as instituições que organizam materialmente essa comunidade, dando-lhe o aspecto de uma comunidade real, se bem que não tenha nada de pessoal nem de concreto.

E poderíamos mesmo acrescentar que não só essa comunidade é uma ficção da sociabilidade dos indivíduos, dos seus laços interindividuais fazendo parte da sua essência de indivíduos

sociais, mas que é também uma ficção de eternidade porque, considerada natural, admite-se que existe e se reproduz desde que a vida existe. E porque as ideologias são admitidas apenas como fruto do pensamento humano, tendo mesmo brotado antes das condições materiais onde se unificam, independentemente das classes que lhes deram origem, decorre daí que são elas que criam essas condições, essas relações sociais, as classes, etc. Assim, Deus ou os Direitos do Homem, o Espírito Santo ou a Ideia da Razão são os criadores da História! Espírito, Ideia, Razão, tudo isso caído do céu. Podemos dizer que a ideologia dos Direitos do Homem é também ela uma religião, uma religião laica.

Mas, como afirmamos, uma representação ideológica que já não tenha qualquer correspondência com a realidade não pode satisfazer toda a gente. Por mais que se faça, a comunidade é inexistente na realidade capitalista, os indivíduos são cada vez mais isolados e oprimidos pela sociedade, os cidadãos cada vez mais impotentes. Tinham que surgir pensadores para o dizer. Só que a maioria não quis tentar reconciliar o indivíduo com os outros a partir de novas relações sociais, e pretendeu antes conduzir a um novo ideal a lógica individualista da insociabilidade.

A sua forma de mitificar o existente para o tornar aceitável foi negar que o homem é um ser social, conclamando o indivíduo a recusar a opressão social e propondo a rejeição dos outros e do Estado ao mesmo tempo; em vez de pretenderem tornar a sociedade não repressiva, julgam que cada um por si pode desenvolver a sua força pessoal.

Na medida em que alguns destes pensadores criticam radicalmente o domínio da sociedade política e do Estado em nome do indivíduo, encontrar-lhes-emos um lado revolucionário positivo. Mas estes egotistas, todos em conjunto, acabam apenas por propor uma ideologia sem fundamento e sem futuro ao pretender basear a riqueza do indivíduo em si próprio, o que não só é arrevesado e absurdo, como equivale inclusive a negar-lhe a existência.

A Sociedade dos Egos

Pequeno jogo de palavras: G. Babeuf, como se sabe, queria que a revolução de 1789 desse à luz, como tinha prometido, uma sociedade de iguais. Mas, ao instituir a sociedade mercantil, ela apenas gerou indivíduos isolados, acabando por criar uma sociedade de egos.

O individualismo produz o egotismo. Não cria indivíduos ricos em qualidades, pessoas singulares distintas de quaisquer outras, contra o que afirmam os cantores do indivíduo privado-desapropriado das sociedades mercantis.

Pelo contrário, o movimento da individualização destas sociedades, sobretudo nas suas formas capitalistas, isola, petrifica e esteriliza os indivíduos. Tudo se exprime na forma de dinheiro, e o que trocam é apenas dinheiro, o que faz com que não possam existir enquanto pessoas trocando as suas necessidades, os seus desejos, enriquecendo mutuamente as suas qualidades. São bem conhecidas as características deste individualismo moderno hostil aos indivíduos. Recordemos alguns dos seus traços.

O indivíduo existe como aparência, através dos sinais atribuídos às coisas que possui (o que alguns chamaram «sociedade de consumo», onde tantos têm tão pouco para consumir). O seu «sucesso» é o dinheiro. No entanto, ele vive no isolamento, na indiferença recíproca, na hostilidade. Vive por procuração diante da televisão, comprando, por vezes, uma viagem organizada como uma pseudo-aventura. É tomado ou rejeitado pela máquina, enquanto possa funcionar ou não, como capital absorvendo mais trabalho vivo do que custa a sua reprodução. As necessidades vitais dos indivíduos ficam submetidas a esta valorização do trabalho morto. A solidariedade é apenas uma fria e anónima redistribuição organizada pela força da lei e reduzida ao mínimo pelo qual a classe dominante espera comprar a paz social indispensável aos seus negócios. Nunca se trata de desenvolver as qualidades pessoais, mas de comprar a colaboração dos indivíduos, a sua submissão, a aceitação do seu estado miserável, ou comprar para si mesmo, eventualmente, a boa consciência, dando dez para adquirir 1000 ou 10 000 (isto é bastante evidente nas relações Norte-Sul).

Em todos os domínios, na cultura, na arte, no desporto, na informação, na saúde, reina a concorrência entre os indivíduos na conquista de dinheiro, perante o qual se apagam todos os pretensos «valores» que criam a sociedade.

No entanto, segundo os ideólogos, o mais elevado dos valores a seu olhos, o «eu», escapa a este naufrágio: todos devem desenvolver-se livremente, realizar o seu ser. O busílis da questão é que este eu elevado às nuvens, definido como uma natureza pessoal inata que é necessário realizar, não existe. O eu não é outra coisa senão a sombra das relações sociais de uma época determinada. É o conjunto das representações que os indivíduos fazem dessas relações sociais, do lugar que aí ocupam, do papel que desempenham, dos comportamentos que daí decorrem. Também a essência do eu na sociedade capitalista é a separação e a concorrência, a luta e o isolamento na procura do «sucesso pessoal».

Em todo o lado, na escola, no desporto, no trabalho, reina a luta para «ganhar» em detrimento dos outros, multiplica-se o número de excluídos, de desesperados, de suicidas e de outras manifestações trágicas de isolamento (englobando os *Citizen Kane*); isto já se tornou uma evidência. Nada detém, todavia, os ideólogos na contínua exaltação do «eu».

Vimos, por exemplo, que Freud e os seus discípulos fizeram da concorrência não a característica de uma época determinada, mas a da natureza humana eterna. Descobriram que ela está em toda a parte, inclusive nas relações familiares, através do desejo inconsciente de matar o pai para se apropriar da mãe e noutras pulsões sexuais. Desejos recalcados no inconsciente pelas proibições impostas pelo «Super-Ego» da consciência social.

É óbvio que a luta de todos contra todos se exprime também através dos desejos inconscientes; o contrário é que seria surpreendente, visto que ela é a consequência inevitável das relações mercantis nos comportamentos humanos. Assim, também é necessário que a sociedade desempenhe o seu papel coercivo, ao impor regras que se opõem aos extremos lógicos destrutivos da concorrência pela apropriação.

A validade dos trabalhos de Freud não está em causa, pelo menos no que se refere aos indivíduos das sociedades capitalistas. Mas também em Freud trata-se de uma nova formulação da teoria apologética da natureza humana em que as características dos indivíduos de uma determinada época são consideradas eternas e naturais. Como se a família e os comportamentos sexuais e afectivos não fossem também determinados pelas condições em que os homens produzem a sua vida, pelos instrumentos e pelas relações através dos quais assim procedem. Mas segundo Freud nada se pode alterar, a família, o sexo, os desejos são desde sempre a mesma coisa. É a sociedade da época que se justifica através dessas leis consideradas universais.

Na realidade, Freud é apenas original na forma que dá às velhas teorias racionalistas. O seu «Super-Ego» não é outra coisa senão a interiorização da opressão social civilizadora dos filósofos das Luzes. A repressão que se exerce nos indivíduos é a das pulsões, como nos racionalistas é a da natureza animal porque anti-social. Freud retoma Rousseau assimilando a civilização à socialização crescente. As doenças psíquicas são assim dificuldades de adaptação, o seu tratamento visa eliminar um comportamento associal, quer seja experimentado como tal pelo indivíduo (e tratado em terapia pessoal com psicanálise), ou seja decretado como tal pela sociedade (e tratado, neste caso, pelo internamento psiquiátrico). Mas quem são, de fato, os verdadeiros animais? Quem desenvolve comportamentos bestiais na sociedade capitalista?

Freud pensa ligar solidamente a sua teoria a uma noção de natureza humana tornando a sexualidade (a *libido*) fundamento dos desejos. Com efeito, que coisa poderá parecer, à primeira vista, mais natural que a sexualidade?

Só que explicar os comportamentos através do complexo de Édipo, do ciúme, da conquista sexual, é explicar muito pouco. Visto que não nos diz nada sobre a origem desse complexo, desse ciúme, etc. É o impasse a que se chega necessariamente quando, através da teoria da natureza humana, se consideram os sentimentos, as estruturas familiares e matrimoniais, os desejos de uma dada época como causas, quando são resultados. Aliás, falar de desejo e não de necessidades é já uma maneira de falar como qualquer mercador para quem as necessidades,

motores e produtos da atividade humana, são reduzidas a coisas que se compram, a objectos que se possuem, negando-as enquanto qualidades que o indivíduo procura trocar para as desenvolver como suas, enquanto seu construtor. Resta apenas o desejo, que é açambarcamento, fundado no indivíduo reduzido à sua sexualidade e a outros gozos físicos.

Ao fazer da *libido* a essência dos desejos, Freud restringe consideravelmente o que constrói os homens, o que os enriquece e o que o sistema capitalista reprime: a criatividade e as atividades dos indivíduos. Não vê que o homem é produto das relações sociais, nas quais encontra as suas condições de vida, como determinações do seu ser, estabelecidas antecipadamente em função da sua situação concreta nestas relações. Não alcançando sequer o humanismo banal que, pelo menos, reconhece em palavras que a essência e a riqueza dos indivíduos são fundadas nas qualidades e na amplitude das suas relações mútuas.

Freud regressa não apenas a Rousseau, mas também a Hobbes. Como este, vê apenas a rivalidade pela obtenção de bens. A agressividade e a violência são comportamentos naturais porque os desejos que as constituem são sempre os da posse. Esta identidade fundamental dos desejos torna todos os seres rivais. Só que a identidade está na sociedade mercantil que reduz tudo a quantidades, a coisas e a dinheiro. A rivalidade é o desejo da apropriação dessas coisas. Se se tratasse da apropriação das condições de vida, do desenvolvimento das qualidades pessoais, não haveria rivalidade senão para com a classe que a isso se opõe porque só existe através do açambarcamento. Visto que aqueles que têm estas necessidades humanas e pessoais só podem satisfazê-las pela troca, não mensurável, gratuita, de qualidades e de modo nenhum pela compra de coisas, de quantidades.

O sucesso oficial de Freud foi possível porque, sem pôr de modo algum em causa a sociedade capitalista, ele ter encontrado, apesar de tudo, algumas receitas para tentar que alguns indivíduos favorecidos pudessem adaptar-se-lhe melhor. A sua teoria convém perfeitamente à burguesia que tolera todos os curandeiros sociais, sejam padres ou pessoas que se consideram dotadas de poderes supranormais, desde que se proponham tratar a doença sem, todavia, erradicar as causas.

Melhor será, portanto, interessarmo-nos pelos egotistas mais radicais. Designamos assim aqueles que afirmam que o indivíduo deve rejeitar a coerção da sociedade (política e civil), tomar conta apenas de si próprio e submeter tudo ao seu eu. Neles o fim é a soberania e a liberdade do indivíduo singular, o que tem, pelo menos, a ousadia de empurrar de forma historicamente positiva a lógica mercantil para um dos seus extremos ideológicos (sendo o outro a racionalidade).

Stirner é um antepassado significativo desta ideologia egotista, declarando que é necessário que cada um se oponha a qualquer Deus e a todos os Mestres, assim como a todas as forças exteriores ao indivíduo (estado, moral, religião, ideologia, etc.), para ser ele próprio livre e soberano e assim poder dar largas ao seu ser. Aquilo que faço só deve ser a expressão daquilo que sou e a minha existência deve coincidir com a minha suposta essência inata. Para isso devo rejeitar todas essas forças, ou pelo menos só aceitar do exterior o que me convém, aquilo que eu decido que coincide comigo.

Esta concepção nega evidentemente que a essência de um indivíduo é histórica e determinada pelas relações sociais concretas da sua época. Pretende que cada um possa escolher e rejeitar o que não é o «ele», pegar ou largar de acordo com a sua conveniência. Se é humilhado, explorado e desprezado, é no fundo porque o aceita. O indivíduo apenas tem que se considerar um homem como os outros e ter com eles as relações que lhe convenham. No fim de contas, cada um é responsável pelo seu eventual infortúnio, ou então as desgraças da vida são acidentes inevitáveis. Há que suportar com coragem o que é inevitável e recusar o que não é. Os descendentes de Stirner, os anarquistas, são assim muitas vezes levados a desprezar os outros, pois que, em sua opinião, demonstram uma cobarde submissão, quando basta que cada um «se liberte do polícia que tem na cabeça», como diziam em Maio de 68, para que possa ser livre. Isto é lógico, se acreditarmos que as ideias falsas provêm da propaganda e não de bases materiais da vida concreta de cada um.

Nietzsche prolonga Stirner ao afirmar que a sociabilidade e a consciência social não passam de manifestações de impotência dos indivíduos. E contradiz Rousseau afirmando que elas são reminiscências de uma época em que a fraqueza dos homens, ainda quase animais, os obrigava a agruparem-se em hordas, clãs ou nações. Esta necessidade de cooperação e de sociedade levou à necessidade da comunicação, da linguagem, origem da consciência social, que exprimia minimamente o que os indivíduos devem partilhar e abandonar e não todo o indivíduo. Seria apenas o que há de comum no rebanho gregário no qual o individual se dissolve.

Nietzsche contradiz os iluministas que consideram a sociedade como um produto, um fator e um marco da civilização. Para estes, os homens reforçam-se se prescindirem de uma parte de si próprios, do seu poder. Em Nietzsche é o contrário, o progresso significa a libertação do indivíduo em relação à horda colectiva e primária, ao rebanho do Todo, de Deus, da Razão, realizando a vontade de poder, sua essência natural (sempre Hobbes!). E não se deve opor ao todo como se fosse um qualquer, representando o direito igual de todos, mas como pessoa única, afirmando a sua diferença. «Dizer 'eu' mais vezes e com mais força que a maioria dos homens, impor-se-lhes, resistir a todas as tentativas que o reduzem ao papel de um instrumento ou de um órgão, tornar-se independente, mesmo, se necessário, sacrificando ou submetendo os outros; e se a independência tiver que pagar um preço alto, é preferível um estado social precário do que viver em agrupamentos fáceis, seguros, uniformes e considerar que uma maneira difícil de viver, insensatamente pródiga e absolutamente pessoal é necessária ao homem se ele se quiser tornar maior, mais poderoso, mais fecundo, mais ousado e mais raro...».³⁰

Nietzsche reconhece de fato que a sociedade é hostil para os indivíduos, a gregarização e a mediocridade a que ela os amarra, a sua incapacidade para lhes enriquecer a personalidade. Mas daí só retira a conclusão estúpida de levar a lógica mercantil, que provoca este resultado, ao seu ponto extremo: afirmar-se nela como indivíduo só é possível contra os outros, esmagando-os se necessário. Nietzsche cai no absurdo por não compreender a história que produziu tais indivíduos, por negar que os homens só se enriquecem pelas suas atividades recíprocas, e que só se elevam ou se rebaixam em conjunto. Isolada, a vontade individual do poder é na realidade impotência. É por isso que os nazis, glorificando em palavras o culto do herói, não poderiam realizá-lo se não recorressem ao conjunto da «raça», como expressão da diferença e da superioridade dos indivíduos. Só que no conceito de raça o indivíduo é completamente negado, e os nazis apenas produziram a uniformidade de uma massa bárbara e desmiolada de heróis desesperados e mórbidos.

Stirner e Nietzsche tentaram fazer uma crítica radical dos poderes exteriores que oprimem e debilitam os indivíduos. Mas não é suficiente afirmar a sua recusa para a concretizar. A vontade individual não basta. O dilema dos egotistas é que o indivíduo livre e proprietário do seu poder pessoal só se pode realizar através de uma inversão da sociedade que necessita do reagrupamento colectivo e da disciplina que eles amaldiçoam; daí a sua impotência e o seu desespero.

Os egotistas tentam, por vezes, sair desta contradição com a realização de «actos exemplares», com a intenção de servir de detonador para que cada um mude de ideias e de comportamentos e actue em função do mesmo objetivo, espontaneamente, sem abdicar do seu «eu». Só que isso nunca acontece, porque as ideias e os comportamentos estão ancorados nas relações sociais, que os produzem todos os dias, e não desaparecem facilmente.

Os que postulam que cada indivíduo possui um eu que apenas procede dele próprio, do qual se pode tornar senhor pela simples vontade, libertando-o das ideias falsas que o sufocam, das forças exteriores que propagam essas ideias, negando que esses indivíduos, assim como essas forças e essas ideias, são no fundo o resultado da mesma história, das mesmas relações sociais, e que devem por isso transformar-se conjuntamente, só vêem a origem destes males contemporâneos na ideologia e têm eles próprios um comportamento ideológico. Ao ignorarem as bases materiais da ideologia – que é a própria vida de cada indivíduo e da sociedade como conjunto das suas relações – não conseguem combatê-la.

³⁰ Nietzsche, *La volonté de puissance*, 1880-81.

Em Maio de 68, por exemplo, vimos um considerável número de intelectuais que «conceberam o domínio pelas ideias como característica específica dos tempos modernos e identificaram o nascimento da livre individualidade com o derrubamento dessa dominação das ideias»³¹. Os culpados eram os meios de comunicação, a publicidade, o ensino, a manipulação sob todas as formas. São certamente meios poderosos que a classe dominante utiliza à saciedade para fortalecer o seu poder. Só que nenhuma ideologia pode existir, impor-se e perdurar se não repousar sobre relações sociais concretas. Todas as mediações do mundo burguês, não apenas a ideologia, mas também o dinheiro, o Estado e as diversas categorias económicas mercantis, assentam sobre essas relações e não podem desaparecer sem que elas desapareçam.

«Vivei sem peias e gozai sem constrangimentos», proclamava R. Vaneigem. A fórmula tornada célebre é deliciosamente provocante. Mas também bastante hipócrita: o que é gozar a vida, quando isso é a reivindicação de uma ociosidade e de um gozo fundados na pilhagem dos oprimidos? E bastante mesquinha, pois o que é um gozo fundado nos desejos mercantis do eu coisificado, egotista e avaro?

Mais comumente a juventude estudantil de Maio de 68 ficou submetida à ideologia egotista originária das relações mercantis que proclama que o eu e os seus desejos, dados, inatos e sagrados, apenas pedem para viver de acordo com o que são, do que os impede o autoritarismo desse monstro frio e desumano que é a sociedade.

Sociedade autoritária, manipuladora, de espectáculo e de consumo, os nossos ideólogos atiram para cima desse animal de carga tudo o que entendem, menos as relações sociais. G. Debord denuncia a sociedade do espectáculo: os homens dão-se ao espectáculo, mas não passam de espectadores, nunca são eles próprios, tudo é falso. Desenvolve o tema de que o parecer substitui o ser, glosa sobre o indivíduo manipulado, que existe apenas através das coisas que consome, dos sinais que exhibe, por procuração dos meios de comunicação que o tornam *voyeur* daquilo que lhe querem fazer ver. Enfim, a descrição tem encanto, mas não passa de uma descrição, de um quadro, um espectáculo dentro do espectáculo: não passa disso. De fato estamos perante um encenador que critica os seus confrades.

Definir a sociedade contemporânea como espectáculo é uma coisa banal e muito insuficiente. Mas não acontece por acaso, nem inocentemente. Os actores representam o seu papel. Uns vivem, outros morrem. O que os faz agir, a uns e a outros, tem causas cujas raízes não se encontram de forma nenhuma no domínio das representações, das quais o espectáculo referido por Debord é apenas uma das encenações.

A definição de «sociedade de consumo» foi também muito estimada pelos intelectuais, sobretudo desde que se debruçaram sobre as condições do proletariado, descobrindo uma situação bem distante da do *Germinal*. E eis rapidamente descoberta a causa da preguiça revolucionária do dito proletariado.

H. Marcuse foi um dos representantes desta teoria segundo a qual Marx está ultrapassado visto que as necessidades dos trabalhadores estão satisfeitas, a ponto de, empanurrados de televisão, frigorífico e automóvel, já não se poderem mexer, mas segundo a qual Freud se mantém atual, uma vez que a contrapartida desse bem-estar material é a repressão dos desejos (afectivos, eróticos, espirituais, etc.) dos indivíduos de todas as classes.

Ora, não só Marx nunca reduziu as necessidades ao campo material (e menos ainda, sabendo-as históricas, a uma quantidade dada de mercadorias), mas, naquilo que contém de aproximado à realidade (a saber, a subordinação dos indivíduos às coisas), verificamos que as formulações de Marcuse são um reflexo bastante empobrecido das análises do nosso barbudo sobre o fetichismo e a alienação. As análises constatarem a evidência de que, vivendo como qualquer um nas relações superficiais do «Mundo Encantado», o proletariado não acede espontaneamente à consciência revolucionária e à atividade que daí decorre. Muito menos numa fase de prosperidade do capitalismo, como aconteceu nos anos 50-70 (pelo menos nos países imperialistas). Então, este Mundo Encantado parecia trazer alguns benefícios e permitir um progresso permanente. Esta esperança de vantagens pacíficas reforçou necessariamente o peso

³¹ K. Marx, *Idéologie Allemande*, sublinhado por mim.

das ideologias e organizações reformistas (como o PC e o PS em França), verdadeiros propagandistas da ideologia capitalista no seio dos trabalhadores. Segundo a formulação do «compromisso fordista», a aceitação do embrutecimento do trabalho e da mediocridade das necessidades satisfeitas foi a contrapartida para um maior nível de consumo.

Em suma, poderia dizer-se do capitalismo, segundo Marcuse e C.^{ia}, que satisfaz as necessidades tendo como preço a repressão dos desejos. Como se esta diferença fizesse algum sentido! Não vamos discuti-la aqui. Observemos apenas que eles confundiram um aspecto particular de um momento particular de uma época particular com o todo e o seu movimento. A não ser assim, teriam constatado outros fatos bem significativos. Como por exemplo:

- o enfraquecimento do capitalismo com as suas derrotas coloniais,
- a revolta dos operários contra o trabalho taylorizado e sem interesse,
- a rejeição das representações políticas burguesas (incluindo os partidos ditos comunistas),
- o ressurgimento de formas de luta radicais, etc.

Significa que os nossos ideólogos não reflectiram suficientemente sobre as revoltas anteriores que deram origem às de 1968, as quais não tinham as suas raízes nos problemas da *libido* do eu, mas nas relações sociais concretas do capitalismo. Hoje, com as suas dezenas de milhões de desempregados, mesmo nos países desenvolvidos, faz com que os nossos intelectuais já não se atrevam a falar na «sociedade de consumo», nem no aburguesamento das massas. E pensarmos que esta definição ainda há bem pouco tempo era para eles um argumento «definitivo»!

Que solução encontrar então para fazer desaparecer o proletariado da cena da história, visto que se desvaneceu o pretexto do seu «elevado» nível de vida? Escolher uma nova manifestação da modernidade: os robôs. A. Gorz decidiu assim dizer «adeus ao proletariado» (que se saiba, nunca lhe tinha dito bom dia), com o pretexto de que as máquinas estavam em vias de extinguir os trabalhadores. O Sr. Gorz tem a liberdade de só reconhecer como proletário o modelo de 1936 corrigido pelo de 1945. Mas o desempregado moderno ou o trabalhador «enriquecido» nas atividades «flexíveis» continuam a pertencer à massa trabalhadora, assim como os explorados do «terceiro mundo», que aumentam com as deslocalizações do capitais.

Seja qual for o pretexto, os nossos intelectuais voltam sempre ao mesmo refrão: os proletários já não existem, já não há lutas de classe por necessidades (materiais). Resta, tão-só, a luta de cada indivíduo contra o recalamento dos desejos. Mas se tentarmos perceber as manifestações dos seus recalamentos, este indivíduo não recalca nada de pessoal. É que estes famosos desejos do eu adquirem furiosamente formas materiais: o seu objecto é o dinheiro, a posse de coisas, a afirmação de si próprio na luta contra os outros (no desporto, no roubo, na degradação dos espaços públicos, etc.).

Como anedota, podemos observar que não surpreende que um grande número dos que santificaram, em 1968, o ego e os seus desejos espontâneos, se tenham encontrado, volvidos alguns anos, nos cargos e nas delícias da sociedade burguesa. Já que o gozo pelo dinheiro e o seu poder é nesta a única saída dos desejos por ela determinados, o indivíduo da sociedade burguesa, se não agir para destruir as relações sociais de separação, jamais poderá elevar a sua crítica além da contestação ao lugar e à fortuna que lhe couberam, sempre insuficiente a seus olhos, para reivindicar um maior quinhão.

Por fim, todos os egotistas são ideólogos. Possuem uma ideia do Homem e do seu «eu» e pretendem realizá-la. Esta realização confronta-se com a repressão da sociedade «industrial», «tecnocrata», «burocrática», «totalitária». Que fazer? Proclamar a sua «essência», não aceitando as aparências. Que cada um rejeite o que não é «ele». Existem chefes, hierarquias, leis, Estado? É assim porque vós o permitis e não, creiam, por causa da divisão do trabalho específica e profunda, que não é possível suprimir de um dia para o outro e muito menos pelo indivíduo isolado. Afirmar a vossa força pessoal, a inteira soberania do vosso eu, e sereis livres.

É evidente a necessidade da libertação da opressão das forças exteriores, que se designa por vezes de «super-estrutura», das leis, da ideologia, do Estado, porque tudo isto reforça o

domínio das coisas sobre os homens, assim como das forças de classe que acumulam essas coisas. Mas nesse caso é necessário reconhecer que isso é impossível se não se suprimir o que as sustenta: a divisão do trabalho e a desapropriação dos homens das condições das suas atividades.

No entanto, é o que recusam os ideólogos modernos, uma vez que a sua ideologia, nas suas diversas formas, representa, justifica e corrobora sempre a separação indivíduo/sociedade que engendra as relações mercantis. Permanecem sempre dualistas.

Umás vezes exageram os poderes exteriores nos quais se concentram e se perdem os poderes pessoais, num Deus ou noutra força suprema como o interesse geral, a nação, a sociedade. De Calvino a Kafka, o indivíduo fica assim submetido à sua autoridade, ao julgamento de um ente misterioso, anónimo e temível.

Outras vezes percebem com nitidez esta força exterior na Terra, «a sociedade», e transformam-na no demónio. De Max Stirner a Jean Genet, o indivíduo é negado na sua essência social e mercantil e colocado como Santo, devendo-se afirmar na vontade, na recusa, no escárnio.

Assim, para os ideólogos burgueses, adeptos da teoria mercantil de que o homem é lobo do homem, passado apenas um século, de Rousseau a Nietzsche, a sociedade que era a civilização tornou-se o inimigo. Para Rousseau, os abandonos de soberania consentida pelos indivíduos à sociedade transformavam-na em força civilizadora, garantindo em troca aos indivíduos a sua elevação e enriquecimento. Para Nietzsche, é o contrário: só afastando-se da sociedade, reminiscência da horda animal, é que o homem se personaliza.

O que se passou simplesmente entre os dois foi que não se cumpriram as promessas da revolução burguesa, porque não podiam sê-lo. E a sociedade apareceu tal como é: o domínio do cidadão mítico, o esmagamento das pessoas reais, a destruição das qualidades humanas, a organização mortífera das suas rivalidades mercantis, ditas nacionais.

Praticamente o único aspecto interessante das ideologias egotistas é a oposição indivíduo/sociedade própria das relações mercantis. Mas ficam inteiramente nestas relações, sacralizando o indivíduo mercantil, como se ele fosse capaz de se libertar dessa essência negando simplesmente a sua outra face, a sociedade. E permanecem inteiramente na ilusão da sociedade burguesa, que é a de acreditar que é possível todos prosseguirem livremente os seus fins.

Quanto aos descendentes de Rousseau, já não são hoje senão um pântano lamacento de hipócritas tentando justificar o seu lugar no mundo político e mediático pela reutilização de argumentos de há dois séculos. Mas estes argumentos, como por exemplo os Direitos do Homem e o mito do cidadão, já não têm qualquer força, uma vez que foram vencidos pelos fatos bárbaros, ditatoriais e anárquicos destes dois séculos de crimes democráticos. Ao vestirem a pele de sábios e de defensores do «justo meio termo», que não é justo nem está no centro, estes ideólogos pretendem realizar equilíbrios impossíveis no mundo capitalista: um pouco de poder para a sociedade, um pouco para o indivíduo; um pouco para os lucros, um pouco para os salários; um pouco de exploração, um pouco de caridade, etc. Nos fatos não passam de defensores do mórbido *statu quo* de que tiram dividendos. É unicamente por causa disso que tentam fazer crer que é possível melhorar a sociedade sem romper as suas cadeias, o que, na sua opinião, nos conduziria ao destino miserável da cabra do Sr. Séguin.

Na realidade os indivíduos só existem socialmente. São, simultaneamente eles próprios e a sociedade que é preciso transformar, construindo o indivíduo social, de tal modo que as suas relações diretas, pessoais e transparentes substituam a opacidade das separações e das mediações através de coisas, instituições e ideologias que lhes são exteriores.

Deste modo, é necessário agora expor o que constitui, na realidade, o movimento histórico e portanto a superação da contradição indivíduo/sociedade pela destruição destes dois termos.

5. SOBRE O MOVIMENTO

O Materialismo

Até aqui apenas constatamos que os indivíduos, o seu eu, a sua alma, a sua essência são produto da uma história determinada antes de serem os actores desta. Assim também as representações científicas ou ideológicas, antes de serem uma causa, são um resultado.

Os indivíduos e as suas ideias são o produto da atividade dos homens das gerações precedentes, que eles prolongam através das suas próprias atividades, ao transformarem a herança material, social e ideológica que, por sua vez, deixam às gerações seguintes.

Este movimento não releva de nenhum plano celeste ou humano previamente estabelecido, não é fruto de nenhuma ideia preexistente, de nenhum sentido, nem de nenhum fim último que os homens devam descobrir e realizar. Mas podem, pelo contrário, tentar compreender o que o produz, como é produzido, porque produz determinados resultados, e em que medida podem agir sobre ele, num determinado momento e em determinadas condições.

A atividade humana transforma tanto a natureza como os próprios homens, tanto a matéria como o pensamento. O materialismo não diz outra coisa. Particularmente, nunca afirmou que a matéria determina mecanicamente o pensamento, nem que este não actua sobre a matéria com a sua autonomia própria. Ele estuda a atividade humana e o que ela produz: homens, ideias, natureza, sociedade, relações sociais, mercadorias, etc.

Não nega, isso seria absurdo, que o pensamento e as representações que os homens têm do mundo, das suas atividades e das suas relações com os outros nessas atividades, determinam comportamentos práticos. No entanto, mostra que essas representações são produtos do modo de viver e de agir das gerações anteriores no contexto de certas condições materiais e técnicas, no quadro de certas relações sociais perfeitamente identificáveis, de que decorrem os modos de vida, os conhecimentos e as ideologias que deixam aos vindouros.

Neste jovem e pequeno mundo dos homens, não existe pressuposição, nada é natural e eterno, tudo é construído, trabalhado e produzido.

As suas atividades exercem-se colectivamente e segundo certas relações sociais. Ao exercê-las, constroem também uma certa sociedade. Apenas existem indivíduos sociais. O materialismo não pode, por isso, omitir a análise desta conexão que os homens estabelecem entre si, quando estuda as suas atividades. A sociedade «é o produto da acção recíproca dos homens»³². Ela ganha assim diferentes conteúdos, diferentes formas, de acordo com as suas capacidades produtivas, os seus conhecimentos técnicos e científicos, em resumo, os seus meios para agir e produzir.

Como é evidente, os homens ao utilizá-los, já encontraram esses meios como uma herança a partir da qual trabalham por sua vez. É deste encadeamento das atividades, dos seus resultados materiais e sociais, das formas de sociedade, ideias, categorias e abstracções, que se constitui a história da humanidade. É a combinação de todas as relações sociais de uma dada época que exprime a essência dos indivíduos dessa época, assim como o fundamento das suas ideologias. Toda a existência, mesmo religiosa, filosófica, científica e sentimental, nunca é estritamente individual, mas sempre social, ligada às condições de produção da época.

Pelas suas atividades os homens reproduzem todas as condições da existência. Enquanto as relações sociais em que as realizam permitem o seu desenvolvimento, a sua autocriação permanente, que é a sua natureza, os homens consideram essas relações naturais (por lhes permitirem viver como homens de uma dada época) e portanto reproduzem-nas tal qual. Mas chega necessariamente um momento em que este desenvolvimento, que é permanente, se

³² Já em 1846, Marx formulava este resultado na sua carta a Annenkov (E. S., «Lettres sur *Le Capital*», p. 27) onde resume pela primeira vez a sua concepção das relações entre a base material, a sociedade civil e os indivíduos. Esta carta, mais uma vez, refuta a ideia de ruptura entre o «jovem» e o «velho» Marx quanto à sua concepção do mundo.

choca com essas relações, com as formas sociais em que se tinham fixado (elas próprias fixadas pela lei). Tornam-se portanto obsoletas, bloqueiam o desenvolvimento humano e por isso têm que ser destruídas e substituídas por outras.

Já evocámos alguns exemplos bem conhecidos desta lei da história. O da sociedade feudal, com as suas formas de propriedade, os seus servos, a suas corporações e corveias, com o seu labirinto inextricável de direitos consuetudinários – outras tantas relações sociais que o desenvolvimento dos novos modos de fabrico, que exigem a propriedade dos seus meios de produção, a liberdade de fazer e de trocar na maior escala possível sentiram como entrave.

A apropriação individual engendra a especialização, a divisão social do trabalho. Esta atomiza e despoja os indivíduos das suas forças pessoais, que se tornam sociais e universais. Estes indivíduos relacionam-se por intermédio de coisas num sistema mundial de divisão do trabalho. Os outros, a sociedade, são para eles apenas um meio e uma coerção. Separados, só abstratamente estão reunidos na sociedade política, sob a autoridade do Estado.

Estas são algumas conclusões da teoria materialista da história já evocadas nos capítulos precedentes. Mostrámos assim que o materialismo não é um estruturalismo; este elimina o sujeito, a consciência e a intencionalidade, quando afirma que tudo é determinado pela estrutura, ao passo que o materialismo afirma que o é pela acção dos homens.

Assim como não é um determinismo da ferramenta, do instrumento. Só isolando uma ou outra frase de Marx do seu contexto puderam alguns atribuir-lhe essa concepção. Por exemplo esta, que é citada muitas vezes para esse efeito: «O moinho de vento dá-nos a sociedade com o suserano, a máquina a vapor a sociedade com o capitalista individual». Daí deduzem que são as técnicas a determinar um tipo de sociedade.

Fazer esta afirmação é na verdade revelar uma grande ignorância da obra de Marx. Para ele, o fundamento não é de modo nenhum a matéria inerte, mas sim a mediação dos homens com a natureza, expressão da sua atividade. A ferramenta, a máquina, simples matéria, desempenham evidentemente um papel na construção desta mediação porque são elemento constitutivo da sua atividade, contribuindo para determinar o modo de produzir dos homens.

Quanto mais eficientes forem os utensílios, mais crescem as necessidades e a capacidade dos homens para as satisfazer. Já vimos por que razão a divisão do trabalho se torna cada vez mais complexa. Não são as ciências e as técnicas as determinantes, mas as relações sociais da divisão do trabalho de que nascem, nas quais são utilizadas e que por sua vez ampliam.

A ciência e a técnica tomadas isoladamente não produzem quaisquer efeitos. Por exemplo, a máquina a vapor foi inventada (S. de Caus) mais de dois séculos antes de ser utilizada (J. Watt). Esta primeira invenção já foi fruto dessa nova relação da divisão do trabalho que criou especialistas das ciências. Mas a sua aplicação só pôde dar-se por sua vez quando surgiu a possibilidade de uma nova divisão do trabalho, a saber, neste caso, arrancar à terra e aos seus ofícios milhões de camponeses e artesãos, o que foi tornado possível, como vimos, graças à transformação das relações feudais em relações mercantis e mais tarde capitalistas.

Não podemos separar a máquina das relações de produção. É o seu conjunto que põe em acção e determina a mediação homens/matéria, tanto a atividade humana como as representações, ideias e instituições políticas e jurídicas.

O que distingue o homem do animal, segundo a concepção materialista, é que, produzindo para satisfazer necessidades, o homem produz-se a si próprio. O que o define em cada época é a forma como produz. «O que distingue uma época económica de outra não é tanto o que se produz mas antes o modo como se produz»³³. Esse modo, essa mediação, são os instrumentos e as relações sociais nas quais eles são aplicados. É fácil admitir, portanto, que «não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas inversamente, é o seu ser social que determina a sua consciência».

³³ K. Marx, *Le Capital*, E. S., T. I, p. 195-196.

Perguntar o que é este ser social significa hoje perguntar quais são as condições de existência social dos indivíduos. Eis o que é necessário saber para compreender a formação das ideias e dos comportamentos, e assim agir de forma consciente sobre o curso da história. Pois se é verdade que não existe determinismo cego e absoluto, que são os homens que fazem a sua própria história, é também indubitável que até aos nossos dias não sabiam que história faziam, acabando sempre por chegar a resultados que não pretendiam alcançar e não alcançando aqueles que pretendiam.

Perante a falência dos seus projectos mais generosos, como foi estabelecer a «Liberdade, Igualdade, Fraternidade», as elites intelectuais nunca se cansam de acusar a «natureza humana». Por mais que se apele à virtude, ao espírito de justiça e de solidariedade, e sobretudo à tolerância, nada a fazer: a massa vulgar continua a deixar-se dominar pelos baixos instintos do egoísmo, da avidez e do belicismo. Como é requintada a lucidez do intelectual sobre a natureza humana! Indulgente mas sem «ilusões». Só lhe resta tentar compensar estas perversões através de grandes esforços de educação, dos seus conselhos, dos apelos desesperados ao sentido cívico, à moral e à dedicação ao bem comum.

Porque entre estas elites o debate limita-se às escolhas dos melhores «valores» para civilizar os nossos contemporâneos. A direita, por exemplo, dirá que defende a família, a religião, a disciplina, o respeito das hierarquias, pretensamente mais aptas a promover os melhores. A esquerda deleita-se no discurso da justiça social, na partilha dos benefícios, na solidariedade. Em qualquer dos casos são meras palavras com efeitos sempre contrários. É que os intelectuais, pelo menos os poucos que não são abertamente propagandistas remunerados, vêem-se sempre como educadores, ou como observadores desiludidos de uma natureza humana que não existe, e ignoram totalmente como se pode transformar o que existe e que não conseguem ver.

Isto lembra a questão que Marx colocava e que é considerada um fundamento do materialismo: «quem educará os educadores?»

Para o materialista vulgar, mecanicista e determinista, basta mudar as circunstâncias e as condições materiais, para mudar o homem. Certamente que é necessário fazê-lo. As ideologias e os comportamentos correspondentes não são destruídos pela educação, mas pela destruição da vida terrena que lhes deu origem. Mas o materialista vulgar não vê o paradoxo: quem mudará as circunstâncias se não for o próprio homem? E para isso é necessário que ele mude de ideias e de comportamentos. Quem transforma tem que ser também transformado. O paradoxo deixa de existir se recordarmos o processo real da vida humana e o seu movimento, que é dialéctico. Os homens transformam e transformam-se através da sua atividade, na prática de todos os dias. Eis o encadeamento da história: modificação das condições materiais – transformação das ideias – revolução das relações sociais.

Apresentámos nos capítulos anteriores as grandes linhas deste processo. Façamos agora uma breve resenha.

As ideias, enquanto representações das atividades e das relações que os homens estabelecem entre si ao exercê-las, fazem parte do mundo real e desempenham um papel activo. Os homens primitivos, uma vez que não possuíam nenhum poder sobre as suas condições de vida, só podiam imaginar um mundo misterioso povoado por forças sobrenaturais (que julgavam naturais). Quando o mundo real começou a ser dirigido e se universalizou, os homens criaram um Deus abstrato, colocado no céu, para justificarem as suas atividades terrestres. No capitalismo desenvolvido, todas as representações das atividades humanas ficaram cristalizadas nas coisas, como quantidades abstratas (o valor) e nas formas autónomas do valor (preço, salário, juro, etc.), transformando-se nos fetiches modernos. Acontece, então, que os comportamentos daí decorrentes só podem ser determinados pelos movimentos destas coisas e é pura ideologia imputar as suas causas a uma denominada natureza humana.

As relações sociais mercantis de separação fundamentam estes desdobramentos nas representações religiosas, fetichistas, nas atividades dos homens, na sua vida. Mas estas representações e ideias tanto fazem parte do mundano como essas relações que as fundamentam. No mundo humano existem ao mesmo tempo as contradições e antagonismos

que existem na prática, nas atividades de produção, e os seus reflexos nas ideologias e teorias, na consciência dos homens, que são para eles a verdade e o real.

Por isso essas práticas e relações sociais, que se designam como a base material, só se transformam dialecticamente com as representações, as ideias e a consciência. É a dialéctica bem conhecida concreto-ideias, prática-teoria. Quer uma quer outra modificam-se, mas sempre na relação de uma com a outra. Não existe determinação unilateral e constante das ideias pela base material, assim como as ideias não podem de forma voluntarista e subjectiva (sobretudo política), moldar esta ao gosto dos teóricos, ou dos «grandes homens».

Marx disse-o na célebre formulação do *18 de Brumário*: «Os homens fazem a sua própria história; todavia não a fazem arbitrariamente, nas condições por eles escolhidas, mas nas condições diretamente dadas e herdadas do passado». Dominar um movimento não é agir como se deseja, mas compreender as necessidades da época e das suas leis. Nem tudo é possível numa dada situação das forças produtivas e das necessidades. No entanto, os homens têm a liberdade de criar as relações de produção que melhor correspondam a essa situação, permitindo-lhes aproveitar todas as potencialidades em matéria de emancipação e de verdadeiro enriquecimento dos indivíduos. A sua liberdade é contingente e limitada. Lenine gostava de a definir como a «inteligência da necessidade». Na palavra inteligência não há só a compreensão, mas também a realização, isto é, agir em função da necessidade compreendida. Na palavra necessidade existe a contingência objectiva dos meios de que os homens dispõem, o nível de constrangimento do trabalho e as formas de propriedade dele dependentes³⁴.

Só um certo nível das forças produtivas humanas, das capacidades e dos meios dos indivíduos lhes permite conquistar uma liberdade superior, um maior domínio das suas condições de existência, da sua vida social. Esta liberdade só pode ser a de apossar-se das condições do nível de desenvolvimento de uma dada época, para realizar plenamente as potencialidades do enriquecimento individual que ela contém, mas que geralmente são escondidas pelos hábitos, teorias, leis, ideologias, enfim, não só pela força das representações e instituições ligadas às velhas relações sociais que justamente é preciso mudar, como também das classes que delas beneficiam.

É o que Marx resumia no célebre prefácio à *Crítica de Economia Política* de 1851: «A humanidade só se põe problemas que pode resolver, porque se olharmos de perto, veremos sempre que determinado problema só surge quando as condições materiais para o resolver já existem ou pelo menos estão em vias de aparecer.»

Dizer que o potencial de desenvolvimento permite novos graus de liberdade e de enriquecimento das capacidades criativas dos indivíduos é dizer simplesmente que é possível eles desenvolverem a apropriação pessoal das suas condições de vida, materiais, intelectuais e sociais. O que são estes novos modos de apropriação senão novas relações sociais, novas relações de produção (por exemplo, o desaparecimento do salariedade, como outrora da escravatura e da servidão), novas relações de propriedade (da exclusão do privado à direcção colectiva), novas relações indivíduo/sociedade (da opacidade e hostilidade à transparência e à comunidade), etc.?

Evidentemente, a classe que lucra com o fato de estar «por cima» nas relações sociais em curso, a que se apropriou do poder social, não pode tolerar a mudança que a faria desaparecer em proveito de um novo modo de apropriação. Daí a existência constante de violências para controlar o poder político. Conforme a classe que o detém, assim as antigas relações sociais serão protegidas ou destruídas. Não há nem pode haver exemplos na história moderna de

³⁴ Por exemplo: «Aqui o trabalho é ainda a coisa principal, o poder sobre os indivíduos, e enquanto esse poder existir, existirá também uma propriedade privada». (K. Marx, *Idéologie Allemande*, E. S., O. Choisis, T. I, p.50). Enquanto existir trabalho constrangido, a propriedade privada é o mais eficaz dos estimulantes para obrigar a fazer o que não se deseja fazer. Os capitalistas sabem-no muito bem, por isso instauraram o salário de empreitada e outros prémios de rendimento. Todos os «socialismos» de Estado sabem também que a «tigela de arroz em ferro» teve sempre por resultado a indolência. Mais comumente, é impossível suprimir o valor de troca, as suas leis e as suas consequências, sem suprimir o domínio do trabalho obrigatório. (Cf. *Du capitalisme au communisme*, T. II, *Le détournement Irlandais*, T. Thomas.

progressos de enriquecimento das qualidades humanas que não tenha passado pela violência política colectiva, pelo poder do Estado. Está aqui também o paradoxo da dialéctica do materialismo que liga o movimento de libertação individual a uma disciplina colectiva, à violência de uns indivíduos contra outros. É a dialéctica da própria vida, na qual só se pode construir o novo com os meios do existente, que é aquilo que justamente se pretende suprimir, em que a construção exige sempre a destruição, uma vez que a vida é movimento e isso é a essência do próprio movimento e da mudança.

Para o materialismo dialéctico, o modo como os homens exercem as suas atividades não é uma simples questão de estudo, de saber o que os homens fazem e como fazem. Qualquer observador faz isso. E até filósofos idealistas, como Hegel, reconhecem a importância de executar. Mas tal como ele, dirão que o trabalho é atividade pela qual o ser humano exterioriza o seu ser, que é «uma formação de si mesmo», «a apropriação do mundo objetivo». Significa que os homens realizam no fazer aquilo que são (o género humano), ou uma ideia, uma ordem, uma razão superior, pelas quais fundiriam o género humano com o mundo objetivo. Mas esta objectividade não existe.

Recordemos então esta evidência: os homens constroem-se nas suas atividades, transformam-se transformando. Não exprimem uma natureza humana inata, mas trabalham-na através das suas atividades e adquirem sempre novas qualidades. É por isso que o materialismo presta tanta atenção às mediações, aos meios de produção e às relações sociais de produção, que determinam a atividade criativa, o que os homens são numa dada época e o que podem transformar a partir dessa situação.

O materialismo não expõe a evidência passiva de uma constatação, não diz o que se passa, mas diz porque é que se passa assim, que movimento histórico produz essa situação, que transformações estão em curso. Procura ter consciência desse movimento e conduzir até ao fim todas as suas potencialidades, na construção do enriquecimento das capacidades e da liberdade dos indivíduos. Marx resumiu-o na célebre conclusão das *Teses sobre Feuerbach*: não se trata de interpretar o mundo, mas sim de o transformar.

As atividades pelas quais os que transformam são também transformados formam um movimento dialéctico, pelo fato de os homens agirem segundo necessidades que estão permanentemente em evolução, à medida que essas atividades se desenvolvem, criando por sua vez novas necessidades e novos meios para as satisfazer. Mas a sua satisfação choca-se com relações de produção imóveis, protegidas pelas ideologias, pelas leis, pelo poder das classes dominantes, que segregam como que uma casca à volta do seu núcleo, a qual tem que ser quebrada para produzir uma nova vida. Por isso é preciso uma revolução política, primeira etapa da revolução social, que tem de ser realizada por aqueles que sofrem mais com as relações existentes e são portadores de necessidades mais ricas e mais universais.

Resulta de tudo isto que a atividade determinante de hoje para os indivíduos, é a revolução do proletariado³⁵ para abolir as relações sociais capitalistas, para que os homens possam de novo avançar na produção consciente e voluntária do mundo e deles próprios, pondo fim aos desperdícios e às destruições maciças dos dias de hoje.

Os indivíduos e o partido

Face à falência do pseudocomunismo de Estado, evidente desde há muito, a burguesia e os seus ideólogos tiveram uma boa oportunidade para lançar a confusão. É claro que as críticas não põem à luz do dia os fundamentos que estes regimes tinham em comum com o capitalismo na versão ocidental, sob a fachada da estatização da economia, sobretudo o sistema de produção e de troca baseado na divisão de trabalho intensivo, com a apropriação concentrada num dos seus pólos, expresso pelo domínio do valor de troca nas relações sociais³⁶. Mas concentram os golpes fundamentalmente sobre certas formas sociais herdadas da época revolucionária bolchevique,

³⁵ Sobre a razão por que o proletariado é hoje a única classe revolucionária, ver *op. cit.*, nota 14.

³⁶ Sobre um balanço das revoluções russa e chinesa, ver T. Thomas, *Le détournement Irlandais*.

como é o caso do partido e do Estado de classe. Compreende-se com facilidade que os nossos intelectuais se encarnicem contra um poder que os despojaria do seu poder, mas a verdade é que não passam de abutres em torno de um cadáver, lunáticos possuídos por pesadelos e fantasmas.

Um dos fantasmas por eles mais temido é a possível ressurreição do partido de tipo revolucionário. Nada sem dúvida suscita tanta fúria aos que pretendem que o indivíduo só pode existir por si próprio (o que é bastante vantajoso para quem domina). Reclamam exercer o seu espírito crítico, exprimir o seu ser único, embora na realidade não passem de papagaios fazendo à saciedade o discurso das representações mercantis. Ao existirem como empregados das classes dominantes, erigem-se em juízes dos graus de liberdade que conquistam os excluídos, os despossuados, quando tomam a decisão de existir através do único meio que lhes é permitido: a organização colectiva, a abnegação e a disciplina. A esses, os intelectuais consideram-nos «militarizados» por renunciarem a ser «eles próprios», ou seja, nada.

Mas todos sabem que os burgueses não negligenciam a sua organização colectiva. Ocupam-se activamente do seu aparelho de Estado e das suas forças armadas, dos meios de comunicação, dos seus *lobbies*, etc. E é porque dispõem destas poderosas organizações de classe que os seus partidos têm um papel limitado: o de serem um meio utilizado pelas diferentes facções para distribuir cargos e o poder daí resultante. Por isso, a devoção, a abnegação e a disciplina não lhes são necessários. Pelo contrário, o burguês não tem que sacrificar o seu eu, uma vez que o realiza na disputa pela apropriação, que é a sua essência. E se a situação parece escapar-lhe, sabe sacrificar os seus jogos democráticos com a disciplina de combate e diante do altar da solidariedade de classe, criar partidos de tipo fascista, únicos, policiais.

Para os proletários, pelo contrário, o seu partido tem que representar todos os papéis ao mesmo tempo, educativo, militar, político, etc. E isto sem meios financeiros nem mediáticos, debatendo-se com a repressão. Por isso tem que ser necessariamente forte, estruturado, exigente com os seus membros. É preciso colocar estas questões e resolvê-las, antes de nos deixarmos paralisar pelo sempiterno e solene paradoxo dos fins e dos meios.

Tal como a violência ou a ditadura do proletariado, o partido parece aos seus detractores estar em contradição com o objetivo que se propõe: a liberdade do indivíduo, a sociedade pacífica e autogerida. De fato, não é difícil encontrar na história partidos revolucionários que acabaram por se opor a fins que tinham como seus. Mas é ainda mais fácil mostrar que aqueles que esperavam poder contentar-se com a via pacífica do reformismo, com a arma pura e delicada da crítica, em vez de agir pela «crítica das armas», se opõem ainda mais, de forma sistemática e sem excepção, aos seus proclamados fins.

Os meios só podem ser aqueles que existem, da divisão capitalista do trabalho, das classes, do Estado e dos homens tal como são nesta realidade. Não podem ser os de uma sociedade que não existe e cujas condições políticas de realização eles têm que preparar antes de poder começar a construí-la. Se o poder político é o escudo por detrás do qual se abriga o poder social que a burguesia açambarcou, é necessário passar à sua conquista. Se existe paradoxo e contradição, é justamente porque os meios visam a transformação social, porque são os que os homens têm hoje para se dotarem amanhã de outros meios de serem outros homens.

É verdade que existe sempre através do partido uma forma de alienação do indivíduo por uma causa que ele considera superior à sua pessoa, numa atividade que o sacrifica. O que significa que o partido (ou o Estado) é ainda um meio da época da burguesia, das suas separações, dos seus conflitos e das suas violências, impostas aos indivíduos. No entanto, constitui um passo do indivíduo para a sua afirmação, a sua forma livre de existir e o seu enriquecimento a partir de uma atividade criadora consciente. É sempre possível que possa voltar-se contra ele, que o seu lado burguês possa triunfar sobre o seu lado revolucionário. Resulta de circunstâncias e de lutas concretas que nunca se ganham ou se perdem antecipadamente. Neste caso, o partido dito operário torna-se um partido idêntico aos partidos burgueses, um instrumento para a conquista e partilha de cargos e de poderes (caso do PCF em França, por exemplo).

Vimos que as separações da sociedade burguesa criaram a contradição entre os interesses privados e o interesse geral. Na realidade, existem diferentes tipos de interesse geral. Na

sociedade civil cada classe tem o seu, feito de interesses comuns face às outras classes. Daí os partidos, que as representam politicamente (mesmo que a sua influência não cubra estritamente uma classe ou uma dada fracção de classe). Eles são uma mediação, consequência dessas separações, que se interpõe nas relações sociais entre grupos de indivíduos; são um meio exterior a eles, que os representa na luta. Mediação entre eles no que têm de interesses comuns (diferentes dos interesses privados, que são sempre concorrentes), e entre a sua classe e as outras (de tal modo que a concorrência entre estes grupos de indivíduos prevalece sobre a concorrência interna dos seus membros).

Neste aspecto os partidos são a expressão da incapacidade dos indivíduos na sociedade capitalista democrática para poderem ter relações diretas, interpessoais e transparentes, poderem ter eles próprios a direcção da sua comunidade.

Isto é verdadeiro para todas as classes, que assim têm que se representar quando têm consciência dos seus interesses comuns, ou de serem representadas quando não a têm (caso do pequeno camponês e da pequena burguesia em geral). Essa mediação particular é exterioridade a si mesmo, por conseguinte é alienação.

Mas para os proletários não é apenas alienação. Ao organizarem-se num partido revolucionário, exercem a única liberdade pessoal de que dispõem. E neste sentido o partido é também uma mediação pessoal, entre o indivíduo de hoje e o seu futuro; tal como o instrumento apropriado, é uma mediação entre o homem e o seu ambiente, construção dele próprio. E porque é instrumento de domínio pelo indivíduo da sua vida, do seu futuro, é um meio que está em conformidade com os fins que persegue.

Entre todas as funções do partido, a mais fundamental e a mais sistemática é, como dizia Lenine, a de «dar a verdadeira palavra de luta», o que significa dar sentido aos movimentos espontâneos, parcelares e limitados do proletariado. Só ele pode mostrar as raízes comuns para lá das simples relações imediatas percebidas à superfície da vida quotidiana, colocando-as na globalidade das relações entre todas as classes. Só ele, na medida em que transporta o ponto de vista da globalidade e da síntese, pode situar os movimentos quotidianos na relação de forças existente, e em função dos objetivos que a sua análise das potencialidades históricas da época lhe permite definir.

A visão parcelar limitada às relações pessoais (o «vívido» imediato) não pode bastar para adquirir tudo isto, a que por vezes também se chama a estratégia e a tática (os objetivos da guerra e as batalhas que é necessário travar). Só pode, com efeito, apreender os interesses privados e corporativos, no quadro da concorrência mercantil. Conhecemos bem, por exemplo, o caso clássico dos limites da luta salarial. E também dos motins dos subúrbios. O indivíduo isolado defende os seus interesses privados e não pode deixar de ficar submetido ao domínio das relações sociais fetichizadas nas coisas, no dinheiro, e ao da ideologia dominante.

Alguns sociólogos, que prestam atenção a fenómenos de superfície, concordam com esta conclusão. Por exemplo, F. Dubet escreveu³⁷ a propósito da violência dos jovens dos subúrbios proletários (a que praticam e não a que sofrem) que a desordem aparece quando as relações entre os jovens e a sociedade já não são mediatizadas por coisa alguma. «E ao ficarem sem adversário definido, criam uma revolta sem objecto e sem meios para lhe dar sentido e forma, restando-lhes simplesmente a "raiva" e o "ódio". A raiva, ao lançar-se contra o próprio bairro, autodestrói-se e desvanece-se tão rapidamente como explodiu». Dubet parece descobrir a verdade bem conhecida de que o primeiro passo para a consciência de classe é a identificação do adversário. E quando observa que «a consciência de classe... confere uma consciência altiva que dá aos actores a capacidade de não se deixarem definir pela imagem negativa que lhes é imposta... dá um sentido à situação sofrida: uma vez que a dominação social é apontada e designada, o conflito social torna-se possível, ao inscrever-se na imagem geral de uma sociedade. Por fim, a acção colectiva aparece como possível através da acção de organizações como sindicatos e partidos, que podem mobilizar a indignação e dar esperança.»

³⁷ Fr. Dubet, em *Revue française de Sociologie*, Julho-Setembro de 1992, «A propos de la violence des jeunes». Também *La galère, jeunes en survie*, Fayard, 1987.

Para poderem sair da concorrência sistemática (expressão da liberdade individual, segundo os ideólogos!) e da competição do dinheiro, os operários têm que se constituir como classe independente. Constituir-se num partido autónomo, para que as suas revoltas espontâneas possam ser mediatizadas, totalizadas num movimento mais universal e consciente, superando as rivalidades mercantis sem fim e sem esperança. Dito de outro modo, ter uma atividade revolucionária, a sua única liberdade possível atualmente. Têm que colocar os seus interesses de classe como os da humanidade, antes de poderem suprimir as separações da divisão capitalista do trabalho, entre as quais as classes.

A burguesia criou o interesse geral oposto ao interesse individual, porque apenas reconhece o indivíduo privado. Antes de destruir esta oposição é necessário, evidentemente, que estes dois termos tenham sido constituídos. O indivíduo e a sociedade, ainda que não sejam verdadeiramente uma realidade universal, só foram possíveis com o capitalismo. É este o mérito histórico do capitalismo, que levou a humanidade a esta etapa do seu desenvolvimento, que é necessário agora transpor.

Dizer que o partido é para o proletariado a única mediação possível entre a imediatividade alienada, opaca, e a totalidade em devir para novas relações sociais de transparência, dirigidas pelos indivíduos, quer dizer que é a forma da consciência de classe do proletariado, a força que faz passar esta imediatividade a esta totalidade, o meio da sua vontade consciente, ou ainda o unificador da teoria com a prática.

Só podem negligenciar a teoria os que negam, por conveniência, que a aparência dos fenómenos seja muito diferente da sua essência. Foi no fundo aquilo que de mais importante Marx demonstrou em *O Capital*, quando escreveu: «A forma acabada das relações económicas tais como se apresentam à superfície na sua existência real e por consequência também nas representações pelas quais os seus portadores e agentes procuram compreendê-las, é muito diferente e até contrária às suas formas internas, essenciais mas escondidas, assim como ao conceito que lhes corresponde».

Ora, a teoria necessita de uma troca de experiências dispersas, da sua análise, de uma síntese, e da sua validação pelo retorno à experiência. Ou seja, no domínio das lutas sociais, de um partido. Se é sem dúvida justo dizer que a teoria sai da prática, seria falso vê-la como uma simples dedução. Primeiro, porque ela depende das condições históricas e sociais de uma época determinada e resulta das atividades práticas dos homens das gerações precedentes e disso deve dar conta correctamente. Em seguida, depende das atividades e da experiência direta dos homens de hoje, não é apenas a sua acumulação e centralização (como julgaram alguns maus leitores de Mao). No entanto, ela é um trabalho de reflexão particular sobre essa soma, visto que, sob o capitalismo, a aparência nunca é a essência. Por fim, a teoria abre novas portas a novas práticas e nada pode por si própria a não ser servir a prática. Todavia, os seus resultados práticos têm de ser novamente analisados com o auxílio da teoria – é o momento da conceptualização (da abstração), e portanto um meio de apropriação da experiência para lá do simples empirismo prático.

Deste modo, a consciência e a acção são dois momentos de um único processo. Mas o proletário precisa mais que qualquer outro de um partido para que a sua acção e os seus conhecimentos não fiquem no nível superficial e limitado do indivíduo completamente despojado que ele é na relação capitalista. Neste sentido ainda, o partido revolucionário é para ele uma mediação enriquecedora e libertadora.

De fato, a adesão a um partido revolucionário está longe de ser para o proletário uma simples arregimentação, um aviltamento do «livre arbítrio» do indivíduo. É pelo contrário o melhor exercício possível da sua liberdade, o seu mais elevado desenvolvimento possível no capitalismo. Trata-se evidentemente de uma liberdade limitada, ainda alienada pela mediação do partido. É um estigma, uma consequência da sociedade burguesa na qual se passa ainda a vida real. E pode ser também – a história já nos deu muitas lições disso – uma espécie de bomba de retardamento contra o processo revolucionário. Mas o próprio proletariado, o que é senão um estigma a destruir? Não lhe pertence a escolha da sua existência nem dos meios para poder sair dela. Esses meios são os que estão concretamente à sua disposição e não os idealizados pelos reformistas, moralistas ou hipócritas. Como é evidente, as armas só podem combater-se pelas

armas, a força pela força, a separação obrigatória pela obrigação do reagrupamento. E a criação de indivíduos livres faz-se pela destruição dos indivíduos alienados, o que só é possível com luta e sacrifício. «O desenvolvimento superior dos indivíduos só se consegue através de um processo histórico no qual os indivíduos são continuamente sacrificados» (Karl Marx). É o paradoxo do movimento da vida, em que o partido é um momento necessário.

CONCLUSÃO

Eu e os outros

No seu célebre «Eu é um outro» Rimbaud rejeitava à sua maneira o indivíduo mutilado e negado da sua época: o que sou, ou pelo menos aquilo que preciso, que desejo ser, não é o que vivo, o que sou forçado a ser, o que me desgosta e recuso, que não sou eu. Nas comunidades primitivas tínhamos «eu é os outros». Nas sociedades mercantis, Rimbaud poderia completar o seu «eu é um outro» com «eu odeio os outros», como Sartre, que lhes chamou o inferno. Na sociedade futura apropriada por todos, «eu e os outros» enriquecer-se-ão mutuamente com a troca das suas qualidades e com a satisfação das suas necessidades recíprocas.

O indivíduo não é um átomo singular de um pseudo género humano, cujas diferentes formas de associação dariam sociedades diferentes, tal como diferentes associações de átomos produzem diferentes moléculas. Homens e sociedades formam um todo histórico, cuja vida é a efectividade prática. O indivíduo é apenas uma construção das atividades humanas, uma etapa na evolução permanente dos homens.

Celebrada neste ano de 1993, na comemoração do seu aniversário, a família Eyquem é bem representativa desta construção histórica. Mercadores enriquecidos, compraram direitos senhoriais como mercadorias. Ei-los, pelo dinheiro, membros da classe dominante. Efectivamente, podem aumentar o seu poder envolvendo-se no exercício das suas funções (presidente da câmara municipal de Bordéus, conselheiro do rei). Fortuna feita, notoriedade conquistada, o sucessor pode agora filosofar sobre toda esta evolução material, feita por alguém que veio do nada. Os Eyquem tornaram-se esse alguém, membros legítimos da família de Montaigne, feitos através do dinheiro. Ser alguém, concluirá o herdeiro, é depender apenas de si mesmo -, o que lhe é permitido pela fortuna conquistada, ao mesmo tempo que impõe aos camponeses uma única liberdade, a de trabalharem para ele. Montaigne será um dos primeiros «livres pensadores», declarando que é apenas ele próprio e só por si se interessa, embora vivendo à custa dos outros. É um dos primeiros dessa longa linhagem de intelectuais democratas a preconizar a liberdade de expressão para todos, com a condição de a massa trabalhadora ser privada dela para os sustentar.

Quando Montaigne escreveu «Eu sou para mim mesmo a matéria do meu livro», de fato assinalava o surgimento positivo do indivíduo como sujeito. Completamente ocupado com a descoberta deste belo bebé (o homem privado) todas as suas preocupações foram no sentido de lhe dar um berço (uma esfera privada) e não de conhecer a matéria (social) deste eu que nascia. Hoje qualquer indivíduo minimamente lúcido pergunta-se se realmente existe nesta sociedade moderna totalmente coisificada e burocratizada.

Os ideólogos não vêem que as separações dos indivíduos e da sociedade são de fato o resultado das relações mercantis (primeiro simples, mais tarde capitalistas). Tomam o resultado pela causa, o ser histórico, produzido, pelo ser natural. Vêem os indivíduos e a sociedade como um casal infernal, sem possibilidade de divórcio porque não podem passar um sem o outro.

Para uns a separação é necessária. São aqueles que desde Constant, na continuidade de Montaigne, só se julgam livres fora da multidão, dentro da sua redoma, afirmando que apenas na esfera privada a liberdade é possível. A sociedade deve interferir o menos possível, e os indivíduos abandoná-la o mais possível, delegando nos representantes (devotados e competentes) o cuidado de gerir o indispensável.

A este «liberalismo» de cada um por si e o Estado por mim, outros na linha de Rousseau, vão afirmar que uma liberdade superior a esta liberdade animal reside na participação de todos nos assuntos públicos, através da associação de indivíduos em sociedade, trazendo para todos mais vantagens do que se estivessem isolados. Visar a totalidade dos contributos é evidentemente um progresso decisivo. Mas conhecem-se os perigos que traz, sobretudo no terreno político: os que são investidos como representantes dessa totalidade (identificada aliás por maioria simples), acabam por impor a sua ditadura aos indivíduos (Rousseau previu este perigo e tentou contorná-lo encarando a associação em pequena escala, segundo o modelo da Suíça, com eleitos vinculados a mandato imperativo e revogáveis).

Hoje, com o desenvolvimento do capitalismo e dos Estados burocráticos, estes pontos de vista aproximaram-se e o Estado tornou-se o seu fetiche comum. Querem-no apto a cuidar de tudo, socializar os prejuízos, organizar os lucros, mas que não intervenha «demasiado». Seja como for, é reconhecido como o indispensável organizador da unidade forçada dos indivíduos, substituto da sua impossível comunidade.

Mas liberdade, solidariedade e unidade não se ministram nem se decretam. Como se os indivíduos parcelados, truncados na divisão do trabalho capitalista pudessem suprimir ou abolir a sua alienação, decretando as condições da sua comunidade! Essa utopia do «contrato social» é, paradoxalmente, a dos jacobinos e a dos anarquistas. Exageram o poder da vontade humana, dos indivíduos ou da sua associação política, porque não vêem as condições concretas, a «necessidade» que as situações determinam, com as suas potencialidades, é certo, mas também com os seus limites. Este voluntarismo ideológico conduz ao despotismo da Virtude, da Moral ou da Política³⁸.

Partir dos homens reais é rejeitar tanto a ideia de que os indivíduos são o produto da consciência e das ideias, como a crença de que são produto da sociedade e do Estado, em suma, de qualquer coisa que lhes é exterior, exterior às atividades que os produzem.

O idealismo subsiste mesmo quando se afirma, como em Hegel, que o ser «é» a sua produção. Porque a questão é a de saber: por que produz ele assim? Segundo o filósofo, o ser realiza os seus fins pela acção. Mas, prossegue, os seus fins são o seu pensamento. A acção realiza pois o pensamento, e a consciência de si mesmo realiza-se no objecto, produto desse pensamento assim realizado. A acção transporta de algum modo o sujeito, a sua ideia, para o objecto. Ela produz o objecto, o ser vê-o e objectiva-se, descobre-se no objecto produzido. A consciência do objecto é a consciência de si mesmo. O homem, ao colocar um objecto à sua frente, contempla uma representação de si conforme ao pensamento. Tudo isto esquece-se de nos dizer a origem do pensamento e continua a ser portanto profundamente idealista.

Os economistas «utilitaristas» não dizem coisa diferente. Na sua linguagem, mais prática do que a dos filósofos, a razão é o interesse. O fim do homem é a utilidade, que está no ganho. Para eles, o indivíduo racional age sempre segundo o interesse privado, a maior vantagem com o menor trabalho. Bela descoberta! É perfeitamente tautológico porque não se compreende que o indivíduo actue contra o seu interesse. Mas como pode ele distingui-lo, no mundo opaco do capitalismo? Porque é que os seus interesses estão neste mundo reduzidos ao dinheiro, coisa não humana? Porque é que a busca dos seus interesses individuais acaba sempre nos choques, nos conflitos, destruições e crises? Sobre isso a teoria utilitarista, dita das «escolhas racionais», apenas responde: são os erros dos homens (travando a livre concorrência do mercado livre, necessário à acção reguladora da «mão invisível») ou então, é o fruto da natureza humana (belicista).

Com Marx, o materialismo pôs a história concreta das atividades dos homens como a determinação fundamental do seu ser numa dada época. Este ser é a produção da atividade de gerações precedentes cujos resultados – materiais, culturais, políticos – formam um quadro no qual o exercício da sua vontade é real, mas limitado.

³⁸ Em *Le détour Irlandais*, *op. cit.*, tentei mostrar que este voluntarismo ideológico que negligencia a análise concreta foi também um erro de Mao, principalmente durante a Revolução Cultural.

Dizer que a acção é a produção do objecto e objectivação de si é o mesmo que nada dizer, visto que tanto o eu como a atividade estão determinados pelas relações sociais, fundamentalmente pelos modos de apropriação, em correspondência com o nível de desenvolvimento das forças produtivas. E é o que se pode produzir e o modo como se produz que determina um modo de viver e as suas necessidades. Necessidades a que responde a acção, mesmo que seja por intermédio de um pensamento que a formaliza. Do mesmo modo, não basta dizer que os indivíduos só podem existir colectivamente numa rede de cooperações e trocas recíprocas. A questão é a de saber porque se realizam desta ou daquela forma, produzindo estes ou aqueles homens e sociedades.

Assim, por que razão o indivíduo da sociedade capitalista não se reconhece como ser social, mas sempre como ser isolado na concorrência? Como vimos, é porque não dirige o seu trabalho e os seus instrumentos; porque a sua atividade lhe surge como um meio para obter coisas, porque é negada e transformada em coisa indiferenciada, em valor de troca, em dinheiro. Ninguém existe para o outro senão como possuidor de dinheiro, cada um é assimilado às coisas que possui (o próprio indivíduo é dinheiro; não se diz que a abolição da propriedade privada é a abolição do indivíduo?). As relações recíprocas dos indivíduos negam a sua individualidade.

Estas relações coisificadas de interesses opostos e egoístas não criam homens livres, nem os enriquecem verdadeiramente. Quer queira, quer não, o «eu» está dependente de coisas que não domina, de acontecimentos cujas causas ignora por completo e a que não pode fugir (a não ser pelo suicídio romântico: «Não tereis o meu eu; levo-o comigo!»). As relações humanas são violentas, astutas, hostis. Cada um quer o produto do outro e depende dele nesse desejo de posse. Ninguém possui coisas de uma necessidade semelhante, ninguém satisfaz as mesmas necessidades com a mesma urgência; aquele que possui pode deixar morrer o que não possui. São relações em que a mercadoria cobiçada constitui o poder do indivíduo sobre o outro, onde cada um vale não por si próprio mas apenas pela mercadoria que possui. Numa palavra, o mercadoria é o seu senhor.

Nestas relações de separação, os indivíduos não decidem em conjunto o que podem e o que querem fazer, embora a produção e a vida sejam necessariamente colectivas. Esta necessidade impõe-se, a despeito deles, pelos acontecimentos dotados de força social, de forma cega e catastrófica.

Cada um só faz aquilo que julga poder assegurar-lhe uma posição de força sobre os outros; dar o mínimo e receber o máximo; monopolizar os conhecimentos que garantam a força, manobrar, ludibriar. Esta mesquinhez, esta pobreza de relações, são o oposto da simples evidência de que o desenvolvimento de cada um depende da riqueza das suas relações, logo de um maior desenvolvimento de todos.

No capitalismo, o indivíduo proletário só possui a sua força de trabalho, mercadoria que troca pelas suas condições de existência, também elas tornadas mercadorias, dinheiro. A associação do trabalho não é voluntária, mas imposta pelas máquinas, pelo capital morto. Tudo parece vir do capital, a organização, a eficácia, a ciência. Ao vender a sua força de trabalho, é ele próprio que se vende, que se aliena. Os actos pelos quais existe e se exprime são absorvidos por esse capital. A sua atividade já não corresponde a uma necessidade precisa, reconhecida por ele como sua, mas à necessidade de ganhar dinheiro para poder viver. Não é só a atividade que se perde neste produto anónimo, abstrato, simples quantidade, que é o dinheiro, como acontece na sociedade mercantil simples, mas torna-se também totalmente vazia, sem interesse. Nem a efectivação do trabalho, nem o seu resultado, são a realização dos indivíduos no acto de produzir segundo necessidades reconhecidas e escolhidas por eles.

O indivíduo da sociedade burguesa é assim caracterizado por esta dupla situação: a separação dos outros e o despojamento de si. O que no fundo é a mesma coisa, porque o indivíduo enquanto homem só pode existir com os outros; não pode «possuir-se», isto é, dominar as condições da sua existência, a não ser que domine também com eles as suas relações, a sua comunidade.

O «eu é um outro» de Rimbaud exprime com intensidade esta desapropriação de si. Mas o poeta ignorava a sua origem e, como muitos artistas do seu tempo, tentava transformar a

solidão em qualidade: ela seria a condição da independência do eu. Aquele que quer produzir pela verdade e não pelo dinheiro só pode ser efectivamente um «maldito». Forçado a escolher ser «ele» e excluído, ou venal e aceite, Rimbaud fez a primeira escolha, depois a outra (desaparecendo do olhar dos seus). Não tentou a revolta radical para poder ultrapassar este antagonismo em si mesmo revoltante. É por isso, sem dúvida, que a burguesia o ama tanto, tal como o pai bíblico ama o seu filho pródigo: excêntrico na juventude, mas razoável depois na procura do ganho.

É que uma tal revolta precisa de abandonar os céus da poesia, da ideologia, da utopia, e mergulhar no mundo material, na compreensão das relações entre a sociedade opressiva e os indivíduos. Assim como são os indivíduos, assim é a sociedade e reciprocamente. Não se pode transformar um sem o outro. E a história só avança quando produz homens mais independentes, mais senhores de si próprios, o que só acontece quando a socialização se estende mais as suas relações se tornam mais universais e mais ricas. Foi esta dialéctica, aparentemente paradoxal, do desenvolvimento social e do desenvolvimento individual que levou Marx a afirmar com grande justeza: «A história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual»³⁹.

Em que ponto estamos com o capitalismo? Como em todo o movimento, há o que desaparece e o que é a possibilidade desse desaparecimento, o embrião do novo.

No plano social, que é o que nos interessa aqui, o lado podre do capitalismo foi o de criar uma comunidade formal de indivíduos despojados; só se julgam livres quando isolados da comunidade. Na sua Constituição criaram uma comunidade abstrata de indivíduos abstrato proclamados livres: os cidadãos. São muitos os exemplos da vida quotidiana a mostrar que a sua comunidade é ilusória, que não são eles quando reunidos na «sociedade civil» concreta. Verifica-se sem cessar que os indivíduos agrupados nunca são eles próprios, mas sim outra coisa.

No desporto, por exemplo, a multidão identifica-se com um espectáculo que nada tem a ver com ela, mas apenas a desumana rivalidade de uns contra os outros. No processo eleitoral, expressão tão propalada da liberdade individual, desaparecem na solidão significativa da cabina de voto, no interesse geral, delegando nos outros o seu poder pessoal. Na inexistência de relações interpessoais em proveito do espectáculo das manipulações mediáticas. No dinheiro que transforma os indivíduos em mercadorias – até o corpo se compra, os órgãos e o sangue para o enriquecimento de alguns. Numa existência social que só vale pela aparência (carro, moda, lazeres, etc.), na qual os indivíduos ficam totalmente despojados, mesmo do simples direito à palavra, reservada apenas a um punhado de mediatizados e mediatizantes. Aliás, o fato de a «comunicação» ser uma atividade especializada, em pleno desenvolvimento e apenas expressa em dinheiro, basta para mostrar como ela é vazia de conteúdo pessoal e naturalmente inexistente. Quanto mais a imagem se desenvolve como concreto e imediato, mais domina a opacidade, porque menos compreensível se torna. É por isso que esta sociedade é justamente designada como pornográfica: vê-se tudo aquilo que não tem interesse e não se aprende nada que possa interessar.

Mas, simultaneamente, o capitalismo desenvolve as condições da sua superação. Particularmente no sentido em que cria a conexão social entre os indivíduos, mesmo que suponha uma «independência e indiferença recíproca» e se efective independentemente da sua vontade, da sua consciência. E por mais anárquica e violenta que seja, com o seu cortejo de mutilados sociais, «é preferível à ausência de conexão, ou a uma conexão apenas local, fundada na estreiteza de laços de sangue originais e em relações de domínio e servidão. Como é óbvio, os indivíduos não podem dominar a sua própria conexão social sem que antes a tenham criado».

Longe da nostalgia de um regresso à gleba e aos seus laços de servidão ou a qualquer outra comunidade limitada, o materialismo aplica-se na descoberta de condições para novas transformações que conduzam à criação de homens mais senhores de si próprios e mais ricos de qualidades. Por conseguinte, indivíduos mais livres e mais socializados.

³⁹ *Op. cit.*, nota 32. Esta frase, separada do seu contexto, forneceu evidentemente ocasião para toda a espécie de interpretações sem sentido dos que pretendem atribuir a Marx a opinião de que o indivíduo isolado é o único sujeito (por exemplo em M. Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, Tel, Gallimard).

O processo de socialização nasceu com a humanidade, nas conexões primitivas (animais, gregárias, tribais, etc.), e evoluiu para conexões cada vez mais complexas e universais. Não existe «fim último», mas conquistas de relação com a totalidade, a transparência e a consciência, a partir das quais os homens possam sair da sua «pré-história» (fase durante a qual os homens «ainda se encontram prisioneiros das condições da sua vida social, em vez de poderem partir dessas condições») e exerçam livremente as suas atividades. A consciência e a liberdade não são um fim, mas um meio. Só podem existir para todos e por todos; caso contrário, há sempre domínio de uns sobre os outros, portanto opressão, mutilação e empobrecimento.

Não se trata de conduzir este movimento no imaginário, ou inventar em lugar dos homens uma comunidade utópica, como Fourier e outros tentaram fazer, mas partir dos resultados da história, da situação concreta, e aí desenvolver as condições de transformação que possibilitem a existência de indivíduos livres para que possam construir as suas relações, a sua comunidade.

De entre esses resultados existe um, que é a possibilidade dos indivíduos independentes e suas conexões se poderem constituir a partir de agora, pela primeira vez na história. Indivíduos cuja individualidade é alienada e negada experimentam necessariamente a exigência da libertação. Indivíduos que estão submetidos a conexões que têm a forma de relações entre coisas experimentam necessariamente a exigência de inverter esse domínio exterior no sentido de se afirmarem donos das suas relações e de pretenderem que sejam mais ricas em qualidades pessoais.

É porque o capitalismo (a atividade dos homens nas relações sociais capitalistas) cria estas necessidades, que elas ganham necessariamente um começo de existência na consciência dos homens e estes podem desenvolver uma atividade para as satisfazer e fazem-no.

Marx dizia sobre o indivíduo da sociedade mercantil que ele pode muito bem inchar até se julgar totalmente independente dos outros, escolher estas ou aquelas relações com eles, mas na realidade cada uma das suas atividades, a começar pelas mais elementares, como comer, habitar e vestir, torna-se uma necessidade que transforma o seu desejo egoísta em apetência por outros objectos e portanto de outros homens para além dele. Ora a carência de um indivíduo não se resolve apenas com ele, mas com o outro para a poder satisfazer. É necessário então criar uma relação, envolver-se, estabelecer uma conexão. É a necessidade do indivíduo, do seu interesse, que cria os laços da sociedade civil. O que une dois proprietários privados, e mais tarde todos, uns aos outros, é o desejo dos objectos que são a matéria da sua propriedade. Este desejo «prova a cada um deles que não é o ser particular que julga ser, mas sim um ser total cujas necessidades se encontram face às produções do trabalho de outrem numa relação de propriedade interior; pois a necessidade que eu tenho de uma coisa é a prova evidente e irrefutável de que ela pertence ao meu ser, que a existência desse objecto para mim e a sua propriedade são próprias e particulares à minha natureza»⁴⁰.

Quanto mais desenvolvido estiver o indivíduo, maiores são as suas necessidades em riqueza de conhecimentos de toda a espécie. As necessidades que tem são uma qualidade do seu ser. Ao encontrá-las no outro descobre novas riquezas que ainda não possui. É a necessidade dos outros que se afirma. Nas relações capitalistas, essa relação está escondida, desnaturada, pela mediação do valor, do dinheiro, que transforma toda a qualidade em quantidade anónima, abstrata, e faz da vida uma coisa opaca, não construída e aparentemente inexistente. O que não impede a necessidade de uma relação direta e transparente dos indivíduos com os indivíduos, fundamento da comunidade dos homens.

Só uma estranha superstição ideológica pode fazer crer que o Estado será sempre necessário para organizar as relações entre os indivíduos. De qualquer modo, é evidente que, perante a burocracia do Estado, todos os indivíduos são considerados coisas, peões, números. O Estado não reconhece os indivíduos como tais mas como categorias: caçadores, pobres, parentes, doentes, velhos, desvalidos, ladrões, proprietários, etc. Outras tantas categorias ou «casos sociais» de que se «encarregam» burocracias especializadas e leis específicas. A burocracia secciona os homens de acordo com as situações a que estão submetidos. Para ela, não existem

⁴⁰ K. Marx, Pl. II, p. 25, *Manuscripts de 1844*.

indivíduos, mas problemas, em função dos quais são divididos, para que os problemas se resolvam, permanecendo os indivíduos despojados. Funciona exactamente da mesma maneira que a cadeia na fábrica taylorizada, onde milhares de gestos parcelizados tratam uma peça do objecto. Existe multidão, engrenagens, mas as pessoas e as suas relações estão ausentes, tal como a sua vontade.

Dirigir o processo colectivo de produção, e portanto da produção da vida, e ter relações pessoais é idêntico. A necessidade da comunidade implica a necessidade dos indivíduos serem senhores da sua vida, mais rica de conhecimentos, de atividades criativas, logo de universalidade.

Esta necessidade encontra as suas bases e os germes de consciência na sociedade capitalista atual que, tendo criado o indivíduo formal, não pode impedir que ele procure apropriar-se das condições do seu desenvolvimento real, no sentido de afirmar plenamente a sua existência.

A necessidade de afirmação pessoal pode evidentemente desviar-se e sofrer múltiplos impasses, tais como os reagrupamentos étnicos sob a capa do «direito à diferença», raciais, nacionais, etc., em que os indivíduos procuram uma «identidade» acanhada, ideológica, uma protecção negativa face aos outros, em vez de constituírem uma reivindicação positiva de relações mais universais. Nestes agrupamentos não só o indivíduo encontra estreiteza e tacahez, como também se apaga diante de uma ideia que não é ele, seja a da raça, da nação, etc.

Estas ideias são apenas a expressão das separações e privações dos outros, que definham o indivíduo, como a planta privada de água e de sol. No entanto, existem também condições que levam à sua abolição.

O extraordinário desenvolvimento das forças produtivas criadas pelo capitalismo tornou possível uma importante redução do tempo de trabalho efectivo, e assim libertou os indivíduos da submissão do trabalho obrigatório. O desemprego em massa que acompanha necessariamente o desenvolvimento capitalista desperta cada vez mais as consciências para o problema dessa redução. Prepara-se uma grande luta para sabermos se se vai tratar de uma simples distribuição do desemprego e da miséria, dentro de uma mesma divisão social do trabalho ou se, pelo contrário, se terá que pôr em causa essa mesma divisão, portanto a repartição das riquezas materiais e intelectuais que daí se deduz⁴¹. Na verdade, trata-se de um desafio evidentemente essencial da luta de classes, atualmente, nos países desenvolvidos.

A necessidade que vai na direcção desta segunda via existe e ganha força. Não apenas a recusa do desemprego e da morte social subjacente, mas também a recusa do trabalho embrutecedor é profunda para uma enorme camada, daqueles que só trabalham contra vontade, fartos de neste gastar a vida, suportando-o devido à necessidade de se alimentarem e ao medo do desemprego, mas revoltando-se sempre que a ocasião é propícia. Ao ponto de se viver a dispensa do trabalho como uma libertação e não como um drama: «Eu detestava o meu trabalho, esgotou-me; nele deixei toda a minha personalidade e durante muito tempo senti-me anulada por me ter submetido aos meus 4700 francos sem ter coragem para me despedir»⁴².

A inversão a realizar tem por eixo fundamental a apropriação pelos indivíduos dos instrumentos de trabalho, essa mediação entre eles e o mundo. Para que possam ser realmente proprietários!

Quando os instrumentos eram ainda sumários e desempenhavam um papel menor no trabalho, vimos que a mediação era nesse caso a comunidade, única força humana face à natureza que podia apropriar-se da terra, única condição da produção. Com o aperfeiçoamento das ferramentas em instrumentos cada vez mais desenvolvidos, a mediação individualiza-se e são apropriados pela habilidade, pela profissão e pelo saber profissional.

⁴¹ Este problema foi prolongadamente analisado em *Crise Technique et Temps de Travail*, T. Thomas, 1988, ed. Albatroz, pelo que não voltaremos aqui a ele.

⁴² Operária despedida de uma fábrica de confecções. *Le Monde*, Março de 1993.

Mais tarde, esses instrumentos desenvolvem-se em máquinas, absorvendo essas qualidades que escapam ao indivíduo isolado. Estas são apropriadas por «forças intelectuais» do pólo capitalista. Reconquistar a apropriação da mediação (dos instrumentos de produção e das condições de vida) supõe que todos possam ter acesso aos conhecimentos necessários. E o que significa isso, uma vez que esses conhecimentos são tão vastos, que só colectivamente podem ser apropriados? Significa apenas a necessidade de relações diretas e transparentes, permitindo a todos a decisão sobre o que cada um faz e como, trocando os seus conhecimentos e as suas necessidades.

Nas comunidades primitivas, as relações eram com certeza transparentes, mas suportadas, pela exigência da penúria e da fraqueza, reduzidas a pouca coisa, com pouco conteúdo, dada a limitação da própria comunidade. Agora já não necessitam de ser pressupostas e podem ser construídas, conscientes, escolhidas e universalmente desenvolvidas. O enriquecimento dos indivíduos em conhecimentos e consciência caminha assim a par com o estabelecimento de relações sociais novas, fundadas sobre necessidades partilhadas. Os indivíduos apropriam-se simultaneamente dos instrumentos de trabalho e das relações sociais. É o que permite o tempo livre como tempo essencial da vida, assim como a supressão da divisão social do trabalho que daí pode resultar.

O que conduz a isto inexoravelmente? São as novas necessidades. A relação social capitalista conduz à baixa da taxa de lucro (como tendência geral e não como processo linear) e ao desemprego. A causa é a mesma: a acumulação, a procura constante do aumento da produtividade como meio de produzir a mais-valia (dita «relativa»). Numa relação social de apropriação por todos, os ganhos de produtividade teriam consequência bastante diferente: a abundância e o tempo para atividades livremente escolhidas. Hoje a necessidade de viver tornou-se necessariamente a de «trabalharem todos, menos e de outra maneira»⁴¹.

A situação a que chegou o desenvolvimento das forças produtivas conduz a uma redução extrema do tempo de trabalho necessário e cria simultaneamente essa necessidade. Toda a gente se pôs a discutir este problema, mas evidentemente não da mesma maneira: ou de acordo com a simples distribuição da penúria no quadro de uma relação salarial sem mutação, ou então no quadro de uma modificação radical dessa relação e, mais generalizadamente, da divisão social do trabalho. Uma vez mais se coloca perante os homens a questão da apropriação da mediação, dos instrumentos de trabalho e das relações sociais, de que depende a direcção da sua vida.

Só que esta necessidade não é ainda suficientemente forte e consciente para servir de base à força revolucionária para a sua realização. Todos estão ainda mais ou menos isolados nas separações próprias do capitalismo e submetidos às ideologias fetichistas que daí decorrem.

Esse é o problema da construção de um novo Partido revolucionário que abordámos, primeira mediação a construir entre os indivíduos explorados, primeiro meio para conquistar uma influência pessoal no decurso das suas vidas.

Um partido operário independente é o primeiro passo para a criação do indivíduo real e já não formal, quer dizer, do indivíduo que se apropria da sua atividade e das suas relações com os outros, rico na universalidade das suas necessidades, capacidades e prazeres. Quanto mais rico for, melhor pode exercer as suas atividades para si mesmo, e não como um meio de viver na sociedade para a sociedade. E também quanto mais exercer laços pessoais, profundos e gratificantes, mais se torna indivíduo social. Que maior prazer do que a minha necessidade encontrar o teu desejo, que mais profundo laço social que o produto da atividade que o exprime ser recebido por ti como a tua necessidade, parte de ti mesmo?

Na medida em que o indivíduo exerce a sua atividade para si próprio, as necessidades que reconhece como suas e que torna suas não são pagas, não são negócio. Assim, o seu produto não reveste a forma de valor de troca, não há nenhuma necessidade que revista essa forma abstrata. Não espera da sua atividade uma troca quantitativa, uma reciprocidade, dinheiro por dinheiro. Assume realmente a forma de uma dádiva aos outros (contrariamente à forma primitiva de dádiva).

As relações interpessoais numa sociedade de abundância onde os indivíduos são senhores das suas atividades e das suas conexões sociais, em vez de serem sujeitas a relações coisificadas exteriores a cada um e às instituições que as geram, deixam de ser obrigações recíprocas, passando a ser de gratuidade na satisfação das necessidades humanas. Com efeito, numa sociedade de abundância, constituída por indivíduos livres, a minha atividade é o meu prazer, como expressão direta das minhas qualidades. Só espero como dádiva senão um novo prazer, que o meu prazer seja também o dos outros, porque vai ao encontro das suas necessidades. Mesmo hoje, muitos homens conhecem esta verdade: a vida de um homem só se enriquece com a dos outros, a solidão é a aridez do deserto.

Os burgueses estão convencidos que são livres-pensadores, dotados do livre arbítrio de uma individualidade livre. E afirmam que o comunismo é a triste uniformidade de uma multidão robotizada. Mas na verdade é o seu próprio mundo (incluindo o que era o Leste dito comunista) que produz indivíduos com comportamentos e pensamentos tristemente uniformes, reconhecidos socialmente apenas como dinheiro e de acordo com a quantidade que possuem.

Claro que não se pode descrever em detalhe as futuras relações sociais comunistas, onde os indivíduos serão pessoas singulares. Seria cair na utopia tentar saber antecipadamente aquilo que apenas homens novos e transformados poderão conceber plenamente à medida que o construírem por si próprios. Para nós, o importante é mostrar as bases concretas deste movimento.

Descrever o comunismo como se estivéssemos nele seria puramente ideológico, porque se faria uma representação das relações sociais futuras sem ser possível testá-la pela verificação prática, única que permite fazer de uma ideologia uma ciência, quer dizer, fazer uma representação em profunda concordância com a realidade (ainda que não possa ser representada inteiramente).

É contudo inevitável e necessário que os homens façam representações de fins mais ou menos longínquos. Montaigne dizia com graça: «Nenhum vento soprará para aquele que não tem um porto como destino». Como vimos, é a necessidade do partido que é posta ao proletariado, para que o movimento do capital e das classes tenha sentido, para que a sua força possa ser utilizada, como o marinheiro utiliza o vento, realizando assim a sua liberdade ao utilizar as leis da natureza para chegar a bom porto. É com efeito natural que, fazendo-se, o movimento comunista nascente utilize as formas ideológicas do sistema social de onde emerge. É um fato geral da história, porque as novas representações só podem utilizar as formas da ideologia existente (inclusive na linguagem) para lhe modificar o conteúdo.

Observámos, por exemplo, que o protestantismo era uma expressão do racionalismo (nova ideologia) sob forma religiosa (única forma ideológica conhecida, aceitável e utilizável na época). O racionalismo devia impor-se com a sociedade mercantil, porque os actos dos indivíduos já não podiam ser determinados pela comunidade, com os seus constrangimentos, ou pelas instituições, como a igreja romana, com as suas leis. Proprietário, único responsável, o indivíduo da sociedade mercantil só se tem a si mesmo como guia dos seus actos. Dirá que é a sua razão que o impele a servir os seus interesses privados. É necessário que os seus actos lhe apareçam como racionais, na falta de outra determinação, comunitária ou religiosa. E não apenas para si mas para todos, de modo que a razão de cada um se torne razão global. Haveria assim, para os filósofos, uma razão (uma totalidade) em que todos participam naturalmente, sem querer. Este Racionalismo diz-nos que o progresso é o enriquecimento, válido para todos. Ao revestir a forma religiosa, porque nasceu numa sociedade puramente religiosa, o racionalismo está contudo em contradição com a religião, cuja essência é particularmente irracional, apesar de Calvino ter tentado unificá-las com a teoria da predestinação. Por isso surgirá rapidamente uma forma laica de racionalismo, mais tarde sintetizada na filosofia das Luzes.

Porém a ideologia racionalista vai entrar em choque com realidades para ela contraditórias: a desordem permanente, o esbanjamento e a anarquia deste capitalismo proclamado racional, a barbárie e o esmagamento dos indivíduos reconhecidos como soberanos. Daí os românticos desiludidos das sociedades à procura de heróis, de indivíduos solitários indomáveis contra a hostilidade do destino e contra os outros. Posteriormente o niilismo e o egotismo individualista, absolutamente anti-sociais. Mas daí também a tentativa do movimento comunista para

ultrapassar a dupla incapacidade das ideologias racionalistas e egotistas para contribuir para o real desenvolvimento dos indivíduos.

Este movimento teve também de utilizar as formas ideológicas existentes enquanto as relações sociais que tem por vocação instaurar não produzem novas formas. Serve-se pois do racionalismo para criticar a extrema irracionalidade do capitalismo, ao afirmar que um mundo racional seria, pelo menos, um mundo onde os indivíduos organizassem colectivamente e com total conhecimento de causa o seu trabalho e a repartição dos seus produtos. Indivíduos racionais são conscientes daquilo que fazem e decidem em conjunto o que fazem.

Contudo, a utilização da ideologia racionalista choca-se com esta contradição: como expressão da ideologia das relações mercantis, não pode permitir relações transparentes nem indivíduos plenamente conscientes do que fazem. Com efeito, o racionalismo permanece no domínio da economia própria da época em que o trabalho obrigatório determina ainda os comportamentos e a sociedade. Para se ser racional é necessário poder calcular e para calcular é necessário reduzir o trabalho a uma quantidade, medi-lo através de uma unidade, torná-lo abstrato, uniforme, e negar o seu aspecto qualitativo, essencial e humano. A racionalidade em economia exprime o desaparecimento do homem face à unidade monetária, ao dinheiro. Numa palavra, o racionalismo exprime sempre a lei do valor, portanto a opacidade.

Por isso o comunismo, ideologia fundada na possibilidade histórica, posta pelo próprio capitalismo, de libertar o homem do trabalho obrigatório, deve criticar e ultrapassar este racionalismo, mesmo que tenha de levá-lo ao cúmulo da sua lógica (como na célebre «Robinsonada» de Marx e também como tentaram fazer as primeiras experiências russas e chinesas de planificação). Para o fazer, apossa-se desta outra forma ideológica complementar do racionalismo, o individualismo, que também leva ao cúmulo na sua lógica de expressão das necessidades históricas de os homens se constituírem como indivíduos livres. Mas para aí chegar, deve destruir o individualismo fundado na alienação do indivíduo isolado e das separações e divisões provocadas pelas relações mercantis, a fim de abrir uma via a indivíduos capazes de exercer livremente as suas atividades e de se enriquecer mutuamente uns com os outros.

Em suma, a ideologia comunista desenvolve-se com a dupla destruição do racionalismo (domínio do quantitativo) e do individualismo (definhamento do indivíduo), com a emergência do reino da liberdade e da satisfação do indivíduo social.

Mas tudo isto, é necessário repetir, não passa de uma representação do futuro, baseada evidentemente no movimento real do presente e do passado, mas nada mais do que isso. Por isso Marx se recusou a inventar uma nova sociedade. Podemos apenas dizer que nos apercebemos das raízes de uma árvore cujas flores e frutos irão depender dos seus cultivadores.

O passado não nos dá o futuro; no entanto, o presente esclarece o passado. Façamos então pela última vez um pequeno resumo desse passado de acordo com o ponto de vista que nos interessou ao longo deste trabalho: o movimento histórico do desenvolvimento do indivíduo.

Nas comunidades pré-mercantis, os homens estavam submetidos a vínculos obrigatórios e a dependências pessoais. Nas sociedades mercantis puderam apropriar-se dos seus meios de produção e do seu trabalho. Todavia, este fugiu-lhes porque tomou a forma de valor de troca. O dinheiro tornou-se o laço social e a substância da comunidade mercantil. É ele que permite comprar o trabalho na forma de força de trabalho, isto é, desapropriar o indivíduo daquilo que lhe dá existência: a sua atividade.

Foi então necessária a existência do indivíduo independente, livre, para poder vender a sua força de trabalho. Só que, com esta venda, surgiu o processo de acumulação da mais-valia. Esta acumulação despojou o trabalhador das suas qualidades, que se concentraram face a ele no pólo capitalista das máquinas e das forças intelectuais da produção.

Assim, os indivíduos alienaram o seu ser, não só na coisificação das suas atividades e das suas relações sociais, mas particularmente na própria realização deles mesmos. Separados uns dos outros, negados pelos outros como pessoas, a sociedade (o conjunto das conexões com esses outros) aparece-lhes como sendo a dos outros sem eles, como uma força estranha, opaca e hostil.

Entretanto, com a divisão do trabalho generalizado, criaram um mundo universal de trocas generalizadas e laços universais. Produziram capacidades e conhecimentos engendrados com a universalização das suas relações. Os homens das sociedades pré-mercantis podem parecer-nos mais enriquecidos porque estavam de posse das suas qualidades. Contudo, essas qualidades eram bastante pobres se comparadas com as que hoje nos cabem em herança. Ou melhor, caberiam, se pudéssemos dispor delas e não estivessem acumuladas no pólo capitalista, deixando a massa à sua frente na miséria. «É tão ridículo ter a nostalgia dessa plenitude primitiva como acreditar que vamos ficar eternamente nesta privação»⁴³. Não ficaremos, porque a história não pára.

A necessidade e a possibilidade prática de abolir a divisão social capitalista estão hoje, plenamente, na ordem do dia, juntamente com a transformação e a redução do trabalho, permitindo a partilha das riquezas intelectuais e materiais e o tempo livre para atividades livres.

A abolição das separações da divisão do trabalho é também a abolição do valor de troca como mediação das relações entre os homens, assim como de outras mediações daí resultantes na superestrutura, sobretudo, o Estado. As atividades dos indivíduos serão as das suas qualidades, pessoalmente apropriadas e trocadas. Os seus vínculos sociais serão o desenvolvimento das suas individualidades. As relações antigas e objectivas, as das coisas fora dos homens, serão substituídas por relações subjectivas, de homem a homem. Indivíduos e comunidade realizar-se-ão mutuamente. Tal é o futuro já em construção, o embrião que uma revolução pode trazer até este ponto, como diz o *Manifesto*: «O livre desenvolvimento de cada um será a condição do livre desenvolvimento de todos».

Outubro de 1993.

⁴³ K. Marx, *Pl. II*, p. 215.