

MARX-ENGELS

SOBRE A LITERATURA E A ARTE

Todos os direitos para esta edição estão reservados
por Editorial Estampa, Lda., Lisboa, 1971

1971
EDITORIAL ESTAMPA
LISBOA

ÍNDICE

CAPÍTULO I — O materialismo histórico e as superestruturas ideológicas	13
1. A filosofia conquistadora ao serviço do homem	13
2. A filosofia não é exterior ao mundo	14
3. É preciso dar aos homens a consciência de si próprios	15
4. A teoria transforma-se em força material quando penetra nas massas	15
5. A impotência do pensamento puro	16
6. Limite das ideias	17
7. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência	17
8. A evolução da consciência	20
9. As ideias dominantes são as da classe dominante	22
10. As concepções ideológicas mudam conforme as condições sociais	25
11. O materialismo histórico	27
12. Resposta a um detractor do materialismo histórico	28
13. Não existem verdades eternas	30
14. A moral foi sempre uma moral de classe	31
15. Base económica e superestruturas ideológicas	33
16. Entre a infra-estrutura económica e as superestruturas ideológicas há acção e reacção recíprocas	37
17. As relações económicas, a raça e o individuo	40
18. As tarefas da crítica marxista	43

TRADUÇÃO
DE
ALBANO LIMA

CAPÍTULO II — *Nascimento e evolução da arte* 47

1. O homem aprende a conhecer-se através do conhecimento do mundo exterior	47
2. O carácter histórico e social dos órgãos dos sentidos	48
3. Só a educação dos sentidos permitiu o nascimento das artes	49
4. A política, a arte e a literatura não poderão ser estudadas fora da história do trabalho e da indústria	50
5. A verdadeira riqueza está na plenitude da vida	51
6. O trabalho e o nascimento da arte	51
7. Antes de executar, o homem concebe	52
8. A arte e a divisão do trabalho	53
9. A arte, monopólio das classes dominantes ...	55
10. A noção estética e os metais preciosos	57
11. A obra de arte, objecto de troca na sociedade capitalista	57
12. O capitalismo faz da obra de arte uma mercadoria	58
13. Efeitos da obra de arte	59
14. A relação desigual entre o desenvolvimento da produção material e a arte	60
15. A produção capitalista é contrária à arte e à poesia	63
16. A comédia, última fase de uma forma histórica	64
17. O recurso a antigas formas literárias e artísticas para exaltar as lutas novas	65
18. Os empréstimos que o presente pede ao passado	67
19. O senhor Dühring faz tábua rasa do passado ...	69
20. «A Estética», de Hegel	69

CAPÍTULO III — *A condição do escritor* 71

1. A liberdade da criação literária	71
2. A liberdade do escritor	72
3. Missão revolucionária do pensador e do escritor	73
4. A situação do escritor na sociedade capitalista	75
5. Os escritores devem estudar as ciências económicas e sociais para darem à classe operária obras dignas dela	76
6. Importância do estilo	77
7. Não publicar nada que não esteja perfeito ...	78

CAPÍTULO IV — *A literatura e a arte, reflexos das relações sociais* 79

1. Homero e a sociedade grega	79
2. A passagem do matriarcado ao patriarcado, revelada pela tragédia antiga	81
3. A ignorância e o erro na tragédia antiga	85
4. O amor na antiguidade	85
5. Hegel e a arte grega	85
6. Lucrécio	86
7. Espartaco visto por Apiano	86
8. Luciano	87
9. Os cantos dos Vikings e o matriarcado	87
10. O amor no «Canto dos Nibelungos»	88
11. O esmagamento pela dimensão	89
12. Dante	90
13. A poesia provençal na Idade Média	90
14. A literatura dos canhestros	92
15. O Renascimento	93
16. Corneille, Shakespeare e a Idade Média	96
17. Robinson Crusoe e o capitalismo nascente ...	96
18. Com o mercado mundial surge uma literatura universal	97
19. Burton	97
20. La Rochefoucauld	98
21. Os precursores do século XVIII francês	99
22. Pierre Bayle	99
23. A ideologia da burguesia ascendente	100
24. Diderot e Rousseau, dialécticos e progressistas	101
25. «O Sobrinho de Rameau»	102
26. As origens do materialismo francês e os seus prolongamentos: o socialismo e o comunismo	103
27. A literatura materialista do século XVIII, apogeu da literatura francesa	106
28. O teatro clássico francês utilizado pela reacção	106
29. A literatura alemã antes de Lessing	107
30. A importação da literatura francesa na Alemanha	108
31. A literatura alemã no fim do século XVIII ...	110
32. Walter Scott, romancista dos clãs escoceses ...	111
33. Goethe e a miséria alemã	112
34. Goethe visto por Grün	114
35. As contradições de Goethe	116
36. Shakespeare e Goethe — acerca do dinheiro ...	118
37. O idealismo de Schiller e o idealismo de Hegel	119

38. Fourier, crítico da sociedade burguesa	120
39. Guizot e a Inglaterra	121
40. O amor trovadoresco e o casamento burguês na literatura	122
41. O capitalismo não inspira os poetas	124
42. A língua e a literatura russa	124
43. Puchkine	126
44. Tchernychevski	127
45. Flerovski	129
46. O futuro da China	131
 CAPÍTULO V— <i>Contra o idealismo pequeno-burguês</i>	133
1. Os escritores pequeno-burgueses	133
2. O partido operário e os literatos	134
3. O cartão do partido não basta para ser marxista	135
4. O mundo intelectual e moral do pequeno-burguês	136
5. O mistério da construção especulativa	136
6. A falsificação dos tipos e das relações sociais em «Os Mistérios de Paris»	141
7. A idealização burguesa da costureirinha	144
8. Os mistérios da economia política	144
9. Rodolfo	145
10. A «Jovem Alemanha»	147
11. A socialismo «verdadeiro»	149
12. A poesia do socialismo «verdadeiro»	150
13. O som do tambor	152
14. A revolução adocicada por Freiligrath	153
15. Louis Blanc, orador e historiador	154
16. Victor Hugo e Proudhon, historiadores do 2 de Dezembro	155
17. Dois filisteus ingleses: Jeremias Bentham e Martin Tupper	156
18. Renan, romancista, eclesiástico	157
 CAPÍTULO VI— <i>Contra o romantismo reaccionário</i>	159
1. Censura e Romantismo	159
2. Os inconvenientes do romantismo	160
3. A «Jovem Inglaterra» e Thomas Carlyle	161
4. A concepção do mundo de Carlyle	162
5. Thomas Carlyle e o culto dos heróis	164
6. As lamúrias do socialismo feudal	168
7. O regresso à natureza	169

8. A importância literária da pequena burguesia	170
9. Contra os germanófilos	170
10. O Romantismo reaccionário	172
11. Chateaubriand, escritor	173
12. Chateaubriand, diplomata e historiador	174
13. Lamartine, homem político	176
14. A escola histórico-romântica na Alemanha	176
15. Ricardo Wagner e os tempos antigos	177
16. Ricardo Wagner e a música do futuro	177
 CAPÍTULO VII— <i>Em prol do realismo</i>	179
1. Nada de coturnos nos pés nem de auréolas na cabeça	179
2. Shakespeare e a literatura alemã	180
3. Os realistas ingleses	180
4. «Franz von Sickingen» e a realidade histórica	181
5. A tendência em literatura	191
6. O realismo de Balzac	194
7. Ibsen e o pequeno burguês alemão	200
 CAPÍTULO VIII— <i>Em prol de uma literatura revolucionária</i>	205
1. Crítica e literatura militante	205
2. A lenda de Siegfried e o movimento revolucionário alemão	206
3. A literatura popular	207
4. Thomas Hood	208
5. O proletariado inglês e a literatura	209
6. Béranger	210
7. Em prol de uma nova sátira menipeia	211
8. Henrique Heine	212
9. Georg Weerth	218
10. Freiligrath em 1848-1849	224
11. A oposição através da canção, no Segundo Império	224
12. Uma velha canção dos camponeses da Dinamarca	225
13. A canção revolucionária	227
 ANEXO I— <i>Documentação e depoimentos acerca de Marx</i>	231
1. O jovem Marx criticado por si próprio	231
2. Confissão	236

3. Os gostos literários de Marx	237
4. Byron e Shelley vistos por Marx	242
5. Marx e o teatro	243
6. Marx, leitor e narrador	243
7. Marx e Lassalle através das preferências literárias	245
8. Marx e a alegoria	245
9. As apreciações literárias de Marx	247
 ANEXO II — Marx, Freiligrath e o Partido	 251
1. Marx pede a Freiligrath que deponha contra o seu caluniador Vogt	254
2. Freiligrath rompe com a classe operária	255
3. Marx defende o partido do proletariado	256
4. Freiligrath, poeta da guerra de 1870	259
 ANEXO III — Lassalle e a tragédia da revolução	 261
1. A «habilidade» dos revolucionários, causa do seu fracasso	261
2. A sublevação da nobreza e a guerra dos camponeses	270
Notas biográficas dos principais nomes citados	277

CAPÍTULO I

O MATERIALISMO HISTÓRICO
E AS
SUPERESTRUTURAS IDEOLÓGICAS

1. A filosofia conquistadora ao serviço do homem

No prefácio da sua tese de doutoramento, «Diferença entre a Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro», apresentada à Universidade de Jena em Abril de 1841, Marx define o papel que atribui à filosofia.

A filosofia, enquanto uma gota de sangue fizer bater-lhe o coração absolutamente livre e mestre do universo, não se cansará de lançar contra os adversários o grito de Epicuro:

«O ímpio não é o que despreza os deuses da multidão, mas o que adere à ideia que a multidão tem dos deuses.» (1)

A filosofia não o esconde. Faz sua a profissão de fé de Prometeu:

Numa palavra, odeio todos os deuses! (2)

Opõe esta divisa a todos os deuses do céu e da terra, que não reconhecem a consciência humana como a divindade suprema, divindade que não suporta rivais.

Mas aos tristes poltrões, que se vangloriam de, na apa-

(1) Carta de Epicuro a Menoikos. Citado em grego no texto. — (N. R.)

(2) Verso extraído da tragédia de Esquilo, «Prometeu Agrilhado». De Prometeu, herói mitológico, Esquilo fez o símbolo do lutador pela felicidade dos homens. Citado em grego no texto. — (N. R.)

rência, a situação social da filosofia ter piorado, a filosofia responde como Prometeu a Hermes, servidor dos deuses:

*Fica certo de que nunca eu desejaria trocar
Minha sorte miserável contra a tua servidão.
Porque prefiro mil vezes a prisão neste rochedo
Que ser, de Zeus pai, fiel lacão e mensageiro... (1)*

Prometeu é o primeiro santo, o primeiro mártir do calendário filosófico.

Marx: «Diferença entre a Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro», *Oeuvres*, t. I, p. 10, Mega.

2. A filosofia não é exterior ao mundo

A «Gazeta de Colônia», jornal reacionário, num artigo de 28 de Junho de 1842, acusou a «Gazeta Renana» de atacar o Cristianismo, fundamento do Estado. Convidava o governo prussiano a proibir qualquer debate na imprensa sobre problemas filosóficos e religiosos.

Marx responde-lhe em três editoriais da «Gazeta Renana», surgidos em 10, 12 e 14 de Julho de 1842.

Os filósofos não rompem da terra como os cogumelos. São fruto da sua época, do seu povo. Daí extraem as seivas mais subteis, as mais preciosas e as menos visíveis para as exprimirem nas ideias filosóficas. O espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos é o mesmo que constrói os caminhos de ferro com as mãos dos operários. A filosofia não é exterior ao mundo...

Marx: «A Gazeta Renana», 14 de Julho de 1842. *Oeuvres*, t. I, p. 242, Mega.

(1) Versos extraídos da tragédia de Esquilo, «Prometeu Agrilhado». Citados em grego no texto. — (N. R.)

3. É preciso dar aos homens a consciência de si próprios

Durante os meses que precederam a publicação, em Paris, dos «Anais Franco-Alemães», de que apenas apareceria um número duplo, em Março de 1844, Marx, Ruge, Feuerbach e Bakunine trocaram correspondência, de Março até Setembro de 1843, a fim de estabelecerem uma unidade de pontos de vista e de doutrina entre os colaboradores da revista. Entre essas oito cartas, colocadas por Ruge nas primeiras páginas dos «Anais Franco-Alemães», três são de Marx, verdadeiro animador da empresa.

Não surgimos diante do mundo arvorados em doutrinários, portadores de um novo princípio: vejamos a verdade e ponham-se de joelhos! Desenvolvemos para o mundo princípios novos que extraímos dos princípios do mundo. Não lhe dizemos: abandona os teus combates, pois não passas de loucuras; queremos fazer retinir aos teus ouvidos a verdadeira palavra da luta. Mostramos-lhe apenas aquilo por que luta verdadeiramente, pois a consciência deve adquiri-la, mesmo que não queira.

Marx: Carta a Ruge, Setembro de 1843. *Oeuvres*, t. I, pp. 574-575, Mega.

4. A teoria transforma-se em força material quando penetra nas massas

Marx publica nos «Anais Franco-Alemães» (Março de 1844) a sua «Contribuição para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel». Nesta obra, a filosofia ocupa ainda um lugar essencial, mas Marx critica já a realidade económica e social.

A arma da crítica não pode, evidentemente, substituir a crítica das armas. A força material deve ser dominada pela força material, mas a teoria transforma-se, ela também, em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de penetrar nas massas desde que faça demonstrações *ad hominem* e faz demonstrações *ad hominem* quando se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz e a raiz para o homem é o próprio homem.

Marx: «Contribuição para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel», Oeuvres, t. I, p. 614, Mega.

5. Impotência do pensamento puro

«A Sagrada Família» ou «Crítica da Crítica Crítica», escrita nos primeiros meses de 1844 e publicada em Fevereiro de 1845, devia ser um curto panfleto contra os neo-hegelianos Bruno e Edgar Bauer, Max Stirner, etc. Marx — a colaboração de Engels reduz-se a uma vintena de páginas no início do livro — impellido pelo seu temperamento combativo e, sem dúvida também, para escapar à censura, compondo mais de vinte folhas impressas, fez do projectado panfleto uma obra de grandes proporções onde ataca a crítica abstracta, que despreza as necessidades dos homens, opõe o Espírito à massa, se satisfaz com uma supressão verbal da propriedade, crê regenerar o mundo pela consciência dos filósofos e pelo milagre da especulação pura...

Ao denunciar, por meio desta paródia do idealismo especulativo, o próprio idealismo especulativo, Marx liquidava o seu período neo-hegeliano.

Estas massas de operários comunistas, que trabalham, por exemplo, nas oficinas de Manchester e de Lyon, não creem que alguma vez seja possível desembaraçarem-se dos

padrões ou da própria degradação através do pensamento puro. Sofrem muito dolorosamente a diferença entre o ser e o pensamento, entre a consciência e a vida. Sabem que a propriedade, o capital, o dinheiro, o trabalho assalariado, etc. não são simples quimeras, mas produtos inteiramente reais, inteiramente tangíveis da sua alienação e que, por conseguinte, devem ser suprimidos de uma maneira real, tangível para que não só no pensamento e na consciência, mas também na sua existência de massa, na sua vida, o homem se torne homem.

Marx e Engels: «A Sagrada Família», Oeuvres, t. III, pp. 223-224, Mega.

6. Limite das ideias

Ideias nunca podem levar além de um antigo estado de coisas. Apenas podem levar além das ideias do antigo estado de coisas. De resto, ideias nada podem realizar. Para a realização das ideias são necessários homens que ponham em jogo uma força prática.

Marx e Engels: «A Sagrada Família», Oeuvres, t. III, p. 294, Mega.

7. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência

Depois de ter redigido, em Março de 1845, onze teses sobre Feuerbach, para denunciar a insuficiência do seu materialismo, Marx começou a escrever, com Engels, uma obra onde esclarecessem as suas novas concepções.

Na introdução a «Ludwig Feuerbach» (1888), Engels lembra como foi concebida, em 1845, a «A Ideologia Ale-

mã» e a razão de não ter sido publicada.

«No prefácio à «Contribuição para a Crítica da Economia Política» (Berlim, 1859) Marx conta a maneira como ambos tentaram em Bruxelas, no ano de 1845, «destacar, num trabalho comum, o antagonismo existente entre a nossa maneira de ver (tratava-se da concepção materialista da história, elaborada sobretudo por Marx) e a concepção ideológica da filosofia alemã. De facto, tratava-se de liquidar definitivamente a nossa consciência filosófica anterior. O objectivo foi realizado sob a forma de crítica à filosofia post-hegeliana. O manuscrito, dois extensos volumes «in-octavo», estava já há muito na posse do editor, na Westphalia, quando soubermos que novas circunstâncias não permitiriam a sua impressão. Abandonámos, de boa vontade, o manuscrito à crítica dos ratos, já que tínhamos atingido o nosso objectivo principal, ver claro em nós próprios».

A obra, que viria a formar dois grossos volumes, só foi publicada 86 anos depois de escrita. O Instituto Marx-Engels-Lenine assegurou-lhe, em 1932, a publicação integral, com o título de «A Ideologia Alemã», inspirado num artigo de Marx contra Karl Grün. E na «Ideologia Alemã» que Marx e Engels fazem, pela primeira vez, uma exposição de conjunto do materialismo histórico.

Por conseguinte, o facto é este: indivíduos determinados, com uma actividade produtiva segundo um modo determinado, entram nessas relações sociais e políticas determinadas. Em cada caso isolado, a observação empírica deve mostrar, empiricamente e sem nenhuma especulação ou mistificação, o elo entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado resultam constantemente do processo vital de indivíduos determinados. Mas resultam desses indivíduos, não da maneira como sur-

gem aos próprios olhos ou aos olhos dos outros, mas tal como são na realidade, isto é, da maneira como operam e produzem materialmente, como agem nas bases, condições e limites materiais determinados e independentes da sua vontade.

A produção das ideias, das representações e da consciência está antes de tudo directa e intimamente ligada à actividade material e ao comércio material dos homens. É a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surgem, ainda aqui, como a emanção directa do seu comportamento material. O mesmo se passa com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc. de um determinado povo. São os homens os produtores das suas representações, das suas ideias, etc., mas os homens reais, actuantes, tal como estão condicionados por um desenvolvimento determinado das suas forças produtivas e das relações que lhes correspondem, incluindo as formas mais vastas que essas forças e relações podem tomar. A consciência nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente (*das bewusste Sein*) e o ser dos homens é o seu *processus* de vida real. E se, em toda a ideologia, os homens e as suas relações nos surgem de pernas para o ar, como numa câmara escura, o fenómeno resulta do seu processo histórico de vida da mesma maneira que a inversão dos objectos na retina deriva do seu processo de vida directamente físico.

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, é da terra para o céu que aqui se sobe. Por outras palavras, não se parte do que os homens dizem, imaginam ou se representam, nem tão-pouco daquilo que são, nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação de outrem, para se chegar depois aos homens em carne e osso; não, parte-se dos homens na sua actividade real e é segundo o seu processo de vida real que se representa também o desenvolvimento dos reflexos e dos ecos ideológicos desse processo vital. Mesmo as fantasmagorias do cérebro humano são sublimações que resultam, necessariamente, do seu processo de vida material, que se pode averiguar empiricamente e que repousa em bases materiais. Devido a este facto, a moral, a religião, a metafísica e tudo o que resta da ideologia, bem como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente qualquer aparência de autonomia. Essas formas não têm história, nem são susceptíveis de progresso. São, pelo contrário, os homens que, ao desenvolverem a produção ma-

terial e as relações materiais dessas formas, transformam, com essa realidade que lhes é própria, tanto o seu pensamento como os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da Consciência como sendo o Indivíduo vivo. No segundo modo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos e considera-se a consciência unicamente como a sua consciência.

Marx e Engels: «A Ideologia Alemã», Oeuvres, t. V, pp. 15-16, Mega. «A Ideologia Alemã (1.ª parte: «Feuerbach»», pp. 16-18, Editions Sociales, 1953.

8. A evolução da consciência

O homem possui, também, uma «consciência». Mas não uma consciência que, à partida, seja uma consciência «pura». Uma maldição pesa, desde o início, sobre o «espírito», «enodado» por uma matéria que se apresenta neste caso sob a forma de camadas de ar agitadas, de sons, numa palavra, «enodado» pela linguagem. A linguagem é tão velha como a consciência — a linguagem é a consciência real, prática, que, existindo para os outros homens, existe para mim próprio pela primeira vez e, tal como a consciência, a linguagem só aparece com a necessidade imprescindível do trato com os outros homens. Onde existe uma relação ela existe para mim. O animal «não está em relação» com nada, não conhece, em suma, qualquer relação. Para o animal, as relações com os outros não existem como relações. A consciência é, pois, à partida, um produto social e continuará a sê-lo enquanto, em geral, existirem homens. A consciência, bem entendido não é, antes de tudo, outra coisa senão a consciência do meio sensível mais próximo e a do elo limitado com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência. É, ao mesmo tempo, a consciência da natureza que, primeiramente, se levanta em face dos homens como uma potência radicalmente estranha, toda poderosa e inatacável, perante a qual os homens se comportam de forma puramente animal e que a eles se impõe tanto como ao gado; por conseguinte, uma consciência da natureza puramente animal (religião

da natureza). Vê-se logo que essa religião da natureza, ou as suas relações determinadas com a natureza, são condicionadas pela forma da sociedade e *vice-versa*. Aqui, como, de resto, em todo o lado, verifica-se, também sob essa forma, que o comportamento limitado dos homens perante a natureza condiciona o comportamento limitado entre eles e que o comportamento limitado entre eles, homens, condiciona, por sua vez, as suas relações limitadas com a natureza, precisamente, porque a natureza está ainda pouco modificada pela história e porque, por outro lado, a consciência da necessidade de se relacionar com os indivíduos que o rodeiam marca para o homem o início da consciência, devido ao facto de viver, antes de tudo, em sociedade.

Esse início é tão animal como o é a própria vida social desse estágio. É uma simples consciência gregária e o homem distingue-se aqui do carneiro pelo único motivo de a consciência ocupar nele o lugar de instinto, ou seja, pelo facto de possuir um instinto consciente. Essa consciência de rebanho, ou tribal, alcança o desenvolvimento e o aperfeiçoamento ulteriores pelo crescimento da produtividade, pelo aumento das necessidades e pelo acréscimo da população, sendo este último o factor base dos dois precedentes. Assim é desenvolvida a divisão do trabalho que, primitivamente, não era outra coisa senão a divisão do trabalho no acto sexual, transformando-se depois na divisão do trabalho que se faz por si própria ou «naturalmente», em virtude das disposições naturais (vigor corporal, por exemplo), necessidades, acasos, etc. A divisão do trabalho só se torna, efectivamente, divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre trabalho material e intelectual. Desde essa altura, a consciência *pode* verdadeiramente imaginar-se a si própria como coisa alheia à consciência da prática existente, como representando *realmente* alguma coisa sem representar alguma coisa real. Desse momento em diante, a consciência está em estado de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria «pura», teologia, filosofia, moral, etc. Mas, mesmo quando essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral, etc., entram em contradição com as relações existentes isso apenas se deve ao facto de as relações sociais existentes terem entrado em contradição com a força produtiva existente. De resto, num círculo de relações nacional e determinado, isso também pode suceder porque, neste caso, a contradição produz-se, não no interior dessa esfera nacional, mas entre essa consciência nacional e a prática

das outras nações, isto é, entre a consciência nacional e a consciência universal.

Marx e Engels: «A Ideologia Alemã», Oeuvres, t. V, pp. 19-21, Mega.

«A Ideologia Alemã», (1.ª parte: «Feuerbach»), pp. 21-23, Editions Sociales, 1953.

9. As ideias dominantes são as da classe dominante

As ideias da classe dominante são também as ideias dominantes de cada época, ou, por outras palavras, a classe que é a potência *material* dominante da sociedade é também a potência *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção intelectual, de maneira que, em média, as ideias daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual estão desde logo submetidas a essa classe dominante. As ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes, colhidas em forma de ideia e, por conseguinte, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, o que equivale a dizer que são as ideias da sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outros, uma consciência e pensam em consequência. Enquanto dominam como classe e determinam uma época histórica em toda a sua amplitude, obviamente esses indivíduos dominam em toda a extensão da sua classe, dominam, entre outros, como seres pensantes, como produtores de ideias e, regulamentam a produção e a distribuição das ideias da sua época. As suas ideias são, pois, as ideias dominantes da época a que pertencem. Tomemos para exemplo um tempo e um país, onde a realeza, a aristocracia e a burguesia disputam umas às outras o poder e onde este é, por conseguinte, partilhado. Acontece que, neste caso, o pensamento dominante é a doutrina da divisão dos poderes que, então, surge enunciada como uma «lei eterna». Voltamos a encontrar aqui a divisão do trabalho de que já tínhamos falado (1) como uma das forças fundamentais

da história. Manifesta-se também na classe dominante em termos de divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, de modo que encontramos duas categorias de indivíduos no interior dessa mesma classe. Uns são os pensadores dessa classe, os ideólogos activos, capazes de se elevarem à teoria, que tiram a substância principal das ilusões que essa classe elabora sobre si própria, enquanto os outros têm uma atitude mais passiva e mais receptiva perante esses pensamentos e essas ilusões, porque são os membros realmente activos dessa classe e têm menos tempo para se dedicarem a ilusões e ideias acerca de si próprios. Dentro dessa classe, a cisão pode mesmo levar a uma certa oposição e hostilidade entre as partes em presença. Mas desde que surge uma colisão no plano prático, onde a classe inteira se vê ameaçada, a oposição desaparece por si própria, enquanto se vê volatilizar-se a ilusão de que as ideias dominantes não seriam as da classe dominante e que teriam um poder distinto do poder dessa classe. A existência de ideias revolucionárias numa época determinada supõe já a existência de uma classe revolucionária e dissemos já tudo o que era necessário sobre as condições prévias para a fazer surgir. Admitamos que, na maneira de conceber a marcha da história, se separam as ideias da classe dominante da própria classe dominante e as tornamos independentes. Suponhamos que nos limitamos ao facto de que estas ou aquelas ideias dominaram numa dada época, sem nos preocuparmos com as condições da produção, nem com os produtores dessas ideias, abstraindo, portanto, dos indivíduos e das circunstâncias mundiais que estão na base dessas ideias. Seremos levados, então, a dizer, por exemplo, que, no tempo em que a aristocracia dominava, era o reino dos conceitos de honra, de fidelidade, etc. e que, no tempo em que a burguesia detinha o poder, era o reino dos conceitos de liberdade, igualdade, etc. E o que imagina a própria classe dominante no seu conjunto. Essa concepção da história, comum a todos os historiadores, muito especialmente desde o século XVIII, colidirá necessariamente com este fenómeno: todos os pensamentos reinantes são cada vez mais abstractos, isto é, mascaram-se cada vez mais com a forma da universalidade. Com efeito, cada nova classe, que toma o lugar da que dominava antes, é obrigada, até unicamente para atingir os seus fins, a apresentar os seus interesses como se representassem o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para exprimir as coisas no plano das ideias, essa classe é obrigada

(1) Marx: «A Ideologia Alemã», pp. 22-25, Editions sociales, 1953.

a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade, a apresentá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos válidos universalmente. Pelo simples facto de defrontar uma *classe*, a classe revolucionária surge logo não como classe, mas como representante de toda a sociedade, surge como a massa compacta da sociedade em face da única classe dominante. Isso é possível porque, de início, a classe revolucionária está, na verdade, intimamente ligada ainda ao interesse comum de todas as outras classes não dominantes e porque, sob a pressão das circunstâncias anteriores, esse interesse não pôde ainda desenvolver-se como interesse particular de uma classe particular. Por isso, a vitória dessa classe é também útil a muitos indivíduos das outras classes que não alcançam o poder. Mas apenas é útil na medida em que põe esses indivíduos em condições de aceder à classe dominante. Quando a burguesia francesa derrubou a aristocracia, permitiu, a muitos proletários que, assim, se elevassem acima do proletariado, mas, apenas, para entrarem, como burgueses, nas fileiras da burguesia. Por conseguinte, cada nova classe estabelece, unicamente, o seu domínio numa base mais extensa do que a que detinha o poder, mas, em contrapartida, a oposição entre a classe agora dominante e os que não dominam vai, seguidamente, agravar-se em agudeza e profundidade. Daí deriva que o combate a conduzir contra a nova classe dirigente destina-se, por sua vez, a destruir as condições sociais anteriores, de uma maneira mais decisiva e radical do que puderam fazê-lo todas as classes que, anteriormente, disputaram o poder.

Toda a ilusão que consista em acreditar que a dominação de uma classe determinada é apenas a dominação de certas ideias cessa naturalmente, por si própria, quando a dominação de classe em geral deixa de ser a forma do regime social, isto é, desde que deixa de ser necessário representar um interesse particular como sendo o interesse geral, ou de representar o «Universal» como dominante.

Logo que se separam as ideias dominantes dos indivíduos que dominam e, sobretudo, das relações que derivam de uma dada fase do modo de produção, conclui-se que são sempre as ideias que dominam na história e é, então, muito fácil abstrair dessas diferentes ideias a «Ideia», isto é, a Ideia por excelência, etc., como o elemento que domina na história e conceber, por esse meio, todas essas ideias e conceitos isolados como «autodeterminações» do *Conceito* que se desenvolve na história. Em seguida, é também natu-

ral chegar a fazer derivar todas as relações humanas do conceito de homem, do homem representado, da essência do homem, numa palavra, do *Homem*. Foi como procedeu a filosofia especulativa. O próprio Hegel confessa, no final da filosofia da história, que «examina, apenas, a progressão do *Conceito*» e que este representou a «verdadeira *teodiceia*» na história.

Marx e Engels. «*A Ideologia Alemã*», Oeuvres, t. V, pp. 35-38, *Mega*.

«*A Ideologia Alemã*» (1.^a parte: «*Feuerbach*»), pp. 38-41, *Editions sociales*, 1953.

10. As concepções ideológicas mudam conforme as condições sociais

O segundo congresso da Liga dos Comunistas, realizado em Londres, no fim de Novembro de 1847, encarregou Marx e Engels de redigirem um manifesto, de que Engels tinha já elaborado um primeiro esboço surgido mais tarde com o título de *Princípios do Comunismo* (25 perguntas seguidas de 25 respostas).

Marx terminou a redacção do Manifesto do Partido Comunista no início de Fevereiro de 1848. O Manifesto apareceu em alemão, em Londres, nos primeiros dias de Fevereiro, enquanto, a 24 do mesmo mês, estalava em Paris a revolução.

Será necessária uma grande perspicácia para compreender que as ideias, as concepções e as noções dos homens, numa palavra, a sua consciência, mudam de acordo com qualquer modificação registada nas suas condições de vida, nas suas relações sociais, na sua existência social?

A história das ideias não demonstra que a produção intelectual se transforma de acordo com a produção mate-

rial? As ideias dominantes de uma época nunca foram mais do que as ideias da classe dominante.

Quando se fala de ideias que revolucionam por completo uma sociedade, dessa maneira enuncia-se apenas que, dentro da velha sociedade, se formaram os elementos de uma sociedade nova e que a dissolução das velhas ideias marcha a par da dissolução das antigas condições de existência.

Quando o mundo antigo estava no declínio, as velhas religiões foram vencidas pela religião cristã. Quando, no século XVIII, as ideias cristãs cederam o lugar às ideias de progresso, a sociedade feudal batia-se na sua última batalha com a burguesia, então revolucionária. As ideias de liberdade de consciência, de liberdade religiosa proclamaram, unicamente, o reino da livre concorrência no domínio da consciência.

«Sem dúvida, dir-se-á, as ideias religiosas, morais, filosóficas, políticas, jurídicas, etc. modificaram-se durante o desenvolvimento histórico. Mas a religião, a moral, a filosofia, a política, o direito mantêm-se através dessas transformações.

«Além disso, existem verdades eternas, como a liberdade, a justiça, etc., que são comuns a todos os regimes sociais. Ora, o comunismo faz desaparecer a religião e a moral em vez de lhes renovar a forma. Entra, assim, em contradição com todo o desenvolvimento histórico anterior.»

A que se reduz esta acusação? A história de toda a sociedade até aos nossos dias era feita de antagonismos de classes, antagonismos que, segundo as épocas se revestiram de formas diferentes.

Mas fosse qual fosse a forma desses antagonismos, a exploração de uma parte da sociedade pela outra é um facto comum a todos os séculos passados. Por conseguinte, não pode ser motivo de espanto o facto de a consciência social de todos os séculos, apesar de toda a variedade e diversidade, se mover dentro de certas formas comuns — formas de consciência que apenas se dissolverão completamente com o desaparecimento integral do antagonismo das classes.

Marx e Engels: «Manifesto do Partido Comunista», Oeuvres, t. VI, pp. 543-544, Mega.
«Manifesto do Partido Comunista», pp. 46-47, Editions sociales, 1954.

11. O materialismo histórico

No prefácio da «Contribuição para a Crítica da Economia Política» (1859), Marx expõe a sua concepção materialista da história. Este texto constitui a exposição mais concisa e mais célebre do materialismo histórico.

Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um grau de desenvolvimento determinado das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura económica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas de consciência social determinadas. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, político e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que lhes determina o ser; é, inversamente, o ser social que lhes determina a consciência. A um certo nível de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não passa de expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas que eram, essas relações transformam-se em entraves dessas mesmas forças produtivas. Surge, então, uma época de revolução social. Com a mudança da base económica, toda a enorme superestrutura é mais ou menos rapidamente destruída. Quando se consideram tais destruições, é necessário distinguir sempre entre a destruição material das condições económicas da produção — que se pode comprovar de uma maneira cientificamente rigorosa — e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas através das quais os homens tomam consciência desse conflito e o levam até ao fim. Pela mesma razão que não se julga um indivíduo pela ideia que ele faz de si próprio, assim, não se poderá julgar essa época de destruição pela consciência que ela tem de si própria. Deve-se explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças pro-

ditivas sociais e as relações de produção. Uma formação social não desaparece nunca antes de estarem desenvolvidas todas as forças produtivas que ela pode conter, e relações de produção novas e superiores não substituem nunca as relações anteriores antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham *desabrochado* no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade nunca levanta a si própria problemas que não possa resolver, porque, observando com cuidado, verificar-se-á sempre que o próprio problema só surge onde já existem as condições materiais para o resolver, ou onde, pelo menos, estão em vias de surgir. Esboçados a traços largos, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno podem ser classificados como épocas progressivas da formação sócio-económica. As relações burguesas de produção são a última forma antagonista do processo social de produção; antagonista não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições sociais de existência dos indivíduos. São as forças produtivas que, ao desenvolverem-se no interior da sociedade burguesa, criam ao mesmo tempo as condições materiais para resolver esse antagonismo. Com esta formação social acaba, por conseguinte, a pré-história da sociedade humana.

Marx: *Prefácio à «Contribuição para a Crítica da Economia Política»*, pp. 13-14, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

Marx e Engels: *«Estudos Filosóficos»*, pp. 72-74, Editions sociales, 1951.

12. Resposta a um detractor do materialismo histórico

«O Capital» (1867) não é apenas o livro que desvenda o mistério da produção capitalista, a obra fundamental que analisa as leis do desenvolvimento da sociedade baseada na exploração do proletariado, é também, para Marx, uma aplicação magistral do seu método dialéctico.

«Desde que surgiu «O Capital», a concepção materialista da história deixou de ser uma hipótese para passar a ser uma tese cientificamente provada», escreveu Lenine (1).

Aproveito esta ocasião para refutar, rapidamente, uma objecção que me fez um jornal germano-americano, na altura da publicação da minha obra «Contribuição para a Crítica da Economia Política», surgida em 1859. Esse jornal não está de acordo com a minha opinião de que é o modo de produção determinado e as relações sociais dele derivadas, ou melhor, de que «a estrutura económica da sociedade é a base concreta sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas de consciência social determinadas», de que «é o modo de produção da vida material que condiciona o processo da vida social, política e intelectual na generalidade». Segundo esse jornal, a minha opinião é sem dúvida exacta quanto ao mundo moderno, onde predominam os interesses materiais, mas não para a Idade Média, quando imperava o Catolicismo, nem para Atenas ou Roma, onde reinava a Política. Em primeiro lugar, é estranho que alguém se divirta a supor que se possam ignorar essas expressões mais do que conhecidas acerca da Idade Média e do Mundo Antigo. O que é evidente é que a Idade Média não poderia viver do Catolicismo, nem o Mundo Antigo da Política. As condições económicas de então explicam, pelo contrário, por que razão o Catolicismo e a Política representavam nessas épocas o papel principal. De resto, basta conhecer um pouco, por exemplo, a história da República romana para saber que o segredo dessa história cabe por inteiro na história da propriedade fundiária. Por outro lado, Dom Quixote já expiou o erro de acreditar que a cavalaria andante era compatível com todas as formas económicas da sociedade.

Marx: «O Capital», livro I, p. 88, Dietz Verlag, Berlim, 1951. «O Capital», livro I, t. I, p. 93 (nota), Editions sociales, 1948.

(1) Lenine: «Sobre o Materialismo Histórico», p. 20, Bureau d'éditions, 1935; «O que são os «Amigos do Povo» e «Como Combatem os Social-Democratas», Oeuvres, t. I, p. 125, 4.ª edição (em russo). (N. R.)

13. Não existem verdades eternas

Na sua obra «*Anti-Duhring* (E. Duhring abala a ciência)», surgida em 1878, Engels opõe as concepções marxistas à fraseologia pseudo-revolucionária do socialista pequeno-burguês Duhring que negava a dialéctica e afirmava que «as verdades autênticas são absolutamente imutáveis».

«*Ludwig Feuerbach*» e o «*Anti-Duhring*», bem como o «*Manifesto do Partido Comunista*», são os livros de cabeceira de todos os operários conscientes.» (Lenine: «*As Três Fontes e as Três Partes Constituintes do Marxismo*». Karl Marx e a Sua Doutrina, p. 60, Editions sociales, 1953).

Mas as coisas correm ainda pior para as verdades eternas no terceiro grupo das ciências, as ciências históricas, que estudam, na sua sucessão histórica e no seu resultado presente, as condições de vida dos homens, as relações sociais, as formas do Direito e do Estado com a sua superestrutura ideal feita de filosofia, de religião, de arte, etc. Na natureza orgânica, ainda assim, estamos perante uma sucessão de processos que, na medida em que podemos observá-los directamente, se repetem com bastante regularidade dentro de limites muito extensos. Desde Aristóteles, as espécies orgânicas mantiveram-se mais ou menos as mesmas. Pelo contrário, na história da sociedade, a repetição das situações é excepção e não regra, desde que ultrapassamos a idade primitiva da humanidade, a que é costume chamar-se idade da pedra; e, quando surgem essas repetições, nunca se produzem exactamente nas mesmas condições. É o que se passa ao encontrarmos a primitiva propriedade colectiva do solo em todos os povos civilizados e a forma do seu desaparecimento. É por isso que, no domínio da história da humanidade, a ciência está ainda muito mais atrasada que no campo da biologia. E isso deve-se, ainda em maior escala, ao facto de quando, excepcionalmente, se consegue conhecer o encadeamento interno das formas de existência sociais e políticas de um dado período, isso ocorrer, regularmente, na altura em que essas formas já percorreram

metade do seu caminho, quando se dirigem para o declínio. Neste caso, o conhecimento é, portanto, essencialmente relativo, porque se limita a penetrar o encadeamento e as consequências de certas formas de sociedade e de Estado existentes apenas num dado tempo, para determinados povos e, por natureza, transitórias. Assim, quem parte, neste domínio, à caça de verdades definitivas, em última análise, de verdades autênticas, absolutamente imutáveis, poucos resultados obterá além de banalidades e de lugares-comuns da pior espécie, por exemplo, que os homens não podem viver sem trabalhar, que até agora estiveram quase sempre divididos em dominadores e dominados, que Napoleão morreu em 5 de Maio de 1821, etc.

Engels: «*Anti-Duhring*», pp. 121-122, Editions sociales, 1950.

14. A moral foi sempre uma moral de classe

De povo para povo, de época para época, as ideias de bem e de mal variaram de tal modo que, muitas vezes, se revelaram contraditórias. Mas, objectar-se-á, o bem não é o mal e o mal não é o bem; se se confunde o bem e o mal, desaparecem todas as formas de moralidade e cada um pode agir como bem entender. Despojada de toda a solenidade sibilina, é bem essa a opinião do sr. Duhring. Mas, apesar de tudo, a coisa não é assim tão simples. Se o fosse, nunca se discutiria sobre o bem e o mal, todos saberiam o que é bem e o que é mal. Ora, que se passa actualmente nesse campo? Que moral nos pregam hoje? É, em primeiro lugar, a moral feudal-cristã, herdada dos séculos de fé e que se divide essencialmente em moral católica e protestante, sem prejuízo de subdivisões novas que vão da moral jesuítica e da protestante ortodoxa até à moral latitudinária. Ao lado dela, figura a moral burguesa moderna e, a par desta, a moral do futuro, a do proletariado, de modo que, passado, presente e futuro fornecem, apenas em relação aos países mais avançados da Europa, três grandes grupos de teorias morais, simultânea e concorrentialmente em vigor. Qual é, portanto, a verdadeira? Nenhuma, no sentido de um absoluto definitivo. Mas, sem dúvida, a que contém mais elementos duradouros é aquela

que, no presente, representa a destruição do presente, a que representa o futuro: a moral proletária.

Mas quando vemos que as três classes da sociedade moderna, a aristocracia feudal, a burguesia e o proletariado têm, cada uma delas, a sua própria moral, só podemos tirar uma conclusão: de forma consciente ou inconsciente, os homens vão, em última análise, colher as suas ideias de moral às condições materiais em que repousa a situação da sua classe — às condições económicas da sua produção e comércio.

No entanto, há vários elementos comuns às três teorias morais. Não se poderá ver aí um fragmento da moral fixada de uma vez para sempre? Essas teorias morais representam três estádios diferentes da mesma evolução histórica. Por conseguinte, têm, necessariamente, muitos elementos comuns. E o que é mais, a estádios idênticos, ou aproximadamente idênticos, da evolução económica devem corresponder teorias que, necessariamente, terão de concordar em maior ou menor escala. A partir do momento em que se desenvolveu a propriedade privada dos objectos mobiliários, tornou-se necessário que todas as sociedades onde essa propriedade privada prevalecia tivessem em comum o mandamento moral: não roubarás. Mas esse mandamento transforma-se, por isso, num mandamento moral eterno? De maneira nenhuma. Numa sociedade onde não houver motivos para roubar, onde, por fim, só os loucos poderão cometer roubos, cairá no ridículo o pregador de moral que quiser proclamar solenemente a verdade eterna, não roubarás!

Por conseguinte, afastamos todas as pretensões de nos imporem um sistema qualquer de moral dogmática como lei moral eterna, definitiva, doravante imutável, com o pretexto de que o mundo moral tem também os seus princípios permanentes, superiores à história e às diferenças de etnia. Afirmamos, pelo contrário, que toda e qualquer teoria moral foi, até agora, em última análise, produto do estado económico da sociedade. E como a sociedade do seu tempo sempre evoluiu até agora através de antagonismos de classes, a moral foi sempre uma moral de classe. Ou justificou o domínio e os interesses da classe dominante, ou representou, quando a classe oprimida se tornava suficientemente poderosa, a revolta contra esse domínio e a defesa dos interesses futuros dos oprimidos. Que, assim, no conjunto, se tenha conseguido um progresso, tanto para a moral como para todos os outros ramos do conhecimento humano, é ponto fora de dúvida. Porém, ainda não ultrapassámos a

moral de classe. Uma moral realmente humana, superior aos interesses de classe e aos seus prolongamentos só será possível numa sociedade que tenha não só ultrapassado, mas também esquecido, na prática da vida, a oposição das classes. E agora já podemos medir a presunção do sr. Dühring que, do interior da velha sociedade dividida em classes, pretende, na véspera de uma revolução social, impor à sociedade sem classes do futuro uma moral eterna, independente do tempo e das alterações materiais! Mesmo supondo — o que até agora não sabemos — que ele compreenda, pelo menos nas linhas essenciais, a estrutura dessa sociedade futura.

Engels: «Anti-Dühring», pp. 125-126, Editions sociales, 1950.

15. Base económica e superestruturas ideológicas

Conrad Schmidt chamou a atenção de Engels para o livro de um sociólogo burguês, o professor Paul Barth: «A Filosofia da História de Hegel e dos Hegelianos Incluindo Marx e Hartmann». O autor da obra afirmava que o marxismo não admite a acção das ideologias sobre a infra-estrutura económica. De Londres, Engels respondeu a Conrad Schmidt, numa carta com data de 27 de Outubro de 1890.

O mesmo sucede com o direito. Logo que a nova divisão do trabalho se torna necessária e cria *juristas profissionais*, abre-se, por sua vez, um novo domínio autónomo. Ao mesmo tempo que depende, de uma maneira geral, da produção e do comércio, esse novo domínio não deixa de ter uma capacidade particular de reacção sobre esses domínios. Num Estado moderno, é necessário não só que o direito corresponda à situação económica geral e seja a sua expressão, mas também que seja uma *expressão sistemática*, cujas contradições internas não constituam um desmentido para si própria. Para conseguir isso, o direito reflecte cada

vez menos fielmente as relações económicas. E isso numa escala tanto maior quanto mais raramente um código se apresenta como a expressão brutal, intransigente e autêntica da dominação de uma classe, porque se tal ocorresse o próprio facto contrariaria por si só a «*noção de direito*». A pura noção de direito, consequente, da burguesia revolucionária de 1792-1796, como sabemos, é falseada já, em vários pontos, pelo código napoleónico e, na medida em que se concretiza, passa diariamente por toda a gama de atenuações em consequência do poderio crescente do proletariado. Isso não impede, porém, o código napoleónico de ser o conjunto de leis que serve de base a todas as novas codificações, em todas as partes do mundo. Assim, em grande parte, o caminhar do «desenvolvimento do direito» não consiste senão em tentar eliminar, antes de tudo, as contradições resultantes da tradução directa das relações económicas em princípios jurídicos e estabelecer um sistema jurídico harmonioso, para, em seguida, chegar à conclusão de que a influência e a pressão do desenvolvimento económico ulterior quebram sempre, de novo, esse sistema e o precipitam em novas contradições. (Refiro-me aqui, principalmente, ao direito civil.)

O reflexo das relações económicas sob forma de princípios jurídicos é necessariamente também um reflexo invertido. Produz-se sem que os que agem tenham consciência dele. O jurista imagina para si mesmo que actua mediante proposta *a priori*, quando apenas se trata de reflexos económicos — é essa a razão por que tudo é posto de pernas para o ar. E parece-me, sem dúvida, evidente o facto de essa inversão representar, enquanto não a reconhecemos, aquilo que designamos por um *ponto de vista ideológico* reagindo, por sua vez, sobre a base económica e podendo modificá-la dentro de certos limites. Considerando um nível igual de desenvolvimento da família, a base do direito de sucessão é uma base económica. Contudo, será difícil demonstrar que, por exemplo, na Inglaterra, a liberdade absoluta de legar e, na França, a sua grande limitação, só tenham causas económicas, em todas as suas particularidades. Mas, numa parte muito importante, ambas as formas de legar reagem sobre a economia pelo facto de influenciarem a repartição da riqueza.

Quanto aos domínios ideológicos, que planam ainda mais alto, como a *religião*, a *filosofia*, etc., há que ter em conta uma herança — remontando à pré-história e que o período histórico encontrou na frente e recolheu — herança daquilo que nós chamaríamos hoje estupidez. Na base dessas falsas

representações da natureza, da constituição do próprio homem, dos espíritos, das forças mágicas, etc., frequentemente, não há mais do que um elemento económico negativo. O fraco nível económico do período pré-histórico tem como complemento e, por vezes também, como condição e mesmo como causa as representações falsas da natureza. E embora a necessidade económica fosse a mola principal do progresso no conhecimento da natureza e o tenha vindo a ser cada vez mais, nem por isso deixaria de cair-se no pedantismo ao querer descobrir causas económicas para toda essa estupidez primitiva. A história das ciências é a história da eliminação progressiva dessa estupidez, isto é, da sua substituição por uma nova estupidez, mas cada vez menos absurda. As pessoas que se encarregam disso fazem parte de esferas particulares da divisão do trabalho e imaginam que trabalham num sector independente. E, na medida em que constituem um grupo independente dentro da divisão social do trabalho, as suas produções, incluindo os seus erros, exercem uma *influência de retrocesso* sobre todo o desenvolvimento social e até sobre o desenvolvimento económico. Mas, apesar disso, essas próprias pessoas não deixam de estar sujeitas à *influência dominante do desenvolvimento económico*. E na filosofia, por exemplo, que se pode mais facilmente prová-lo, em relação ao período burguês. Hobbes foi o primeiro materialista moderno (no sentido que lhe dava o século XVIII), mas foi também um partidário do absolutismo, na época em que a monarquia absoluta florescia em toda a Europa e iniciava, na Inglaterra, a luta contra o povo. Locke foi, tanto em religião, como em política, o filho do compromisso de classe de 1688. Os deístas ingleses e os materialistas franceses, seus sucessores mais consequentes, foram os autênticos filósofos da burguesia — os franceses foram mesmo os filósofos da revolução burguesa. Na filosofia alemã, de Kant a Hegel, o filisteu alemão transparece sempre, aqui de modo positivo, mais adiante de forma negativa. Mas, enquanto sector determinado da divisão do trabalho, a filosofia de cada época supõe uma documentação intelectual determinada que lhe foi transmitida pelos predecessores e de que se serve como ponto de partida. Daí a razão porque acontece que países economicamente atrasados possam, no entanto, representar o primeiro papel em filosofia. É o caso da França no século XVIII relativamente à Inglaterra em cuja filosofia os franceses se apoiavam e, mais tarde, da Alemanha em relação tanto a um como a outro desses países. Mas, tanto na França como na Inglaterra, a filosofia e o progresso

literário geral dessa época são também o resultado de um avanço económico. A supremacia final do desenvolvimento económico, igualmente nesses domínios, é, quanto a mim, facto indubitável, mas verifica-se nas condições prescritas pelo próprio domínio interessado: em filosofia, por exemplo, pelo efeito de influências económicas (que, na maior parte das vezes, actuam, por sua vez, apenas cobertas pelo seu disfarce político, etc.) sobre a matéria filosófica existente, transmitida pelos predecessores. Neste campo, a *economia* nada cria directamente, por si própria, mas determina a *espécie de modificação* e o desenvolvimento da matéria intelectual existente e, mesmo isso, é feito por ela indirectamente, na maior parte das vezes, pois são os reflexos políticos, jurídicos e morais que exercem maior acção directa sobre a filosofia.

Acerca da religião, já disse o indispensável no meu último capítulo sobre Feuerbach.

Por conseguinte, quando Barth pretende que teríamos negado completamente a reacção dos reflexos políticos, etc., do movimento económico sobre este mesmo movimento, *está apenas a bater-se contra moinhos de vento*. Basta ler o 18 — *Brumário* de Marx, onde se trata quase só do papel *particular* representado pelas lutas e pelos acontecimentos políticos, naturalmente, na sua dependência *geral* das condições económicas. Ou ainda, por exemplo, em *O Capital*, no capítulo sobre o dia de trabalho, onde a legislação, que é sem dúvida um acto político, actua de forma tão radical. Pode-se consultar ainda a passagem sobre a história da burguesia (capítulo XXIV) para esclarecimento do mesmo assunto. Se o poder político é economicamente impotente, por que razão lutaríamos, então, pela ditadura política do proletariado? A violência (isto é, o poder do Estado) é, ela também, uma força económica!

Não disponho agora de tempo para fazer a crítica do *Capital*. Além disso, é necessário que saia, antes disso, o livro III ⁽¹⁾. De resto, creio que Bernstein, por exemplo, poderia muito bem encarregar-se dessa crítica.

O que falta a todos esses senhores é a dialéctica. Vêem apenas aqui a causa, acolá o efeito. Que querem? Não vêem, nessa maneira de pensar, uma abstracção vazia, não vêem que, no mundo real, semelhantes antagonismos pola-

res e metafísicos existem unicamente nas crises e que todo o amplo curso das coisas decorre sob a forma de acção e de reacção de forças — sem dúvida, muito desiguais — sujeitas ao movimento económico, que é, entre elas, com grande vantagem, a força mais potente, a mais antiga e a mais decisiva. Não vêem que nada existe aqui de absoluto, que tudo é relativo: para eles Hegel não existiu...

Engels: *Carta a Conrad Schmidt, de 27 de Outubro de 1890. (Texto fornecido pelo Instituto Marx-Engels-Lenine).*

Marx-Engels: «*Estudos Filosóficos*», pp. 132-135, *Editions Sociales*, 1951.

16. Entre a infra-estrutura económica e as superestruturas ideológicas há acção e reacção recíprocas

Joseph Bloch, um social-democrata alemão, que, mais tarde, se transformou em revisionista, numa carta de 3 de Setembro de 1890, perguntou a Engels o que Marx e ele próprio entendiam por materialismo histórico e se «a produção e a reprodução da vida real» constituíam, a seu ver, o único factor determinante.

Engels responde-lhe numa carta de Londres, datada de 21 de Setembro de 1890.

Segundo a concepção materialista, o factor determinante da história é, em *última análise*, a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu, alguma vez afirmámos outra coisa. Se alguém pretender deformar esta frase, até a levar a dizer que o factor económico é o *único* determinante, transforma-a numa proposição vazia, abstracta, absurda. A situação económica é a base, mas os diversos elementos da superestrutura — as formas políticas da luta de classes e os seus resultados, as Constituições promul-

(1) De «*O Capital*».

gadas pela classe vitoriosa, depois de ganha a batalha, etc., as formas jurídicas, mesmo os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos participantes, teorias políticas, jurídicas, filosóficas, concepções religiosas e o desenvolvimento posterior em sistemas dogmáticos — exercem também acção no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam-lhes a *forma* de modo preponderante. Há acção e reacção de todos esses factores, no seio dos quais o movimento económico acaba, necessariamente, por abrir caminho através da multidão infinita de acasos (isto é, de coisas e de acontecimentos, cuja ligação íntima é tão longínqua, ou tão difícil de demonstrar, que podemos considerá-la como inexistente e abandoná-la). Se assim não fosse, a aplicação da teoria a qualquer período histórico seria na verdade tão fácil como resolver uma simples equação de primeiro grau.

Somos nós próprios que fazemos a nossa história, mas, antes de tudo, com dados e em condições bem determinadas. Entre todas essas condições, as económicas, são por último, as determinantes. Mas as condições políticas, etc., mesmo a tradição que percorre o cérebro dos homens, representam igualmente um papel, embora não decisivo. Foram causas históricas e, em última análise, económicas, que formaram o Estado prussiano e continuaram a desenvolvê-lo. Mas, sem pedantismo, dificilmente se poderá afirmar que, entre os numerosos pequenos Estados da Alemanha do Norte, era precisamente o Brandeburgo que estava destinado pela necessidade económica, e não por outros factores, (antes de tudo, pela circunstância de, graças à possessão da Prússia, o Brandeburgo estar implicado nos assuntos polacos e, através deles, nas relações políticas internacionais, que foram decisivas também para a formação do poder da Casa de Austria) a transformar-se na grande potência em que se incarnou a diferença entre o Norte e o Sul, na economia, na língua e também, depois da Reforma, na religião. Sem cair no ridículo, dificilmente se conseguirá explicar por razões económicas a existência de cada um dos pequenos Estados alemães do passado e do presente, ou ainda a origem da mutação das consoantes do alto-alemão que alargou a linha de separação geográfica constituída pelas cadeias montanhosas dos Sudetas até Taunus, a ponto de provocar uma verdadeira fenda que atravessa toda a Alemanha.

Em segundo lugar, a história faz-se de tal maneira que o resultado final se destaca sempre dos conflitos de um grande número de vontades individuais. Cada uma delas é, por sua vez, feita por inúmeras condições parti-

culares de existência. Assim, há, neste caso, imensas forças que se opõem mutuamente, um grupo infinito de paralelogramas de forças donde sobressai uma resultante — o acontecimento histórico — que pode ser apreciado, por sua vez, como o produto de uma força que actua como um todo, de modo *inconsciente* e cego. Isto porque o objectivo de um indivíduo é contrariado por outro indivíduo e o resultado é uma coisa que ninguém quis. É por isso que, até aos nossos dias, a história se desenrola nos moldes de um processo da natureza e, no conjunto, está submetida às mesmas leis de movimento. Mas pelo facto de as diversas vontades — cada uma querendo aquilo para que a impele a sua constituição física e as circunstâncias exteriores, económicas, em última análise, (as próprias circunstâncias pessoais ou as circunstâncias sociais na generalidade) — não atingirem o que desejam e fundirem-se numa média geral, numa resultante comum, não se tem o direito de concluir que essas vontades são iguais a zero. Pelo contrário, todas contribuem para a resultante e, a esse título, estão incluídas nela.

Por outro lado, desejava pedir-lhe que estudasse essa teoria nas fontes originais e não em segunda mão. É, sem dúvida nenhuma, muito mais fácil. Marx raramente escreveu o que quer que fosse onde essa teoria não representasse o seu papel. Mas, principalmente, o «18 — Brumário de Louis Bonaparte» é um exemplo excelente da sua aplicação. Também no «Capital» encontrará numerosas indicações sobre o assunto. Permito-me ainda chamar a sua atenção para as minhas obras: «Anti-Dühring» e «L. Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã», onde fiz a exposição do materialismo histórico da forma mais pormenorizada de que tenho conhecimento.

Se, por vezes, os jovens dão mais importância do que a devida ao aspecto económico, as responsabilidades cabem, parcialmente, a Marx e a mim próprio. Perante os adversários, era necessário sublinharmos o princípio essencial negado por eles e, assim, nem sempre pudemos arranjar tempo, local, ou ocasião para pôr no seu lugar os outros factores que participam na acção recíproca. Mas quando se tratava de representar um período histórico, isto é, de passar à aplicação prática, já isso não sucedia e deixava de existir qualquer possibilidade de erro. Infelizmente, muitas vezes, julga-se ter compreendido perfeitamente uma nova teoria e poder manejá-la sem dificuldade, logo que se dominarem os princípios essenciais. Sucede que isso nem sempre é exacto. Não posso evitar essa censura a alguns dos

nossos recentes «marxistas». Surgiram, nesse aspecto, coisas verdadeiramente singulares...

Engels: *Carta a Joseph Bloch, de 21 de Setembro de 1890. (Original do Museu da História, em Montreuil.)*

Marx-Engels: «*Estudos Filosóficos*», pp. 128-130, *Éditions Sociales*, 1951.

17. As relações económicas, a raça e o indivíduo

Heinz Starkenburg, social-democrata alemão, colaborador da «*Neue Zeit*», pôs a Engels as questões seguintes: 1. Em que medida as relações económicas podem agir como causas? (São causas suficientes, motoras, condições permanentes, etc., da evolução?); 2. Qual é o lugar ocupado pela raça e pelo indivíduo na concepção da história de Marx e de Engels?

Engels responde a Heinz Starkenburg numa carta, datada de Londres, em 25 de Janeiro de 1894.

Segue-se a resposta às suas perguntas:

1. Por relações económicas, que consideramos a base determinante da história da sociedade, entendemos a maneira como os homens de uma sociedade definida produzem os meios de existência e trocam entre si os produtos (na medida em que existe a divisão do trabalho). Por conseguinte, toda a técnica da produção e dos transportes está incluída nessas relações. Segundo a nossa concepção, essa técnica determina tanto a forma das trocas comerciais, como da distribuição dos produtos e, por conseguinte, após a dissolução da sociedade tribal, determina também a divisão em classes. Assim e, por consequência, essa técnica determina ainda as relações de domínio e de escravatura e, por conseguinte, determina o Estado, a política, o direito, etc. Nas relações económicas está, além disso, incluída a base geográfica sobre a qual essas relações se desenrolam

e os vestígios realmente transmitidos pelas fases de desenvolvimento anteriores, às vezes apenas por tradição, outras por «vis inertiae» (1). Naturalmente, inclui-se também nas relações económicas o meio exterior que envolve essa forma de sociedade.

Embora, como diz, a técnica dependa em grande parte do nível da ciência, esta depende, numa medida muito maior ainda, do nível e das necessidades da técnica. Quando a sociedade tem necessidades técnicas, impulsiona mais a ciência do que dez universidades juntas. Toda a hidrostática (Torricelli, etc.) surgiu devido à necessidade vital de regularizar as torrentes das montanhas italianas, nos séculos XVI e XVII. Só começámos a saber alguma coisa de racional sobre a electricidade depois de ter sido descoberta a sua utilização técnica. Mas, infelizmente, na Alemanha, adquiriu-se o hábito de escrever a história das ciências como se tivessem caído do céu.

2. Consideramos as condições económicas como o que condiciona, em última análise, o desenvolvimento histórico. Ora, a própria raça é um factor económico. Mas há aqui dois pontos que é necessário não descurar.

a) O desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico, etc., assenta no desenvolvimento económico, mas reagindo uns sobre os outros e sobre a própria base económica. Isto não se passa devido à situação económica ser a causa, a única causa activa e tudo o resto exercer apenas uma acção passiva. Pelo contrário, trata-se de uma acção recíproca com base na necessidade económica, que vence sempre, em última instância. O Estado, por exemplo, age pelo protecçãoismo, pelo liberalismo económico, por uma boa ou má política fiscal. Mesmo o esgotamento e a impotência mortais do filisteu alemão, que resultaram da miserável situação económica da Alemanha de 1648 a 1830 e que se manifestaram, primeiramente, sob a forma de pietismo e, mais tarde, de sentimentalismo e de servilismo reptilíneo perante os príncipes e a nobreza, não deixaram de sofrer a influência económica. Foi esse um dos grandes obstáculos a um renascimento e que só foi abalado pelas guerras da Revolução e napoleónicas que fizeram passar a miséria crónica para o seu estado mais agudo. Não se trata, pois, como alguém quer imaginá-lo,

(1) Pela força da inércia. (N. R.)

num caso e noutro por comodidade, de um efeito económico automático. Pelo contrário. São os próprios homens que constroem a sua história, mas num dado meio, que a condiciona na base de relações reais anteriores, entre as quais figuram as condições económicas. Por muito influenciadas que possam estar pelas outras condições políticas e ideológicas, as económicas nem por isso deixam de ser menos, em última análise, as condições determinantes e constituem, de uma ponta a outra, o único fio condutor que vos permite compreender.

b) Os homens fazem, eles próprios, a sua história, mas, até agora, não se conformaram a uma vontade colectiva, segundo um plano de conjunto, mesmo no âmbito de uma dada sociedade definida, organizada. Os seus esforços contrariam-se e é precisamente por isso que, em todas as sociedades desse género, reina a *necessidade*, completada e manifestada pelo *acaso*. A necessidade, que se afirma, neste caso, através de todos os acasos, é ainda, no fim de contas, a necessidade económica. Deparamos aqui com a questão daquilo que se designa por grandes homens. É, evidentemente, por mero acaso que este ou aquele grande homem surge, em determinado momento, num dado país. Mas, se o suprimirmos, fica a necessidade da sua substituição e o substituto acabará por se encontrar, melhor ou pior, mas encontrar-se-á, com o tempo. Foi por acaso que Napoleão, que era corso, veio a ser precisamente o ditador militar de que tinha absoluta necessidade a República francesa, esgotada pela sua própria guerra. Porém, se não houvesse um Napoleão, outro teria tomado o seu lugar. Isso demonstra-se pelo facto de que se encontrou sempre o homem necessário. É o caso de Augusto, César, Cromwell, etc. Marx descobriu a concepção materialista da história, mas Thierry, Mignet, Guizot e todos os historiadores ingleses anteriores a 1850 provam que se tendia para isso e a descoberta da mesma concepção por Morgan prova ainda que o tempo tinha amadurecido para ela e que *devia necessariamente* ser descoberta. Isto passa-se com todos os acasos e com tudo aquilo que parece ser um acaso na história. Quanto mais o domínio que estudamos se afasta do económico e se aproxima da pura ideologia abstracta, mais chegamos à conclusão que, quanto mais o avanço histórico apresenta acasos, mais a sua curva se apresenta aos ziguezagues. Mas, se se traçar o eixo médio da curva, averiguaremos que, quanto mais extenso é o período considerado e o domínio estudado é maior, mais esse eixo se aproxima do eixo do desenvolvimento económico e mais tende a ser-lhe paralelo.

O maior obstáculo a uma compreensão exacta é, na Alemanha, o facto de a história económica ter degenerado em literatura. Não só é muito difícil desabituar-mo-nos das ideias repisadas na escola acerca da história, mas é ainda mais difícil reunir os materiais necessários para esse efeito. Quem, por exemplo, leu, pelo menos, o velho G. von Gülich, cuja recolha de materiais concretos e precisos contém tanta matéria capaz até de esclarecer inumeráveis factos políticos?

De resto, o belo exemplo que Marx deu no «18—Brumário» deveria, penso eu, responder capazmente às perguntas que v. formula, precisamente porque se trata de um exemplo prático. No «Anti-Dühring», primeira parte, capítulos 9 a 11, e segunda parte, capítulos 2 a 4, bem como na terceira parte, capítulo 1 e na introdução, e ainda no último capítulo do «Feuerbach», creio já ter focado a maior partes destes pontos.

Engels: *Carta a Heinz Starkenburg, de 25 de Janeiro de 1894. (Texto fornecido pelo Instituto Marx-Engels-Lenine.)*

Marx-Engels: «*Estudos Filosóficos*», pp. 136-138, *Editions Sociales*, 1951.

18. As tarefas da crítica marxista

Numa carta a Franz Mehring, datada de 14 de Julho de 1893, carta que Mehring publicou na sua «História da Social-Democracia Alemã» (t. I, p. 385, edição de 1903), Engels pede aos marxistas para estudarem como se formam as ideologias, como nascem, numa base económica determinada, as correntes filosóficas, artísticas, literárias, etc., e como agem no meio social.

Por outro lado, falta apenas um ponto (1), mas que não foi, nos escritos de Marx nem nos meus, destacado com regularidade e de maneira suficiente e, nesse aspecto, todos

(1) No estudo de Mehring sobre o materialismo histórico, publicado em apêndice à primeira edição de «La Légende de Lessing» (1903). (N. R.)

somos igualmente culpados. Principalmente, todos nós atribuímos e tivemos de atribuir o máximo da importância à dedução das concepções políticas, jurídicas e outras concepções ideológicas, bem como aos actos que delas derivam, a partir dos factos económicos fundamentais. Ao fazermos isso, descurámos o lado formal em troca do conteúdo — a maneira como surgem essas concepções, etc. Os nossos adversários aproveitaram com unhas e dentes a ocasião para suscitar mal-entendidos, aspecto onde Paul Barth fornece um exemplo flagrante.

A ideologia é um processo que o presumível pensador segue, sem dúvida conscientemente, mas com uma consciência falsa. As verdadeiras forças motrizes que o impelem são-lhe desconhecidas, pois, se assim não fosse, não se trataria de um processo ideológico. Por isso, é levado a imaginar para si próprio forças motrizes falsas ou aparentes. Como se trata de um processo intelectual, deduz-lhe o conteúdo, bem como a forma, do pensamento puro, quer do próprio pensamento, quer do dos seus predecessores. Trabalha exclusivamente com materiais de ordem intelectual. Sem observação cuidadosa, considera que esses materiais provêm do pensamento e não se preocupa em averiguar se têm uma origem mais longínqua e independente do pensamento. Esta maneira de proceder representa para ele a própria evidência, porque todo o acto humano, ao realizar-se por intermédio do pensamento, surge-lhe, em última análise, baseado igualmente no pensamento.

O ideólogo histórico (histórico deve ser tomado aqui, num sentido colectivo, por político, jurídico, filosófico, teológico, em resumo, por todos os domínios que pertencem à sociedade e não apenas à natureza) — o ideólogo histórico, dizíamos, encontra em cada domínio científico uma matéria que se formou de maneira independente no pensamento das gerações anteriores e que passou, no cérebro dessas gerações sucessivas, pela sua própria série independente de desenvolvimentos. Sem dúvida, factos externos, pertencendo ao seu domínio próprio, ou a outros domínios, podem ter contribuído para determinar esse desenvolvimento, mas supõe-se, tácitamente, que esses próprios factos são, por sua vez, apenas os frutos de um processo intelectual, de maneira que permanecemos sempre no reino do pensamento puro que consegue digerir mesmo os factos mais indiscutíveis.

É esta aparência de história, independente das constituições de Estado, dos sistemas jurídicos, das concepções ideológicas em cada campo particular que, mais do que

qualquer outra coisa, cega a maioria das pessoas. Quando Lutero e Calvino «ultrapassam» a religião católica oficial, quando Hegel «ultrapassa» Fichte e Kant e quando Rousseau «ultrapassa» indirectamente, com o seu *Contrato Social* republicano, Montesquieu, o constitucional, esses acontecimentos permanecem no interior da teologia, da filosofia, da ciência política, constituem fases na história desses sectores do pensamento e deles não saem. E, desde que a ilusão burguesa da perpetuidade e da perfeição absoluta da produção capitalista se veio juntar a isso, a vitória dos fisiocratas e de A. Smith sobre os mercantilistas passa, ela própria, é bom de ver, por uma simples vitória da ideia, não como o reflexo intelectual de factos económicos modificados, mas como a compreensão exacta, e por fim adquirida, de condições reais que existiram em todos os tempos e em todos os locais. Se Ricardo Coração de Leão e Filipe Augusto tivessem instaurado o liberalismo económico, em vez de se dedicarem às Cruzadas, ter-nos-iam poupado quinhentos anos de miséria e de ignorância.

Este aspecto da questão, que apenas posso aflorar aqui, todos nós o descurámos, segundo penso, mais do que merecia. É sabido que, de início, a forma é sempre descurada em proveito do fundo. Como já disse, também procedi assim e o erro surgiu-me sempre *post festum* (1). É por isso que de maneira nenhuma vos censuraria, sendo eu um antigo cúmplice e nada qualificado para isso, pelo contrário — mas, pelo menos, desejaria chamar a vossa atenção para esse ponto, no que respeita ao futuro.

Com o que acabei de dizer relaciona-se ainda esta ideia estúpida dos ideólogos: como recusamos às várias esferas ideológicas, que representam um papel na história, um desenvolvimento histórico independente, recusamos-lhes também toda e qualquer *eficiência histórica*. Chama-se a isto partir de uma concepção banal, não dialéctica, partir da causa e do efeito como polos opostos um ao outro de maneira rígida, ignorando completamente a sua acção recíproca. Esses senhores esquecem propositadamente que um factor histórico, na medida em que é engendrado por outros fenómenos, em última análise, por fenómenos económicos, reage também por seu turno e pode exercer uma acção sobre o seu meio e mesmo sobre as próprias causas. É o

(1) Posteriormente. (N. R.)

que sucede com Barth, por exemplo, ao tratar da casta dos padres e da religião, como pode ver-se no vosso livro ⁽¹⁾, a páginas 475.

Engels: *Carta a Mehring, de 14 de Julho de 1893.* (Texto fornecido pelo Instituto Marx-Engels-Lenine).

Marx-Engels: «*Estudos Filosóficos*», pp. 139-140, *Edition sociales*, 1951.

CAPITULO II

NASCIMENTO E EVOLUÇÃO DA ARTE

1. O homem aprende a conhecer-se através do conhecimento do mundo exterior

De Março a Setembro de 1844, Marx redige os seus «Manuscritos Económicos e Filosóficos», reunidos e publicados com esse título, em 1932, pelo Instituto Marx-Engels-Lenine. Encontramos já nessas páginas, de leitura por vezes difícil devido ao seu carácter filosófico ainda pronunciado, os primeiros elementos do materialismo histórico. Marx sublinha a importância da actividade prática, visto a história «não ser outra coisa senão a produção do homem pelo trabalho humano». Ao analisar a origem e a evolução da arte, Marx vê nela uma forma superior da actividade prática.

O homem apropria-se do seu ser universal de uma maneira universal, portanto, como homem total. Todas as suas relações humanas com o mundo, isto é, ver ouvir, cheirar, ter paladar, tacto, pensar, olhar, sentir, querer, agir, amar, em suma, todos os órgãos da sua individualidade, que são imediatos na sua forma enquanto órgãos comuns, são, na sua relação objectiva, ou no seu comportamento em face do objecto, a apropriação desse objecto. A apropriação da realidade humana, o modo como esses

(1) Trata-se de «La Légende de Lessing», seguida de um estudo sobre o materialismo histórico. — (N. R.)

órgãos se comportam perante o objecto, constitui a *manifestação da realidade humana*.

Marx: «*Manuscritos Económicos e Filosóficos*», Oeuvres, t. III, p. 118, *Mega*.

2. O carácter histórico e social dos órgãos dos sentidos

O olho tornou-se olho humano quando o seu objecto se tornou objecto social humano, vindo do homem e destinado ao homem. Na prática, os sentidos tornaram-se, portanto, directamente teóricos. Relacionam-se com a coisa por amor da coisa, mas a coisa é, ela própria, uma relação humana objectiva com ela própria, com o homem e vice-versa. A necessidade ou o espírito perderam, portanto, a sua natureza egoísta e a natureza perdeu a sua simples utilidade pelo facto de a utilidade se ter transformado em utilidade humana.

Do mesmo modo, os sentidos e o espírito dos outros homens tornaram-se a minha própria apropriação. Além desses órgãos imediatos, constituem-se, na forma da sociedade, órgãos sociais como, por exemplo, a actividade em sociedade imediata com outros, etc. tornou-se um órgão de manifestação da vida e um modo de apropriação da vida humana.

É óbvio que o olho humano não é tomado no sentido do olho grosseiro, não humano, nem o ouvido humano no sentido do ouvido grosseiro, etc.

Como vimos, o homem não se perde no seu objecto, quando este se torna para ele objecto humano ou homem objectivo. Isso só é possível se esse objecto se tornar para ele objecto social e se, ele próprio ser tornar para ele ser social, como a sociedade se torna ser para ele nesse objecto.

Devido ao facto de, seja em que lugar for, na sociedade, a realidade objectiva se tornar para o homem a realidade das forças humanas, a realidade humana e, por consequência, a realidade das suas próprias forças, todos os objectos se tornam para ele a objectivação de si próprio, os objectos que manifestam e realizam a sua individualidade, os seus objectos, isto é, o objecto de si próprio. O modo como se tornam seus depende da natureza do objecto e da natureza da força do ser que lhe corres-

ponde, porque é, precisamente, a certeza dessa relação que forma o modo particular, real, da afirmação. Para o olho, o objecto não é o mesmo que para o ouvido e o objecto do olho é diferente do do ouvido. A particularidade da força de qualquer ser é justamente a sua essência particular, por conseguinte, também o modo particular da sua objectivação, do seu ser vivo objectivo e real. Não foi, pois, apenas pelo pensamento, mas através de todos os sentidos que o homem se afirmou no mundo objectivo.

Marx: «*Manuscritos Económicos e Filosóficos*», Oeuvres, t. III, pp. 119-120, *Mega*.

3. Só a educação dos sentidos permitiu o nascimento das artes

Vendo a questão do ponto de vista subjectivo, verificaremos que o sentido musical do homem apenas é despertado pela música. A música mais bela não tem nenhum sentido para o ouvido não musical, pois não é para ele um objecto, porque o meu objecto só pode ser a manifestação de uma das forças do meu ser. A força do meu ser é uma disposição subjectiva para si, porque o sentido de um objecto para mim só tem sentido para um sentido correspondente e vai precisamente tão longe quanto o meu sentido. É por isso que os sentidos do homem social são diferentes dos do homem que não vive em sociedade. Só pelo desenvolvimento objectivo da riqueza do ser humano é que a riqueza dos sentidos humanos subjectivos, que um ouvido musical, um olho sensível à beleza das formas, que, numa palavra, os sentidos capazes de prazeres humanos se transformam em sentidos que se manifestam como forças do ser humano e são quer desenvolvidos, quer produzidos. Porque não se trata apenas dos cinco sentidos, mas também dos sentidos ditos espirituais, dos sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra, do sentido humano, do carácter humano dos sentidos que se formam apenas através da existência de um objecto, através da natureza tornada humana. A formação dos cinco sentidos representa o trabalho de toda a história do mundo até hoje. O sentido sujeito às necessidades práticas vulgares não passa de um sentido limitado. Para o homem que

morre de fome não existe a forma humana dos alimentos, mas unicamente a sua existência abstracta de alimentos. Poderiam existir sob a forma mais grosseira e não se pode dizer em que essa actividade nutritiva difere da dos animais. O homem cheio de preocupações, necessitado, não tem sentidos para o mais belo espectáculo. O comerciante de minérios apenas atende ao valor comercial dos minérios, não se apercebe da beleza, nem da natureza particular do mineral; não tem o sentido mineralógico. Por conseguinte, é necessária a objectivação do ser humano, tanto do ponto de vista teórico como prático, para tornar humano o sentido do homem e também para criar um sentido humano correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural.

Marx: «*Manuscritos Económicos e Filosóficos*», Oeuvres, t. III, pp. 120-121, Mega.

4. A política, a arte, e a literatura não poderão ser estudadas fora da história do trabalho e da indústria

Como se vê, a história da indústria e a existência objectiva a que chegou a indústria são o livro aberto das forças do ser humano, a psicologia humana apresentada de modo sensível, história e existência que, até agora, foram consideradas não na sua conexão com o ser do homem, mas sempre unicamente dentro de uma relação exterior de utilidade, porque — de um ponto de vista de alienação — só se tinha levado em conta a existência geral do homem, a religião, ou a história no seu ser abstracto e geral, a política, a arte, a literatura, etc. como uma realidade das forças do ser humano e como actos da espécie humana. Na indústria vulgar, material (que se pode considerar quer como uma parte do movimento geral, quer como um ramo particular da indústria, pois toda a actividade humana foi até agora trabalho, por conseguinte, indústria, actividade alienada a si própria), temos diante de nós, sob a forma de objectos materiais, alheios a nós próprios, úteis, sob a forma da alienação, as forças objectivadas do ser humano. Uma psicologia para a qual esse livro, isto é, a parte mais

presente, materialmente, a parte mais acessível da história esteja fechada, não pode tornar-se uma ciência verdadeiramente substancial e real.

Marx: «*Manuscritos Económicos e Filosóficos*», Oeuvres, t. III, pp. 121-122, Mega.

5. A verdadeira riqueza está na plenitude da vida

Vê-se como, em vez da riqueza e da miséria da economia política, existe o homem rico e a necessidade humana rica. O homem rico é ao mesmo tempo aquele que tem necessidade de uma totalidade de manifestações humanas da vida. O homem para quem a sua própria realização existe como uma necessidade interior, como uma carência.

Marx: «*Manuscritos Económicos e Filosóficos*», Oeuvres, t. III, p. 123, Mega.

6. O trabalho e o nascimento da arte

Por isso, as operações com que os nossos antepassados, durante muitos milénios, aprenderam, pouco a pouco, a adaptar a mão à época da passagem do símio ao homem, só puderam ser, inicialmente, operações muito simples. Os selvagens mais inferiores, mesmo aqueles sobre os quais se pode levantar a hipótese de um retrocesso para um estado muito próximo do animal, incluindo uma regressão física, encontram-se ainda a um nível muito mais elevado do que esas criaturas de transição. Antes que o primeiro bloco de pedra pudesse ser moldado pela mão do homem de maneira a dele fazer uma faca, tiveram de passar períodos em relação aos quais o período histórico que conhecemos nos surge insignificante. Mas o passo decisivo estava dado: a mão tinha-se libertado. A partir de então, podia ir adquirindo outras habilidades e a maior destreza assim adquirida transmitiu-se hereditariamente e aumentou de geração em geração.

Deste modo, a mão não é só o órgão do trabalho, é também o produto do trabalho. Apenas devido a ele, devido à adaptação a operações sempre novas, devido à transmissão hereditária do desenvolvimento particular dos músculos, dos tendões e, a intervalos mais longos, dos próprios ossos, devido, em suma, à aplicação incessantemente repetida dessa afinação hereditária a operações novas e cada vez mais complicadas, é que a mão do homem atingiu esse alto grau de perfeição susceptível de fazer surgir o milagre dos quadros de Rafael, das estátuas de Thorwaldsen, da música de Paganini.

Engels: «*Dialéctica da Natureza*», pp. 172-173, *Editions sociales*, 1952.

7. Antes de executar, o homem concebe

O trabalho é antes de tudo um acto que decorre entre o homem e a natureza. O homem representa, ele próprio, em face da natureza, o papel de uma força natural. As forças de que o seu corpo é dotado, braços e pernas, cabeça e mãos, são por ele postas em movimento, a fim de se apropriar das matérias, dando-lhes uma forma útil à sua vida. Ao mesmo tempo que, através desse movimento, actua sobre a natureza exterior e a modifica, modifica também a sua própria natureza e desenvolve as faculdades que nela estavam adormecidas. Não nos deteremos neste estágio primordial do trabalho ainda não despojado do seu modo puramente instintivo. O nosso ponto de partida é o trabalho sob uma forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha faz operações semelhantes às de um tecelão e a abelha confunde, pela estrutura das suas células de cera, muitos arquitectos hábeis. Mas o que, logo de início, distingue o pior arquitecto da abelha mais destra é que ele construiu a célula na cabeça antes de a construir na colmeia. O resultado a que chega o trabalhador preexiste, idealmente, na imaginação do trabalhador. Não muda apenas a forma das matérias naturais; realiza, ao mesmo tempo, o seu próprio objectivo de que tem consciência, que determina como lei o seu modo de acção e a que deve subordinar a vontade. E esta subordinação não é momentânea. Durante toda a sua duração, além do esforço dos órgãos que actuam, a obra exige uma atenção

firme que não pode resultar senão de uma tensão constante da vontade.

Marx: «*O Capital*», livro I, pp. 185-186, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

«*O Capital*», livro I, t. I. pp. 180-181, Editions sociales, 1948.

8. A arte e a divisão do trabalho

Como sempre, Sancho⁽¹⁾, neste caso, volta a não ter sorte com os exemplos práticos. Pensa que ninguém pode «compor, em teu lugar, as tuas partituras musicais, executar os teus esboços pictóricos. Ninguém pode substituir os trabalhos de Rafael». Contudo, Sancho devia saber que não foi Mozart, mas outro, quem compôs a maior parte e terminou o *Requiem* de Mozart, e que Rafael só «executou» uma ínfima parte dos seus frescos.

Imagina lá para ele que os que designa por organizadores do trabalho pretendem organizar a actividade completa de cada indivíduo, quando são precisamente eles que distinguem entre o trabalho directamente produtivo, que é necessário organizar, e o trabalho que não é directamente produtivo. No tocante a esta última categoria, não pensam, como supõe Sancho, que qualquer pessoa deva substituir Rafael, mas que quem trouxer dentro de si um Rafael deve poder desenvolver-se livremente. A Sancho afigura-se que Rafael executou as suas pinturas independentemente da divisão do trabalho, que existia em Roma, na sua época. Se comparar Rafael a Leonardo de Vinci e Ticiano, verá a que ponto as obras de arte do primeiro foram condicionadas pela expansão de Roma, devida, na altura, à influência florentina, a que ponto as de Leonardo o foram pelo estado social de Florença e, mais tarde, as de Ticiano pelo completamente diferente desenvolvimento de Veneza. Rafael, como qualquer outro artista, foi condicionado pelos progressos técnicos da arte, obtidos antes dele, pela organização da sociedade e pela divisão do trabalho no seu país e, finalmente, pela divisão do tra-

(1) Nome que, por escárnio, Engels aplica a Max Stirner, autor de *L'Unique et sa propriété*. — (N. R.)

balho em todos os países que tinham relações com o seu. O facto de um indivíduo como Rafael poder desenvolver o seu talento depende inteiramente da procura que, por sua vez, depende da divisão do trabalho e das condições de educação dos homens, que daí derivam.

Stirner, ao proclamar o carácter único do trabalho científico e artístico, coloca-se muito abaixo da burguesia. Achou-se necessário, já nos nossos dias, organizar essa actividade «única». Horace Vernet não teria tido tempo de executar a décima parte dos seus quadros, se os tivesse considerado como trabalhos «que só esse ser único pode levar a cabo». A grande procura de teatro de «vaudeville» e de romances, em Paris, fez surgir uma organização do trabalho para a produção desses artigos, que, apesar de tudo, faz obra mais perfeita do que os seus concorrentes «únicos», na Alemanha. Em astronomia, homens como Arago, Herschel, Enke e Bessel, acharam necessário organizar-se pondo em comum as suas observações e só depois disso chegaram a alguns resultados satisfatórios. Em história, é absolutamente impossível para o «único» realizar o que quer que seja, e os franceses há muito que ultrapassaram, também neste campo, todas as outras nações, graças à organização do trabalho. De resto, é óbvio que todas essas organizações baseadas na divisão moderna do trabalho só atingem, por enquanto, resultados muito limitados e apenas representam um progresso relativamente à fragmentação tacanha que até aí existia.

Torna-se necessário acentuar ainda, muito especialmente, o facto de Sancho confundir a organização do trabalho com o comunismo, ficando espantado por «o comunismo» não esclarecer as suas dúvidas quanto a essa organização. Da mesma maneira se espanta um jovem camponês da Gasconha por Arago não saber dizer-lhe em que estrela o Pai do Céu fixou residência.

A concentração exclusiva do talento artístico em alguns indivíduos e o seu aniquilamento nas grandes massas — que resulta dessa concentração — é um efeito da divisão do trabalho. Se mesmo, em certas condições sociais, cada um pudesse vir a ser um pintor excelente, isso não impediria que cada um fosse também um pintor original, de maneira que, também neste caso, a diferença entre o trabalho «humano» e o trabalho «único» vem a dar no absurdo. Com uma organização comunista da sociedade termina, em todos os casos, a sujeição do artista à estreiteza local e nacional — que provém unicamente da divisão do trabalho — e a sujeição do indivíduo a uma determinada arte, o que

faz dele, exclusivamente, um pintor, um escultor, etc. Por si só, estas qualificações já exprimem suficientemente a estreiteza do seu desenvolvimento profissional e a sua dependência da divisão do trabalho. Numa sociedade comunista não há pintores, mas, quando muito, homens que, entre outros, fazem também pintura.

Marx e Engels: «A Ideologia Alemã», Oeuvres, t. V, pp. 372-373, Mega.

9. A arte, monopólio das classes dominantes

Só a escravatura tornou possível, em escala suficientemente grande, a divisão do trabalho entre agricultura e indústria e, por consequência, o apogeu do mundo antigo representado pelo helenismo. Sem escravatura, não haveria Estado grego, nem arte, nem ciências gregas; sem escravatura, não existiria o Império Romano. Ora, sem a base do helenismo e do Império Romano a Europa moderna não existiria. Nunca deveríamos esquecer que toda a nossa evolução económica, política e intelectual tem como condição prévia um estado de coisas no qual a escravatura era tão necessária como geralmente admitida. Nesse sentido, temos o direito de dizer: sem escravatura antiga não haveria socialismo moderno.

Não custa muito entrar em guerra, armado de fórmulas gerais, contra a escravatura e outras coisas semelhantes e despejar sobre tal infâmia uma indignação moral superior. Infelizmente, não se enuncia com isso nada para além do que toda a gente sabe, ou seja, que essas instituições antigas já não correspondem às nossas condições actuais, nem aos sentimentos que essas condições determinam em nós. Mas isso não nos ensina nada sobre o modo como essas instituições surgiram, sobre as causas porque subsistiram e sobre o papel que representaram na história. E se nos debruçarmos sobre este problema seremos obrigados a afirmar, por muito contraditório e herético que isso pareça, que a introdução da escravatura nas circunstâncias de então representava um grande progresso. É um facto incontroverso que a humanidade começou pelo animal e que, por conseguinte, teve necessidade de recorrer a meios bárbaros, quase animais, para se ver livre do barbarismo. As comunidades antigas, onde esses meios

ainda subsistem, constituem, há milénios, a base da mais grosseira forma de Estado, o despotismo oriental, das Índias até à Rússia. Os povos só progrediram nos locais onde essas formas desapareceram e o seu primeiro progresso económico consistiu no acréscimo e no desenvolvimento da produção através do trabalho servil. O problema apresenta-se com clareza: enquanto o trabalho humano era tão pouco produtivo que raro excedente fornecia para além dos meios de subsistência necessários, o aumento das forças produtivas, a extensão do tráfico, o desenvolvimento do Estado e do direito, o nascimento da arte e da ciência só eram possíveis graças a uma divisão reforçada do trabalho entre as massas encarregadas do trabalho manual simples e alguns privilegiados entregues à direcção do trabalho, ao comércio, aos assuntos do Estado e, mais tarde, às ocupações artísticas e científicas. A forma mais simples e a mais natural desta divisão do trabalho era precisamente a escravatura. Tendo em conta os antecedentes históricos do mundo antigo, especialmente do mundo grego, a marcha progressiva para uma sociedade baseada nas oposições de classe só poderia realizar-se sob a forma da escravatura. Até para os escravos isso representou um progresso. Os prisioneiros de guerra, onde era recrutada a massa dos escravos, conservavam agora pelo menos a vida, enquanto que, anteriormente, os massacravam e, num passado ainda mais remoto, os mandavam pura e simplesmente queimar.

Devemos acrescentar aqui que, até hoje, todas as contradições históricas entre classes exploradoras e exploradas, dominadoras e oprimidas, encontram a sua explicação nessa produtividade relativamente pouco desenvolvida do trabalho humano. Enquanto a população que trabalhava, efectivamente, esteve a tal ponto ocupada pelo trabalho necessário que não lhe sobrou tempo para se dedicar aos assuntos comuns da sociedade — direcção do trabalho, assuntos do Estado, questões jurídicas, arte, ciência, etc. — sempre foi necessária uma classe particular que, liberta do trabalho efectivo, pudesse ocupar-se desses assuntos: o que, em proveito próprio, não a impediu de impor às massas trabalhadoras uma porção de trabalho cada vez mais pesada. Apenas o enorme acréscimo das forças produtivas, atingido pela grande indústria, permite repartir o trabalho por todos os membros da sociedade, sem excepção, e, assim limitar o tempo de trabalho de cada um, de maneira que a todos sobre tempo livre suficiente para tomar parte nos assuntos gerais da sociedade — tanto teó-

ricos, como práticos. Por conseguinte, só agora, que todas as classes dominantes e exploradoras se tornaram superfluas e até constituem um obstáculo ao desenvolvimento social, só agora é que essas classes serão impiedosamente eliminadas, por muito que tenham ainda em seu poder a «violência imediata».

Engels: «*Anti-Dühring*», pp. 213-214, *Editions sociales*, 1950.

10. A noção estética e os metais preciosos

Por outro lado, o ouro e a prata não têm só o carácter negativo das coisas superfluas, ou seja, das coisas que podemos dispensar. Os seus predicados estéticos fazem, naturalmente, delas os materiais do luxo, da ostentação, da sumptuosidade, das necessidades dos dias de festa, numa palavra, transformam-nas na forma concreta do superfluo e da riqueza. Em certa medida, essas matérias-primas são a luz, na sua pureza nativa, que o homem extrai das entranhas da terra, a prata reflectindo todos os raios luminosos na sua mistura primitiva e o ouro reflectindo apenas o vermelho, a força mais elevada da cor. Ora, a noção das cores é a forma mais popular da noção estética em geral. O laço etimológico existente nas diferentes línguas indoeuropeias, entre os nomes dos metais preciosos e as relações das cores, foi estabelecido por Jacob Grimm (ver a sua *História da Língua Alemã*).

Marx: «*Contribuição para a Crítica da Economia Política*», pp. 166-167, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

11. A obra de arte, objecto de troca na sociedade capitalista

I

O valor de troca surge, primeiramente, como uma *relação de quantidade*, em que os valores de uso se trocam uns pelos outros. Nessa relação, representam uma igual

quantidade de uso. Por isso, 1 volume de Propércio e 8 onças de tabaco podem ter o mesmo valor de troca, apesar da diferença entre os valores de uso do tabaco e da elegia. Enquanto valor de troca, um valor de uso vale tanto como outro qualquer, se forem trocados em proporções exactas. O valor de troca de um palácio pode ser expresso por um certo número de caixas de pomada para calçado. Os fabricantes londrinos de graxa exprimiram através dos seus palácios o valor de troca das suas imensas caixas de pomada. Assim, apesar do seu carácter particular e sem terem na mínima conta a natureza específica da necessidade a que servem de valor de troca, as mercadorias, a partir de uma dada quantidade, são iguais umas às outras, substituem-se mutuamente na troca, surgem como equivalentes e, por conseguinte, apresentam-se como uma mesma unidade, não obstante o seu aspecto variegado.

Marx: «Contribuição para a Crítica da Economia Política», pp. 20-21, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

II

Sabendo-se que o comércio se baseia na troca, por exemplo, dos produtos do trabalho do sapateiro, do mineiro, do operário têxtil, do pintor, etc., o valor das botas será o mais justamente apreciado pelo trabalho do pintor? Franklín pensava, pelo contrário, que o valor das botas, dos produtos da mina, dos quadros, etc. é determinado pelo trabalho abstracto, que não possui qualquer qualidade particular e se mede, por conseguinte, apenas pela quantidade.

Marx: «Contribuição para a Crítica da Economia Política», p. 54, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

12. O capitalismo faz da obra de arte uma mercadoria

Tal como a moeda, que não denuncia o que nela se transformou, assim, tudo, mercadoria ou não, se transforma em moeda. Não há nada que não se torne venal, que não seja objecto de compra ou venda! A circulação torna-se a grande cornucópia social onde tudo se precipita

para dela sair transformado em moeda legítima. Nada resiste a esta alquimia, nem mesmo os ossos dos santos, ou outras coisas sacrossantas, ainda mais delicadas, *res sacro-sanctae extra commercium hominum* (1). Assim como todas as diferenças de qualidade entre as mercadorias desaparecem perante o dinheiro, assim, ele próprio, nivelador radical, apaga todas as distinções (2). Mas o dinheiro é também uma mercadoria, uma coisa que pode cair nas mãos de quem quer que seja. A força social transforma-se, desta maneira, em força privada dos particulares. Por isso, a sociedade antiga o denuncia como agente subversivo, como o dissolvente mais activo da sua organização económica e dos seus costumes populares (3).

A sociedade moderna, que mal acaba de nascer, «puxa já pelos cabelos o deus Plutão das entranhas da terra» (4), saúda no ouro o seu Santo-Graal, a incarnação fascinante do próprio princípio da sua vida.

Marx: «O Capital», livro I, pp. 137-138, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

«O Capital», livro I, pp. 137-138, Editions sociales, 1948.

13. Efeitos da obra de arte

A «Introdução à Crítica da Economia Política», a que Marx faz alusão no prefácio da «Contribuição para a Crítica da Economia Política».

(1) Coisas sacrossantas, alheias ao comércio dos homens. — (N. R.)

(2) «Ouro! ouro amarelo, luzidio, preciosol... Eis aqui o suficiente para tornar o preto branco, o feio belo, o injusto justo, o vil nobre, o velho jovem, o covarde valente!... O que é tal coisa, ó deuses imortais? E o que desvia dos vossos altares os padres e os acólitos... Esse escravo amarelo constrói e destrói as vossas religiões, obriga a abençoar os malditos, a adorar a lepra branca; coloca os ladrões no banco dos senadores e confere-lhes títulos, homenagens e genuflexões. É ele que faz uma jovem noiva da viúva velha e gasta... Vamos, argila danada, prostituta do género humano...» (Shakespeare: *Timão de Atenas*). — (Nota de Karl Marx).

(3) «Nada, como o dinheiro, suscita entre os homens más leis e más costumes. É ele que provoca as discussões nas cidades e expulsa os habitantes das suas casas; é ele que desvia as almas mais belas para tudo o que existe de vergonhoso e de funesto para o homem e lhes ensina a extrair de todas as coisas o mal e a impiedade.» (Sófocles: *Antígona*). — (Nota de Karl Marx).

(4) Ateneu: *O Banquete dos Sofistas*. — (Nota de Karl Marx).

tica da Economia Política» (1859), foi encontrada entre os manuscritos de Marx e publicada pela primeira vez por Kautsky, na revista Die Neue Zeit, em 1903. Contém páginas notáveis sobre a arte. Nessa época, Marx interessava-se especialmente pelos problemas do desenvolvimento da arte, como o prova a sua leitura e os seus extractos da «Estética» de Vischer (1857-1858).

A produção não fornece apenas materiais às necessidades, fornece também uma necessidade aos materiais. Quando o consumo sai da sua rudeza primitiva perde o carácter imediato — se nele permanecesse, seria o resultado de uma produção mergulhada ainda na rudeza primitiva — e é, ele próprio, solicitado pelo objecto como causa excitante. A necessidade que dele manifesta é criada pela percepção desse objecto. A obra de arte — e, do mesmo modo, qualquer outro produto — cria um público sensível à arte e capaz de sentir prazer com a beleza. Por conseguinte, a produção não cria apenas um objecto para o sujeito, mas também um sujeito para o objecto.

Marx: «Introdução à Crítica da Economia Política», em «Contribuição para a Crítica da Economia Política», pp. 246-247, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

14 A relação desigual entre o desenvolvimento da produção material e a arte

Nas últimas páginas da «Introdução à Crítica da Economia Política», Marx levanta uma série de problemas de importância fundamental — papel intermediário do mito na arte, relações desiguais entre o desenvolvimento da produção material e o da produção artística, valor permanente da arte grega — que é necessário estudar e resolver para elaborar uma filosofia da arte e uma estética com base no materialismo histórico.

De uma maneira geral, não se deve encarar a ideia de progresso sob a forma abstracta habitual. Arte moderna, etc. Essa desproporção está longe de ser tão importante e tão difícil de compreender como a que se produziu dentro das relações sociais práticas; por exemplo, no campo da cultura. Relação entre os Estados Unidos e a Europa. Mas a verdadeira dificuldade a resolver é esta: de que maneira as relações de produção, ao tomarem a forma de relações jurídicas, passam por um desenvolvimento diferente. Como, por exemplo, a relação entre o direito privado romano (o caso é menos flagrante para o direito criminal e o direito público) e a produção moderna.

É sabido que, no que toca à arte, determinados períodos de florescimento não estão, de maneira nenhuma, relacionados com o desenvolvimento geral da sociedade, nem, por conseguinte, com a base material, por assim dizer, a ossatura da sua organização. Por exemplo, os Gregos comparados aos modernos, ou, ainda, Shakespeare. Quanto a certos géneros da arte, por exemplo, a epopeia, admite-se até que nunca mais poderão ser produzidos na sua forma clássica, marcando época no mundo, desde que surgiu a produção artística como tal. Por conseguinte, no próprio campo da arte, certas manifestações importantes só são possíveis num grau inferior do desenvolvimento artístico. Se isso é verdadeiro em relação aos diferentes géneros da arte, no campo da própria arte, surpreende menos que a mesma coisa se passe nas relações do domínio integral da arte com o desenvolvimento geral da sociedade. A dificuldade consiste unicamente na formulação geral dessas contradições. Desde que as especificuemos, elas explicam-se.

Tomemos para exemplo a relação da arte grega e, em seguida, da arte de Shakespeare, com o tempo presente. É sabido que a mitologia grega não foi apenas o arsenal da arte grega, mas também a terra que lhe serviu de alimento. A concepção da natureza e das relações sociais, que está na base da imaginação grega e, por conseguinte, da (arte) grega, pode comparar-se aos teares automáticos, aos caminhos de ferro, às locomotivas e ao telégrafo eléctrico? Que tem a ver Vulcano com Roberts & C., Júpiter com o para-raios e Hermes com o crédito mobiliário? Todas as mitologias domam, dominam e modelam as forças da natureza na imaginação e pela imaginação; por conseguinte, as mitologias desaparecem quando, verdadeiramente, são

dominadas as forças da natureza. Que significa Fama em relação a Printing House Square? (1). A arte grega supõe a mitologia grega, isto é, a natureza e as formas sociais, modeladas já, por sua vez, de uma maneira inconscientemente artística pela fantasia popular. Os seus materiais são esses. Não uma mitologia qualquer, isto é, não qualquer elaboração inconscientemente artística da natureza (este termo implica aqui tudo o que é objecto, por conseguinte, também a sociedade). A mitologia egípcia nunca poderia ter sido o terreno ou o seio maternal da arte grega. Mas, em todo o caso, era necessária uma mitologia. Por consequência, em nenhum caso, a arte grega poderia nascer num desenvolvimento social que excluísse qualquer relação mitológica com a natureza, qualquer relação produtora de mitologia com ela, que, por conseguinte, exigisse ao artista uma imaginação independente da mitologia.

Vendo o caso por outro lado, Aquiles seria possível com a pólvora e o chumbo? Ou, em geral, a *Ilíada* seria possível com a prensa e máquina de imprimir? Os cantos, as lendas e a Musa não desaparecem forçosamente diante da barra do tipógrafo e não se desvanecem, assim, as condições necessárias à poesia épica?

Mas a dificuldade não consiste em compreender que a arte grega e a epopeia estejam ligadas a certas formas do desenvolvimento social. A dificuldade consiste em compreender como podem ainda suscitar prazer estético e, em certa medida, serem consideradas como norma e modelos inimitáveis.

Um homem não pode voltar a ser criança sem cair na infância. Mas não se deleita com a ingenuidade da criança e não deve, ele próprio, aspirar a reproduzir, em nível superior, a sua verdade? Será que, na natureza infantil, o carácter próprio de cada época não revive na sua verdade natural? Por que razão a infância social da humanidade, na fase mais bela do seu desabrochar, não deveria exercer uma sedução eterna, como uma época que nunca mais voltará? Há crianças mal educadas e crianças precoces. Muitos povos antigos pertencem a esta categoria. Os Gregos eram crianças normais. O atractivo que para nós tem a sua arte não está em contradição com o fraco desenvolvimento da sociedade em que cresceu. Pelo contrário, resulta dele; está até indissolúvelmente ligado ao facto de

as condições sociais inacabadas onde essa arte nasceu — e só lá poderia nascer — nunca mais poderem voltar.

Marx: «*Introdução à Crítica da Economia Política*», em «*Contribuição para a Crítica da Economia Política*», pp. 267-270, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

15. A produção capitalista é contrária à arte e à poesia

Morto antes da redacção definitiva de «*O Capital*», Marx deixa a Engels o encargo de a acabar. Este último redige os livros II (1885) e III (1894) e confia, por sua vez, a Karl Kautsky a redacção do livro IV dedicado à história das doutrinas económicas.

Após dez anos de trabalho, Kautsky renuncia a continuar a obra gigantesca de Marx e Engels. Limita-se a classificar as notas de Marx e a subdividi-las, sem ter em conta o plano geral de «*O Capital*».

«É, na sua forma actual — diz no prefácio (1904) — uma obra paralela aos três primeiros livros, como o primeiro capítulo da «*Crítica da Economia Política*» o é em relação à primeira parte do livro I do *Capital*.»

Essa obra foi intitulada: «*Teorias Sobre a Mais-Valia*».

Na passagem que segue, Marx critica a teoria da civilização e as concepções gerais de Henri Storch (1766-1835), economista russo-alemão, autor de um «*Curso de Economia Política*», recolha das conferências que fez ao grão-duque Nicolau.

Quando se pretende examinar a relação entre a produção intelectual e a produção material, antes de tudo, é necessário encarar esta não como uma categoria geral, mas sob uma forma histórica determinada. Por exemplo, ao modo de produção capitalista corresponde um tipo de pro-

(1) Tipografia do jornal *The Times*. — (N. R.)

dução intelectual diferente da do modo de produção medieval. Se não encarmos a produção material debaixo da sua forma histórica específica, é impossível perceber as características da produção intelectual que lhe corresponde e as suas reacções recíprocas. Se não for assim, ficar-se-á no campo das banalidades.

Isto vem a propósito da frase sobre a «civilização».

Além disso, de uma forma determinada da produção material deriva, em primeiro lugar, uma organização determinada da sociedade e, depois, uma relação determinada entre o homem e a natureza. O sistema político e as concepções intelectuais são determinadas por esses dois factores e, por conseguinte, também o género da produção intelectual.

...Quando Storch encara a produção material não do ponto de vista histórico; quando a encara como uma produção de bens materiais em geral e não como uma forma determinada, historicamente desenvolvida e específica dessa produção, abandona o único campo em que se podem compreender tanto os elementos ideológicos das classes dominantes como a livre (!) produção intelectual de uma dada formação social. Storch não consegue passar para além dos maus lugares-comuns. De maneira nenhuma, as relações são tão simples como ele imagina logo de início. Por exemplo, a produção capitalista é hostil a certos ramos da produção intelectual, como a arte e a poesia. Se não compreendermos isso, cairemos na quimera dos franceses do século XVIII, que Lessing tão bem ridicularizou. Visto que, na mecânica e noutras coisas, ultrapassámos os antigos, porque não seríamos capazes de escrever também um poema épico? E eis a *Henriada* que substitui a *Ilíada*!

Marx: «Teoria Sobre a Mais-Valia», t. I, pp. 381-382, Stuttgart, 1905.

16. A comédia, última fase de uma forma histórica

A história não deixa nada a meio e atravessa muitas fases quando quer levar uma velha forma social ao túmulo.

(1) Numa nota de Kautsky, diz-se: «Esta palavra pode também ser lida como «raffinée» (feine) — requintada. — (N. R.)

A última fase de uma forma histórica é a sua comédia. Os deuses da Grécia tragicamente feridos de morte, pela primeira vez, no *Prometeu Agrilhado*, de Esquilo, tiveram de sofrer uma segunda morte cómica nos *Didlogos*, de Luciano. Porquê este caminhar da história? E para que a humanidade se separe alegremente do seu passado.

Marx: «Contribuição para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel», Oeuvres, t. I, p. 611, Mega.

17. O recurso a antigas formas literárias e artísticas para exaltar as lutas novas

Logo a seguir ao golpe de Estado de 2 de Dezembro de 1851, Marx começou a escrever sobre o acontecimento uma sequência de artigos, destinados à revista «A Revolução», que o seu amigo Weydemeyer, emigrado na América, se propunha publicar. «A Revolução», de Weydemeyer, teve apenas dois números, ambos surgidos em Janeiro de 1852. Sob o mesmo título, apareceu depois uma série de brochuras. A primeira, editada em Nova Iorque, no mês de Maio de 1852, foi o «18-Brumário de Luís Bonaparte».

O «18-Brumário de Luís Bonaparte», análise magistral da luta de classes, na França, de 1848 a 1851, desmascara impiedosamente as ilusões democráticas e pequeno-burguesas. As páginas famosas do início mostram como, no decorrer da história, os inovadores, na sua luta pelo futuro, utilizam as tradições literárias e artísticas do passado.

Hegel observa algures que todos os grandes acontecimentos e personagens históricas se repetem, por assim dizer, duas vezes. O filósofo esqueceu-se de acrescentar: da primeira vez como tragédia, da segunda como farsa. Caussidière no lugar de Danton, Louis Blanc no de Robespierre, a Montanha de 1848 a 1851 em vez da de 1793 a

1795, o sobrinho em vez do tio. E comprovamos a mesma caricatura nas circunstâncias em que surgiu a segunda edição do 18-Brumário.

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas nas condições directamente dadas e herdadas do passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa muito no cérebro dos vivos. E mesmo quando parecem ocupados em se transformar eles próprios e em transformar as coisas, em criar o inédito, é, precisamente nessas épocas de crise revolucionária, que evocam receosamente os espíritos do passado, que lhes pedem emprestados os nomes, as palavras de ordem, os trajes, para surgirem no novo palco da história sob esse disfarce respeitável e com essa linguagem de empréstimo. Foi, assim, que Lutero se mascarou de apóstolo Paulo, que a Revolução de 1789 a 1814 se vestiu, sucessivamente, com o trajo da República romana e com o do Império romano e que a Revolução de 1848 não foi capaz de fazer melhor do que parodiar, umas vezes, 1789, outras, a tradição revolucionária de 1793 a 1795. Da mesma forma procede quem aprende uma nova língua traduzindo-a sempre na língua materna. Apenas consegue assimilar o espírito dessa nova língua e servir-se dela livremente quando chega a manejá-la sem se lembrar da língua materna e quando consegue, até, esquecê-la por completo.

A análise dessas conjuras dos mortos da história revela imediatamente uma diferença nítida. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleão, tanto os heróis como os partidos e a massa da primeira Revolução francesa, cumpriram, vestidos pelo figurino romano e servindo-se de uma fraseologia romana, a missão da sua época, isto é, a libertação e a instauração da sociedade *burguesa* moderna. Uns quebraram em pedaços as instituições do feudalismo e cortaram as cabeças feudais que tinham brotado dessas instituições; o outro, Napoleão, criou dentro da França as condições pelas quais se pôde, a partir de então, desenvolver a livre concorrência, explorar a propriedade parcelar do solo e utilizar, livremente, as forças produtivas industriais da nação, enquanto que, exteriormente, varria por todo o lado as instituições feudais, na medida em que isso era necessário para criar a sociedade burguesa, na França, a vizinhança de que precisava no continente europeu. Uma vez estabelecida a nova forma de sociedade, desapareceram os colossos antediluvianos e, com eles, a Roma ressuscitada — os Brutos, os Gracos, os Publícolas, os tribunos, os senadores e o próprio César. Na sua realidade

sóbria, a sociedade burguesa dotou-se com os seus verdadeiros intérpretes e porta-vozes, na pessoa dos Say, dos Cousin, dos Roger-Collard, dos Benjamin Constant e dos Guizot. Os seus autênticos capitães mantinham-se atrás dos balcões e a «cabeça de toucinho» de Luís XVIII era a sua cabeça política. Completamente absorvida pela produção da riqueza e pela luta pacífica da concorrência, a burguesia esqueceu-se de que os espectros da época romana velaram debruçados no seu berço. Mas, por muito pouco heróica que seja a sociedade burguesa, nem por isso o heroísmo, a abnegação, o terror, a guerra civil e a guerra com o exterior deixaram de ser necessários para a fazer nascer. E os seus gladiadores encontraram nas tradições estritamente clássicas da República romana os ideais, as formas de arte e as ilusões de que tinham necessidade para esconderem a si próprios o conteúdo limitadamente burguês das suas lutas e para manterem o entusiasmo ao nível da grande tragédia histórica. Um século mais cedo, noutra fase de desenvolvimento, Cromwell e o povo inglês foram, por sua vez, buscar ao Antigo Testamento a linguagem, as paixões e as ilusões necessárias à sua revolução burguesa. Logo que foi alcançado o verdadeiro objectivo, isto é, quando se realizou a transformação burguesa da sociedade inglesa, Locke desapossou Habacuc.

A ressurreição dos mortos nessas revoluções serviu, pois, para enaltecer as novas lutas, não para parodiar as antigas; para exagerar na imaginação a missão a cumprir, não para escapar a ela, com refúgio na realidade; para encontrar o espírito da revolução e não para evocar novamente o seu espectro.

Marx: «O 18-Brumário de Luís Bonaparte», pp. 173-174, *Editions Sociales*, 1948.

18. Os empréstimos que o presente pede ao passado

Em 1861, Lassalle publica uma obra filosófica e jurídica, intitulada «Teoria Sistemática dos Direitos Adquiridos», cuja segunda parte é dedicada ao direito de sucessão romano e germânico. Para Lassalle, toda a evolução histórica se resume a uma limitação crescente

do direito de propriedade, limitação que, dentro de um ou dois séculos, terminará de vez com esse direito. Marx, a quem o autor enviou o livro, destaca a fraqueza das concepções de Lassalle, de quem, dois anos antes, criticara a tragédia «Franz von Sickingen».

Tu demonstraste que a apropriação do testamento romano *originaliter* (1) (e também na medida em que se pode ter em conta o espírito científico dos juristas) repousa numa interpretação errada. Mas, de maneira nenhuma, se depreende daí que o testamento na sua forma *moderna* — quaisquer que tenham sido os erros dos juristas modernos ao interpretarem o direito romano, para levarem a bom porto as suas construções — seja o testamento romano *mal compreendido*. Se assim fosse, poder-se-ia dizer que qualquer aquisição de um período anterior, apropriada por um período posterior, é o antigo *mal compreendido*. É certo, por exemplo, que a regra das três unidades, como a concebiam os autores de tragédias do tempo de Luís XIV, se baseia na tragédia grega mal entendida (e em Aristóteles, que a expôs). Mas, por outro lado, é certo também que esses autores compreendiam os gregos da maneira que correspondia precisamente às suas necessidades artísticas e é essa a razão por que se ativeram, ainda durante muito tempo à tragédia dita «clássica», depois de Dacier e outros terem, para eles, interpretado Aristóteles com exactidão. É ainda indubitável que todas as Constituições modernas se baseiam, em grande parte, na Constituição inglesa *mal compreendida* e que fixam como essencial o que se apresenta como adulteração da Constituição britânica — e o que, ainda agora, só existe de *modo formal*, na Inglaterra, *per abusum* (2) — por exemplo, aquilo que se chama um *Gabinete* responsável. A forma mal compreendida é precisamente a mais geral e, num certo grau de desenvolvimento da sociedade, presta-se a «use» (3) geral.

Marx: *Carta a Lassalle, de 22 de Julho de 1861, em Ferdinand Lassalle: Lettres et écrits, t. III, p. 375. Gustav Meyer, Stuttgart, 1922.*

(1) Na origem. — (N. R.)

(2) Por abuso. — (N. R.)

(3) Em inglês, no texto. Use: utilização. — (N. R.)

19. O Sr. Dühring faz tábua rasa do passado

Quanto à parte estética do ensino, o sr. Dühring terá de criar tudo de novo. A poesia do passado não vale nada. Onde todas as religiões estiveram proibidas, «os arranjos de carácter mitológico ou, em geral, religioso», que são correntes nos poetas antigos, não podem, evidentemente, ser tolerados na escola. Mesmo o «misticismo poético, que Goethe, por exemplo, cultivou muito», é de reprovar. O sr. Dühring deve, pois, decidir-se, ele próprio, a fornecer-nos as suas obras-primas poéticas que «correspondam às exigências superiores de uma imaginação equilibrada com o entendimento» e representem o ideal autêntico, aquele que «significa a perfeição do mundo». Que não hesite em fazê-lo! A comunidade económica só pode agir para conquistar o mundo quando marchar ao passo de carga do alexandrino equilibrado com o entendimento.

Engels: «*Anti-Dühring*», pp. 358-359, *Editions Sociales*, 1950.

20. «A Estética», de Hegel

Como cada categoria em Hegel representa um degrau na história da filosofia (à qual, a maior parte das vezes, a reconduz), faria bem em ler as suas conferências sobre história da filosofia (uma das obras mais geniais). Para se descontrair, recomendo-lhe a *Estética*. Quando a tiver estudado mais de perto, ficará espantado.

Engels: *Carta a Conrad Schmidt, de 1 de Novembro de 1891, Sozialistische Monatshefte, 1920, t. II.*

CAPÍTULO III

A CONDIÇÃO DO ESCRITOR

1. A liberdade da criação literária

As instruções prussianas aos censores, datadas de 24 de Dezembro de 1841, tinham sido saudadas com satisfação pelos intelectuais liberais, pois supunham que o Governo concedia uma certa liberdade à imprensa. Marx sublinha a incompatibilidade que existe entre a liberdade de imprensa e o regime de censura, incompatibilidade essa que as instruções do rei da Prússia, Frederico-Guilherme IV, procuram mascarar. O artigo de Marx, escrito no princípio de 1842 e enviado a Ruge, em 10 de Fevereiro do mesmo ano, para os seus Anais Alemães, não pôde ser publicado aí devido à censura. Só acabou por ser publicado em Fevereiro de 1843, em Anekdotas, recolha de artigos filosóficos e políticos, editada na Suíça por Ruge.

A minha propriedade é a forma. Ela constitui a minha individualidade espiritual. *Le style, c'est l'homme* (1). E de que maneira! A lei permite-me escrever, mas na condição

(1) Em francês, no texto. A citação é extraída do *Discurso sobre o Estilo*, proferido por Buffon, em 1753, na Academia Francesa: «As coisas estão fora do homem, o estilo é o próprio homem.» — (N. R.)

de escrever noutro estilo que não o meu! Tenho o direito de mostrar o rosto do meu espírito, desde que lhe confira as *rugos prescritas*! Que homem honrado não coraria em face de semelhante pretensão e não preferiria esconder a cabeça debaixo da toga? A toga, pelo menos, deixa supor uma cabeça de Júpiter. As rugas prescritas não significam outra coisa senão *bonne mine à mauvais jeu*.

Todos admiram a variedade encantadora, a riqueza inesgotável da natureza. Ninguém exige que a rosa tenha o perfume da violeta, mas o que há de mais rico, o espírito, só deve ter a faculdade de existir de *uma única* maneira? Sou um humorista, mas a lei ordena-me que escreva sisudamente. Sou audacioso, mas a lei ordena que o meu estilo seja modesto. *Cinzentos em fundo cinzento*, eis a cor única, a cor autorizada da liberdade. A menor gota de orvalho em que se reflecte o sol, cintila com um inesgotável jogo de cores, mas o sol do espírito, qualquer que seja o número dos indivíduos e a natureza dos objectos em que incide, só pode mostrar uma cor, a *cor oficial*! A forma essencial do espírito é a *alegria*, a *luz*, e fazem da *sombra* a sua única manifestação adequada. Só deve vestir de negro e, no entanto, não há flor negra entre as flores. A essência do espírito é sempre a *própria verdade*. E que lhe fixais como essência? A *modéstia*. Só o mendigo é modesto, diz Goethe. E nesse mendigo que quereis transformar o espírito? Ou será que essa modéstia é a de que fala Schiller, a modéstia do génio? Então, transformai primeiramente todos os vossos concidadãos e, antes de tudo, os vossos censores em génios.

Marx: «Notas sobre as recentes instruções prussianas relativas à censura», Oeuvres, t. I, p. 154, Mega.

2. A liberdade do escritor

Marx publica, em Maio de 1842, na Gazeta Renana, uma série de artigos, em que critica a posição tomada perante a censura pela Dieta renana, assembleia provincial medíocre, onde, durante os debates, não se encontrou, no seio dos vários partidos, nenhum verdadeiro defensor da liberdade de imprensa. Quando Marx declara que a

literatura é «um fim em si», não está a defender a teoria da arte pela arte, mas a independência do escritor, que não deve ser submetido, nem vender-se, mas deve poder servir livremente o seu ideal.

Naturalmente, o escritor deve ganhar dinheiro para poder viver e escrever, mas, em nenhum caso, deve viver e escrever para ganhar dinheiro.

Quando Béranger canta:

«Vivo só para fazer canções,
Se me tirar o emprego, Monsenhor,
Farei canções para viver»,

há nesta ameaça a confissão irónica de que o poeta se degrada quando a poesia se torna para ele um meio.

O escritor não considera, de maneira nenhuma, os seus trabalhos como um meio. O que escreve constitui um «fim em si». E em tão pequena escala um meio para si próprio e para os outros, que o escritor sacrifica a sua existência à existência do que escreve, quando isso se torna necessário e, como o pregador religioso, submete-se ao princípio: «Obedecer a Deus mais do que aos homens», aos homens entre os quais ele próprio está confinado com as suas necessidades e os seus desejos de homem. Em contrapartida, gostaria de ver um alfaiate, a quem tivesse encomendado um fraque parisiense e me trouxesse uma toga romana, a pretexto de que este trajo corresponde melhor à lei eterna do belo! A *primeira liberdade para a imprensa consiste em não ser uma indústria*. O escritor que a rebaixa, até fazer dela um meio material, merece como punição desse cativo interior, o cativo exterior, a censura, cuja simples existência é já a sua punição.

Marx: «Debates sobre a liberdade da imprensa», Oeuvres, t. I, pp. 222-223, Mega.

3. Missão revolucionária do pensador e do escritor

Redigidas por Marx, depois de chegar a Bruxelas em Março de 1845, as teses sobre Feuerbach denunciavam a insu-

ciência do materialismo anterior. As ideias expressas por Marx nessas onze teses — e, em especial, nas últimas quatro — interessam não só aos filósofos, mas também aos escritores chamados a descrever o mundo no seu movimento e a lutar pela sua transformação.

VIII

A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que desviam a teoria para o misticismo encontram a solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.

IX

O ponto mais elevado, a que consegue chegar o materialismo *intuitivo*, isto é, o materialismo que não concebe o mundo material como actividade prática, é o modo de ver dos indivíduos encarados isoladamente na «sociedade burguesa».

X

O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade «burguesa». O ponto de vista do novo materialismo é a *sociedade humana*, ou a humanidade socializada.

XI

Os filósofos não fizeram mais do que *interpretar* o mundo de várias maneiras, mas trata-se de o *transformar*.

Marx: «*Teses sobre Feuerbach*», Estudos Filosóficos, pp. 63-64, Editions Sociales, 1951.

4. A situação do escritor na sociedade capitalista

I

O processo de produção capitalista não é só uma produção de mercadorias. É um processo que absorve trabalho não pago e transforma os meios de produção em meios de absorção do trabalho não pago.

Daí resulta que o carácter específico do trabalho produtivo não tem qualquer ligação com o conteúdo determinado do trabalho, com a sua utilidade particular ou com o valor de uso especial com que se apresenta.

O mesmo género de trabalho pode ser produtivo ou improdutivo.

Deste modo, Milton, que escreveu *O Paraíso Perdido*, era um trabalhador improdutivo. Pelo contrário, o escritor que trabalha para o seu editor, como um assalariado da indústria, é um trabalhador produtivo. Milton fez *O Paraíso Perdido* como o bicho-da-seda faz seda. Era uma manifestação da sua natureza. O poeta vendeu mais tarde o seu trabalho por cinco libras esterlinas. Mas o escritor proletário de Leipzig que, sob a direcção do seu editor, fabrica livros (por exemplo, manuais de economia política), é um operário produtivo, visto que a sua produção está, desde o início, subordinada ao capital e só se realiza para seu lucro. Uma cantora que vende a voz por conta própria é uma trabalhadora improdutiva. Mas a mesma cantora, contratada por um empresário que a põe a cantar para receber dinheiro, é uma trabalhadora produtiva, porque, neste caso, a cantora produz capital.

Marx: «*Teorias sobre a Mais-Valia*», t. I, p. 416 Stuttgart, 1905.

II

Um actor, por exemplo, ou mesmo um palhaço, são, pois, operários produtivos, se trabalham ao serviço de um capitalista (de um empresário) a quem dão mais em trabalho do que o que recebem em forma de salário, enquanto que quando um remendão vai a casa do capitalista para lhe arranjar as calças, fornece-lhe apenas um valor de uso e não passa de um operário improdutivo. O trabalho dos primeiros é trocado por dinheiro, o do segundo por um

lucro. No primeiro caso, há criação de mais-valia; no segundo, consumo de lucro.

A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo é feita aqui apenas do ponto de vista do detentor de dinheiro, do capitalista, não do operário. Daí a insensatez de Ganiilh e quejandos. Entendem tão pouco do assunto que perguntam se o trabalho ou o ofício de uma meretriz, o latim, etc., rendem dinheiro.

Um escritor é um operário produtivo, não por produzir ideias, mas porque enriquece o editor que se encarrega da impressão e da venda dos livros, isto é, porque é o assalariado de um capitalista.

Marx: «Teorias sobre a Mais-Valia», t. I, p. 260, Stuttgart, 1905.

5. Os escritores devem estudar as ciências económicas e sociais para darem à classe operária obras dignas dela

...Em geral, a palavra «materialista» serve a muitos escritores recentes, na Alemanha, de simples designação. Funciona como uma etiqueta para toda a espécie de coisas. Não as estudam com cuidado, pensando que basta colar esse rótulo para que tudo fique dito. Ora, a nossa concepção da história é, antes de tudo, uma directiva para o estudo e não uma alavanca para construções à maneira dos hegelianos. É preciso voltar a estudar toda a história, é preciso submeter a uma investigação pormenorizada as condições de existência das diversas formações sociais, antes de tentar deduzir daí os modos de concepção políticos, jurídicos, estéticos, filosóficos, religiosos, etc. que lhes correspondem. Sobre este ponto, pouco se fez até agora, porque só poucas pessoas a isso se dedicaram seriamente. Temos necessidade de uma ajuda maciça, o domínio é infinitamente vasto e quem quiser trabalhar seriamente pode fazer muito e distinguir-se. Mas, em vez disso, as frases vazias sobre o materialismo histórico (*tudo se pode transformar em frase*), para um número demasiado grande de jovens alemães, só servem para transformar, o mais rapidamente possível, os seus conhecimentos históricos relati-

vamente magros — a história económica não anda ainda de fraldas? — numa sistemática construção artificial, para depois suporem que são espíritos indubitavelmente poderosos...

Você que, sem dúvida, já produziu alguma coisa, notou certamente como é reduzido o número de jovens literatos, filiados no Partido, que se dão ao trabalho de estudar a economia, a história da economia e a história do comércio, da indústria, da agricultura e das formações sociais. Quantos conhecem de Maurer mais do que o nome? É a auto-suficiência do jornalista que deve resolver todas as dificuldades, mas depois os resultados medem-se proporcionalmente! Dir-se-ia que esses senhores julgam que tudo é sempre suficientemente bom para os operários. Se esses senhores soubessem a que ponto Marx considerava que as suas melhores produções não eram ainda bastante boas para os operários e como considerava um crime oferecer aos trabalhadores qualquer coisa que estivesse aquém da perfeição!...

Engels: Carta a Conrad Schmidt, datada de 5 de Agosto de 1890. Estudos Filosóficos, pp. 127-128, Editions Sociales, 1951.

6. Importância do estilo

A primeira obra de Proudhon — «O que é a Propriedade?» — é seguramente o que de melhor produziu. O livro fez carreira não tanto pela novidade do conteúdo como pela maneira nova e ousada de exprimir coisas velhas. Nas obras dos socialistas e comunistas franceses que ele conhecia, naturalmente, a «propriedade» era não só criticada de várias maneiras, mas também «ultrapassada» de modo utópico. Proudhon, nessa obra, está para Saint-Simon e Fourier, como Feuerbach está para Hegel. Se o compararmos a Hegel, Feuerbach é muito pobre. No entanto, esteve na moda *depois de Hegel*, porque fez sobressair certos pontos, desagradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica, que Hegel tinha deixado numa obscuridade mística.

Se assim posso exprimir-me, nesse texto de Proudhon afirma-se, além do mais, um estilo poderoso. E considero o estilo da obra como a sua qualidade principal. Vê-se que,

mesmo onde apenas reproduz coisas velhas, Proudhon descobre por si próprio: o que diz afigura-se-lhe uma verdade nova e original.

Uma audácia provocante contra o «santo dos santos» económico, paradoxos espirituais que lhe permitem mistificar a razão burguesa vulgar, apreciações implacáveis, uma ironia amarga, um sentimento de indignação profundo e verdadeiro, que surge de vez em quando contra a infâmia do que existe, acompanhado de seriedade revolucionária, fazem de «O que é a Propriedade?» uma obra que electrizou e apaixonou os espíritos logo que foi publicada. Dentro de uma história estritamente científica da economia política, não valeria a pena mencionar esse escrito. Mas livros de sensação como esse representam o seu papel, tanto nas ciências como na literatura romanesca. Recorde-se, por exemplo, a obra de Malthus sobre a «população»! Na primeira edição, não passa de um «panfleto sensacional» e, o que é mais, de um plágio do princípio ao fim. E, no entanto, que efeito não produziu esse *pasquim acerca do género humano!*

Marx: *Carta a Schweitzer, de 24 de Janeiro de 1865, Marx-Engels: «Ausgewählte Briefe», pp. 138-139, Moscovo, 1934.*

7. Não publicar nada que não esteja perfeito

Não posso, portanto, decidir-me a enviar o que quer que seja, enquanto não tiver diante de mim todo o trabalho, completamente acabado. *Sejam quais forem as insuficiências dos meus escritos* (1), têm, pelo menos, o mérito de constituírem um todo artístico completo. Só consigo isso não publicando nada enquanto o que escrevo não estiver inteiramente acabado em cima da mesa de trabalho.

Marx: *Carta a Engels, de 31 de Julho de 1865. «Correspondência entre Marx e Engels», t. III, pp. 333-334, Dietz-Verlag, Berlim.*

(1) Em inglês, no texto. — (N. R.)

CAPÍTULO IV

A LITERATURA E A ARTE REFLEXOS DAS RELAÇÕES SOCIAIS

1. Homero e a sociedade grega

I

O apogeu da fase superior da barbárie surge-nos através dos poemas homéricos, em especial, na *Iliada*. Utensílios de ferro aperfeiçoados, o fole, o moinho manual, o torno do oleiro, a preparação do azeite e do vinho, o trabalho aperfeiçoado dos metais prestes a tornar-se artístico, a carreta e o carro de guerra, a construção de navios por meio de traves e de pranchas, os começos da arquitectura como arte, cidades rodeadas de muralhas com torres e ameias, a epopeia homérica e toda a mitologia — constituem a principal herança que os Gregos fizeram passar da barbárie à civilização. Se compararmos a isso a descrição que César, e mesmo Tácito, fazem dos Germanos, que se achavam, então, no começo da fase cultural que os Gregos homéricos estavam a abandonar para passarem a um grau mais elevado, veremos como foi rico o desenvolvimento da produção na fase superior da barbárie.

Engels: *«A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado», p. 30, Dietz Verlag, Berlim, 1951, pp. 31-32, Editions Sociales, 1954.*

II

A nova forma de família surge-nos entre os Gregos em todo o seu rigor. Como observou Marx, o papel das deusas na mitologia refere-se a uma época mais antiga. Nela, as

mulheres tinham uma situação mais livre, de maior prestígio. Na época heróica, encontramos já a mulher rebaixada pela predominância do homem e pela concorrência das escravas. Basta ler, na *Odisseia*, como Telêmaco repreende a mãe e lhe impõe silêncio. Em Homero, as jovens capturadas são entregues ao prazer sensual dos vencedores. Cada um por sua vez, segundo a ordem hierárquica, os chefes escolhem as mais belas — é sabido que toda a *Iliada* gira à volta de uma querela entre Aquiles e Agamemnon, a propósito de uma escrava. Por cada herói homérico de certa importância é mencionada a jovem cativa com quem partilha a tenda e o leito. O vencedor leva essas jovens para o seu país e para a residência conjugal. É segundo esse uso que, em Esquilo, Agamemnon leva Cassandra. Os filhos dessas escravas recebem uma pequena parte da herança paterna e são considerados homens livres. Assim, Teucer, filho ilegítimo de Télamon, tem o direito de usar o nome do pai. A opinião corrente é que a mulher legítima deve suportar tudo isso, observando a mais estrita castidade e a fidelidade conjugal mais absoluta. Na verdade, a mulher grega da época heróica é mais respeitada que a do período civilizado. Mas, em definitivo, para o homem, não passa da mãe dos seus herdeiros legítimos, a governanta suprema da casa e a vigilante das escravas de que o marido pode fazer, e faz como bem entende, suas concubinas. A existência da escravatura a par da monogamia, a presença de jovens e belas escravas, que pertencem ao homem de corpo e alma, é o que imprime, desde o começo, à monogamia o seu carácter específico: o de ser monógamo apenas para a mulher e não para o homem. Essa característica conserva-se ainda hoje.

Engels: «A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado», pp. 62-63, Dietz-Verlag, Berlim, 1951. Pp. 61-62, Editions Sociales, 1954.

III

Na *Iliada*, Agamemnon, chefe dos guerreiros, não aparece como o rei supremo dos Gregos, mas como o comandante-em-chefe de um exército confederado perante uma cidade cercada. E quando a discórdia estala entre os Gregos, é essa qualidade que Ulisses põe em destaque, na célebre passagem: «a multiplicidade do comando nada vale;

que um só chefe comande», etc. (e o verso muito conhecido, onde se trata do ceptro, é um aditamento) (1):

Ulisses não faz, neste caso, uma conferência sobre uma forma de governo; exige obediência ao que, na guerra, possui o comando supremo. Para os Gregos, que surgem diante de Tróia apenas como exército, as coisas passam-se assaz democraticamente, na ágora. Aquiles, quando fala de «presentes», isto é, da partilha dos despojos, não encarrega Agamemnon, nem qualquer outro *basileus* de a fazer. Esse encargo pertence aos «filhos dos Aqueus» (2), ou seja, ao povo. Os atributos — «engendrado por Zeus», «alimentado por Zeus» — não provam nada, pois, cada *gens* desce de um deus e, a do chefe de tribo, de um deus de categoria mais elevada — neste caso, de Zeus. Mesmo os que não gozam de liberdade pessoal, como Eumeo, o guardador de porcos, entre outros, são também «divinos» (*dioi e theioi*) (3), e isto na *Odisseia*, numa época, portanto, muito posterior à *Iliada*. Ainda na *Odisseia*, o nome de herói vem junto ao do mensageiro Mylios e ao de Demodokos, o aedo cego (4). Em suma, a palavra *basileia*, que os escritores gregos empregam para designar a pseudo-realeza homérica (porque o comando do exército é disso a principal marca distintiva), acompanhada do conselho e assembleia do povo, significa apenas democracia militar (Marx) (5).

Engels: «A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado», p. 106, Dietz Verlag, Berlim, 1951. P. 100, Editions Sociales, 1954.

2. A passagem do matriarcado ao patriarcado, revelada pela tragédia antiga

Lewis Morgan, autor de *Ancient Society* (1877), chegou, à sua maneira e quarenta anos depois de Marx, a uma

(1) *Iliada*, canto II, versos 204-206. — (N. R.)

(2) *Iliada*, canto I, verso 368. — (N. R.)

(3) *Odisseia*, canto XIV, verso 3. — (N. R.)

(4) *Odisseia*, canto XVIII, verso 423 e canto VIII, verso 482. — (N. R.)

(5) *Marx-Engels Archiv*, t. IX, pp. 143-145. — (N. R.)

concepção materialista da história. Apoiando-se nos seus trabalhos, deixando na sombra pelos corifeus da ciência, Engels estuda na «Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado» (1884) a expansão da sociedade primitiva até ao aparecimento das classes e do Estado.

Engels, no prefácio para a quarta edição da sua obra, surgida em 1891, analisa os trabalhos dos primeiros historiadores que trataram da família: Bachofen, Mac Lennan e Lewis Morgan. Não é ocioso lembrar que os escritos recentes de historiadores e de sociólogos de renome vêm apoiar as opiniões de Bachofen, consideradas há muito envelhecidas pelos que esperavam atacar, assim, o valor científico da obra de Engels.

A história da família surgiu em 1861, ano da edição do *Direito Materno*, de Bachofen. O autor faz aí as seguintes afirmações: 1.º) De início, as relações sexuais da humanidade eram desprovidas de qualquer regra, conclusão que se designa pelo termo mal achado de heterismo. 2.º) Essas relações excluem qualquer paternidade rigorosa; por isso, a filiação só podia ser estabelecida pela linha feminina — segundo o direito materno — o que, originariamente, se verificou em todos os povos da antiguidade. 3.º) Por consequência, era atribuído às mulheres, enquanto mães e únicos progenitores reconhecidos da jovem geração, um elevado grau de respeito e prestígio que, segundo a concepção de Bachofen, atingiu a perfeita ginecocracia. 4.º) A passagem para o casamento conjugal, em que a mulher pertencia apenas a um homem, implicava a violação de um antigo mandamento religioso (por outras palavras, era, de facto, uma violação do direito tradicional dos outros homens à mesma mulher) violação que devia ser expiada, ou cuja tolerância teria de ser adquirida pela mulher, entregando-se a outros por tempo limitado.

Bachofen prova essas asserções com numerosos trechos da literatura clássica da Antiguidade, reunidos com o maior zelo. Segundo ele, a passagem do «heterismo» para a monogamia e do direito materno para o paterno reali-

za-se — particularmente entre os Gregos. — em consequência de uma evolução das ideias religiosas, devido à implantação de novos deuses que representam a concepção mais recente entre o grupo tradicional de divindades detentoras da concepção antiga, de tal maneira que aquela afasta cada vez mais esta para segundo plano. Não foi, pois, a evolução das efectivas condições de existência dos homens, mas o reflexo religioso dessas condições na mente dos seres humanos que — segundo Bachofen — provocou as modificações históricas na posição social recíproca do homem e da mulher. Por conseguinte, Bachofen apresenta a *Orestia* de Esquilo como a descrição dramática do conflito entre o direito materno declinante e o direito paterno em ascensão, que surge vitorioso na época grega das epopeias. Por amor ao seu amante Egisto, Clitemnestra mata o marido Agamemnon, quando este regressa da guerra de Tróia. Porém, Orestes, filho de ambos, vinga a morte paterna, matando a própria mãe. Por isso, é perseguido pelas Erínias, protectoras demoníacas do direito materno, para quem o matricídio é o mais grave e o mais inexpiable dos crimes. Mas Apolo, que pelo seu oráculo incitou Orestes ao homicídio, protege-o, juntamente com Palas Atena, nomeada juiz — as duas divindades representam, neste caso, a nova ordem, a do direito paterno. Palas Atena ouve as duas partes. Toda a discussão se resume, em poucas palavras, no debate que opõe Orestes às Erínias. Orestes defende-se alegando que Clitemnestra cometeu um duplo crime: matou o próprio marido e, ao mesmo tempo, o pai do seu filho. Qual a razão porque as Erínias o perseguem e não a Clitemnestra que é muito mais culpada? A resposta é decisiva:

«Ela não estava unida pelos laços do sangue ao homem que matou.»

O assassinio de um homem a quem não se está ligado pelos laços do sangue pode ser resgatado e não cai sob a alçada das Erínias, ainda que a vítima seja o marido da homicida. A função das Erínias consiste em denunciar o crime entre consanguíneos e, de acordo com o direito materno, o crime mais grave e inexpiable é o matricídio. Nessa altura, Apolo toma a defesa de Orestes e Atena submete o caso aos areopagitas do supremo tribunal de Atenas. A condenação recolhe o mesmo número de votos que a absolvição. Na qualidade de presidente, Atena concede, então, o seu voto a Orestes e absolve-o. O direito paterno conseguiu a vitória sobre o materno. Os «deuses da jovem cepa», assim designados pelas próprias Erínias, são mais poderosos do

que elas, que finalmente se deixam persuadir a ocupar outras funções ao serviço do novo estado de coisas.

Esta interpretação da *Orestia*, original, mas absolutamente justa, constitui uma das melhores e mais belas passagens de todo o livro. Prova porém, ao mesmo tempo, que Bachofen acredita nas Erínias, em Apolo e em Atena, pelo menos tanto como Esquilo acreditava outrora. Com efeito, crê, que, na época heróica da Grécia, essas divindades realizaram o milagre de derrubar o direito materno em proveito do direito paterno. Evidentemente, esta concepção, em que a religião é considerada como a alavanca determinante da história universal, terá de desaguar, por fim, no misticismo puro. Por isso, é árdua e, muitas vezes, pouco proveitosa, a tarefa de assimilar de uma ponta a outra o volumoso livro de Bachofen. Mas isso não diminui o seu mérito de inovador. Foi Bachofen o primeiro a substituir a fórmula oca de uma fase primitiva e desconhecida, em que as relações sexuais seriam alheias a qualquer regra, pela prova de que a literatura clássica da Antiguidade está cheia de indícios testemunhando que, entre os Gregos e os Asiáticos, existiu efectivamente, antes da monogamia, uma fase em que não só um homem tinha relações sexuais com várias mulheres, mas também uma mulher com diversos homens, sem, por isso, pecarem contra os costumes. Bachofen provou que esse costume não desapareceu sem deixar traços: As mulheres entregando-se a vários homens adquiriam, assim, o direito a um casamento monógamo. Bachofen provou ainda que, em consequência disso, a descendência só podia ser contada pela linha feminina, quer dizer, de mãe a mãe; que essa validade exclusiva da filiação feminina se manteve por muito tempo ainda, durante a época da monogamia, a par da paternidade que, nesse tempo, já estava assegurada ou, pelo menos era reconhecida; e que essa situação primitiva das mães, como únicos progenitores válidos dos filhos, lhes garantia, bem como às mulheres, em geral, a posição social mais elevada de que desfrutaram em todos os tempos. É certo que Bachofen não enunciou esses princípios com tanta clareza, pois a sua concepção mística não lho permitia. Mas o simples facto de os ter provado equivalia, em 1861, a uma revolução total.

Engels: «*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*», prefácio à quarta edição, pp. 11-13, Dietz Verlag, Berlim, 1951. Pp. 18-20, Editions Sociales, 1954.

3. A ignorância e o erro na tragédia antiga

A ignorância é um demónio e receamos que venha a provocar ainda numerosas tragédias. Os maiores poetas gregos mostraram-na, com razão, no papel do destino trágico, nos dramas assustadores das dinastias reais de Mice-nas e de Tebas.

Marx: *Editorial da Gazeta Renana, de 14 de Julho de 1842, Oeuvres, t. I, p. 249, Mega.*

4. O amor na antiguidade

No sentido moderno do termo, o amor, na Antiguidade, só aparece à margem da sociedade oficial. Os pastores, de que Teócrito e Mosco cantam os prazeres e os sofrimentos de amor, o Dafnis e a Cloé, de Longus, são todos escravos. Não tomam parte no Estado, na esfera em que vive o cidadão livre.

Engels: «*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*», p. 76, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

P. 74, Editions Sociales, 1954.

5. Hegel e a arte grega

A filosofia da história, pelo contrário, tal como é expressa, designadamente, por Hegel, reconhece que os motivos aparentes e os que determinam verdadeiramente as acções humanas na história não são, de forma nenhuma, as causa últimas dos acontecimentos históricos e que, por detrás desses motivos, há outras forças determinantes que, precisamente, se trata de procurar. Mas essa filosofia não as procura na própria história. Pelo contrário, importa-as do exterior, da ideologia filosófica. É por isso que, em vez de explicar a história da Grécia antiga pelas próprias

relações internas, Hegel afirma simplesmente que essa história não passa da elaboração das «formas da bela individualidade», a realização da «obra de arte» como tal. Diz, nessa altura, muitas coisas belas sobre os antigos Gregos, mas isso não impede o facto de, hoje, não nos satisfazer uma explicação dessas que, afinal, não passa de frases e nada mais.

Engels: «Ludwig Feuerbach», Estudos Filosóficos, p. 50, Editions Sociales, 1951.

6. Lucrécio

Lucrécio é o verdadeiro poeta épico dos Romanos, porque canta a substância do espírito romano. Em vez das figuras prazenteiras, poderosas, inteiras, de Homero, encontramos aqui heróis sólidos, armados de forma impenetrável e que não possuem outras qualidades. A guerra *omnium contra omnes* (1), a forma rígida do ser-para-si, uma natureza privada do divino e um deus alheado do mundo.

Marx: «Trabalhos Preparatórios de Diferença entre a Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro», Oeuvres, t. I, p. 126, Mega.

7. Espartaco visto por Apiano

Em contrapartida, li, à noite, para repousar, a história das guerras civis romanas, de Apiano, no original grego. Livro de grande valor. O autor é de origem egípcia. Schlosser diz que o historiador pertence «a todas as épocas», sem dúvida porque se esforça por explicar as guerras civis através das condições materiais. O retrato que nos dá de Espartaco mostra o chefe dos escravos como o mais belo tipo que encontramos em toda a história antiga. Trata-se de

(1) De todos contra todos. — (N. R.)

SOBRE A LITERATURA E A ARTE

um grande chefe de guerra (não de um Garibaldi), de um nobre carácter e de um *autêntico representante* (1) do proletariado antigo.

Marx: Carta a Engels, de 27 de Fevereiro de 1861. Correspondência entre Marx e Engels, t. III, p. 15, Mega.

8. Luciano

Uma das melhores fontes para conhecer os primeiros cristãos é Luciano de Samosata, esse Voltaire da antiguidade clássica, que deu provas de idêntico ceticismo em relação a todas as variedades de superstições religiosas e que, por conseguinte, não tinha qualquer razão, ditada por convicções pagãs ou políticas, para considerar os cristãos de maneira diferente das outras comunidades religiosas. Pelo contrário, ridiculariza-as a todas, devido às suas superstições, tanto as adoradoras de Júpiter como as adoradoras de Cristo. Do seu ponto de vista, racionalista sem profundidade, essas superstições equivalem-se na idiotice.

Engels: «Contribuição para a História do Cristianismo Primitivo», Die Neue Zeit, 1895, p. 6.

9. Os cantos dos Vikings e o matriarcado

Uma passagem da «Völuspá», canto normando sobre o crepúsculo dos deuses e o fim do mundo, é ainda mais decisiva porque tem menos oito séculos. Essa «visão da profetisa» é entremeadada com elementos cristãos, como Bang e Bugge provaram. Nela é descrita a época depravada e corrupta que antecede a grande catástrofe:

Broedhr munu berjask
munu systrunger

ok at bönum verdask
sifjum spilla.

(1) Em inglês, no texto. — (N. R.)

«Os irmãos farão a guerra entre si e serão os assassinos uns dos outros, filhos de irmãs destruirão a comunidade familiar.» *Systrunger* significa «o filho da irmã da mãe». O facto de aqueles renegarem os laços consanguíneos de parentesco afigura-se ao poeta um crime ainda mais grave que o de fratricídio. O agravamento é expresso pela palavra *systrunger*, que acentua o parentesco do lado materno. Se em vez dela se dissesse *syskina-börn*, filhos de irmãos e de irmãs, ou *syskina-synir*, com sentido idêntico, a segunda linha do texto não constituiria uma progressão em face da primeira e até a enfraqueceria. Por conseguinte, mesmo no tempo dos Vikings, em que foi criada a *Völuspá*, não se tinha ainda apagado, na Escandinávia, a recordação do direito materno.

Engels: «*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*», p. 173, Dietz Verlag, Berlim, P. 128, Editions Sociales, 1954.

10. O amor no «Canto dos Nibelungos» (1)

Do próprio ponto em que a Antiguidade parou nos seus impulsos para o amor sexual é donde parte a Idade Média — do adultério. Descrevemos anteriormente o amor trovadoresco que inventou as *Tagelieder* (albas). Desse amor, que pretende destruir o casamento, até ao amor que deve fundamentá-lo, há um longo caminho a percorrer e, de facto, nunca a cavalaria o percorreu por completo. Mesmo se passarmos dos Latinos frívolos para os virtuosos Alemães, verificamos, no poema dos Nibelungos, que Kriemhild, embora esteja secretamente enamorada de Siegfried tanto como Siegfried está enamorado dela, responde simplesmente a Gunther, quando este lhe anuncia que a prometeu a um cavaleiro de que não diz o nome: «Não precisais de me pedir. Tal como o ordenais assim eu quero ser sempre; aquele que me dais por marido, Senhor, é aquele

(1) Poema épico alemão escrito cerca do ano 1200. Conta os feitos de Siegfried, guarda do tesouro dos Nibelungos: ajuda Gunther a conquistar Brunhild, casa com a irmã de Gunther chamada Kriemhild e morre sob os golpes do traidor Hagen, mas será vingado por Kriemhild.

com quem quero casar-me.» Não aflora sequer ao espírito de Kriemhild que o seu amor possa entrar em linha de conta. Gunther pede em casamento Brunhild, Etzel faz o mesmo com Kriemhild, ~~sem~~ nunca as terem visto. Da mesma maneira, em *Gutrun*, Sigebant da Irlanda pede em casamento Ute, a norueguesa, enquanto Hetel de Hegelingen quer casar com Hilda da Irlanda, e, por fim, Siegfried de Morland, Hartmund de Ormanien e Herwig da Zelândia procuram casar com Gutrun. E só neste último caso, a mulher, de sua livre vontade, se decide pelo terceiro pretendente. Em geral, a noiva do jovem príncipe é escolhida pelos pais deste, se forem vivos, ou, em caso contrário, por ele próprio, com a concordância dos grandes feudais que, em todo o caso, têm voto importante na matéria. De resto, as coisas não poderiam passar-se doutro modo. Para o cavaleiro, o barão, assim como para o príncipe, o casamento é um acto político, uma possibilidade de aumentar o seu poderio através de novas alianças. É o interesse da casa que deve decidir, não as preferências do indivíduo. Nestas condições, como é que o amor poderia ter a última palavra na conclusão do casamento?

Engels: «*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*», pp. 77-78, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

P. 75, Editions Sociales, 1954.

11. O esmagamento pela dimensão

Sem dúvida! Sem dúvida! A nossa época deixou de ter a noção efectiva da grandeza, que admiramos na Idade Média. Vejam os nossos minúsculos tratados pietistas, vejam os nossos sistemas filosóficos nos seus pequenos «in-octavo» e agora virem os olhos para os vinte «in-folio» gigantescos de Duns Escoto. Não terão necessidade de ler esses livros. Basta o seu aspecto extraordinário para vos falar ao coração, impressionar os vossos sentidos, como qualquer monumento gótico. Essas obras gigantescas, que parecem brotar da natureza, agem materialmente sobre o espírito, que se sente esmagado pela sua massa e a noção de esmagamento é o começo da veneração. Não possuís esses livros, são eles que vos possuem. Não sois mais que acessórios deles. Do mesmo modo — pensa a *Staatszeitung*

prussiana — o povo deveria ser um acessório da sua literatura política.

Marx: «*Debates sobre a Liberdade de Imprensa*», Oeuvres, t. I, p. 181, Mega.

12. Dante

No último parágrafo do prefácio que escreveu para a edição italiana do Manifesto do Partido Comunista, prefácio datado de Londres, em 1 de Fevereiro de 1893, Engels lembra que as épocas de transição são favoráveis à eclosão dos génios literários.

O Manifesto presta inteira justiça ao papel revolucionário que o capitalismo representou no passado. A primeira nação capitalista foi a Itália. O fim da Idade Média feudal e o aparecimento da era capitalista moderna são assinalados por uma figura colossal. Um italiano, Dante, que é, ao mesmo tempo, o último poeta medieval e o primeiro poeta dos tempos modernos. Hoje, como à volta de 1300, uma nova era histórica vai iniciar-se. Dar-nos-á a Itália um novo Dante, que anuncie o nascimento da nova era proletária?

Engels. «*Manifesto do Partido Comunista*». Prefácio à edição italiana. Milão, Gabinete da Crítica Social, 1893.

13. A poesia provençal da Idade Média

Depois das jornadas de Março do ano de 1848, foi eleito um parlamento nacional alemão, que reuniu em Frankfurt. Engels designa-o, num artigo da New York Tribune, em 27 de Fevereiro de 1852, como «uma assembleia de velhotas» que «tinha mais medo do me-

nor movimento popular do que de todas as conspirações teaccionárias dos governos alemães no seu conjunto».

Essa assembleia de poltrões e palradores aprovou a partilha da Polónia. Marx e Engels, na Nova Gazeta Renana, que editam em Colónia, dedicam, entre 7 de Agosto e 6 de Setembro de 1848, uma série de artigos aos debates da assembleia sobre a Polónia. A propósito da ocupação deste país pela Rússia dos tzares, Marx e Engels recordam a história da Provença que teve, na Idade Média, uma civilização brilhante e requintada, mas acabou por ser esmagada pelos franceses do norte, relativamente atrasados e pelos seus déspotas coroados (Luís XI).

As nacionalidades da França setentrional e meridional eram, na Idade Média, tão diferentes como o são hoje os polacos dos russos. A nação da França meridional, vulgarmente chamada nação provençal, tinha atingido, na Idade Média, não só um «desenvolvimento precioso», mas encontrava-se, até, à frente do desenvolvimento europeu. E, entre as nações recentemente aparecidas, a Provença possuía, acima de tudo, uma língua culta. A sua arte poética servia, então, de modelo inacessível a todos os povos românicos e mesmo aos alemães e aos ingleses. Quanto à perfeição e requinte dos costumes cavaleirescos, rivalizava com os castelhanos, os franceses do norte e os normandos ingleses. Quanto à indústria e ao comércio não ficava atrás dos italianos. Não foi apenas «uma fase da vida da Idade Média» que a Provença fez progredir «até alcançar a forma mais brilhante». Chegou mesmo a lançar um reflexo da antiguidade grega no seio da mais profunda Idade Média. Deste modo, a nação da França meridional «adquiriu méritos» verdadeiramente incomensuráveis, «no seio da família dos povos europeus». No entanto, como sucedeu com a Polónia, essa nação foi, primeiramente, dividida entre a França setentrional e os ingleses e, mais tarde, subjugada pelos franceses do Norte.

Engels: «*Os Debates sobre a Polónia, em Frankfurt*», Oeuvres, t. VII, pp. 332-333, Mega.

14. A literatura dos canhestros

Karl Heinzen (1809-1880), publicista democrático, atacou os comunistas na *Deutsche Brüsseler Zeitung*. Engels e, mais tarde, Marx, respondem-lhe no mesmo jornal e denunciam o carácter abstracto e anti-histórico das suas concepções políticas e sociais. Aos olhos de Heinzen, a monarquia deve-se unicamente a uma aberração secular do espírito humano e a questão social resume-se por completo no seguinte dilema: monarquia ou república.

Nos meses de Outubro e Novembro de 1847, Marx publica, no *Deutsche Brüsseler Zeitung*, uma série de artigos sob o título geral de «A Crítica Moralizante e a Moral Crítica. Contribuição para a História da Cultura Alemã. Contra Karl Heinzen». No primeiro desses artigos, publicado em 28 de Outubro de 1847, Marx vê nos escritos de Heinzen uma ressurreição da literatura dos canhestros do século XVI.

Um pouco antes e durante a época da Reforma, surgiu entre os alemães um género de literatura, cujo nome já de si é surpreendente — a literatura dos canhestros. Actualmente, encaminhamo-nos para uma época de perturbações, análoga à do século XVI. Não é de admirar que, entre os alemães, apareça de novo a literatura dos canhestros. O interesse pelo progresso histórico leva a melhor sobre o fastio estético que esse género de escritos provoca e provocava já nos séculos XV e XVI, mesmo entre as pessoas de gosto pouco desenvolvido.

Chata, petulante, repleta de bravatas e fanfarrônicas⁽¹⁾, pretenciosamente grosseira no ataque e histéricamente sensível à grosseria dos outros; brandindo a espada e gesticulando com um inaudito desperdício de forças, para de-

(1) Literalmente: à maneira de Thraso. (Thraso é uma personagem tagarela e gabarola de uma comédia de Terêncio).

pois não lhe utilizar o fio; pregando a moral sem parança e violando-a constantemente; misturando da maneira mais cómica o patético e o vulgar; preocupada apenas com a coisa em si e perdendo-a de vista continuamente; opondo com a mesma suficiência a semi-educação livresca, pequeno-burguesa, à sabedoria popular e aquilo a que chamam o «bom senso comum» à ciência; transbordando até ao infinito de uma imprecisa leviandade satisfeita; dando uma forma plebeia a um conteúdo pequeno-burguês; lutando contra a expressão literária, a fim de lhe conferir, por assim dizer, um cunho puramente corporal; deixando, voluntariamente, aparecer, em segundo plano, a pessoa física do escritor que se pela por executar um número qualquer, mostrar os ombros largos, esticar os membros em público; gabando um espírito são num corpo são; infectada pelas querelas mais subtis e pela febre da física do século XVI; acorrentada a noções dogmáticas estreitas, fazendo apelo, contra a ideia, a uma prática mesquinha; tonitruando contra a reacção e reagindo contra o progresso; na sua incapacidade de pintar o adversário a uma luz ridícula, cobrindo-o, de maneira ridícula, com toda a gama de injúrias; Salomão e Marcolph, Dom Quixote e Sancho Pança, o idealista e o domesticamente prático na mesma pessoa; uma forma grosseira de indignação, uma forma de grosseria indignada; e, pairando sobre tudo isso, a consciência honesta do homem de bem, contente consigo próprio — como tal se apresentava a literatura dos canhestros do século XVI. Se a memória não nos falha, o espírito popular erigiu-lhe um monumento lírico, na canção de Heinecke, o valentão. O senhor Heinzen tem o mérito de ser um dos restauradores da literatura dos canhestros e de aparecer, sob esse aspecto, como uma das andorinhas alemãs da primavera dos povos, que se aproxima.

Marx: «A Crítica Moralizante e a Moral Crítica», Oeuvres, t. VI, pp. 298-299, Mega.

15. O Renascimento

O estudo moderno da natureza — o único que atingiu um desenvolvimento científico, sistemático e completo, ao contrário das intuições geniais dos filósofos da natureza na Antiguidade e das descobertas dos Árabes, extrema-

mente importantes, mas esporádicas e desaparecidas, frequentemente, sem resultados — esse estudo moderno da natureza data, como toda a história moderna, da poderosa época que, nós, alemães, designamos por Reforma, de acordo com a infelicidade nacional que nos atacou nesse tempo (1), que os franceses chamam Renascimento e os italianos o *Cinquecento*, embora nenhum desses termos defina completamente a ideia. É a época que começa com a segunda metade do século XV. A realeza, apoiada nos burgueses das cidades, destruiu o poderio da nobreza feudal e criou grandes monarquias, baseadas, essencialmente, na nacionalidade. Foi nesse âmbito que se desenvolveram as nações europeias modernas e a sociedade burguesa também moderna. E, enquanto a burguesia e a nobreza se batiam ainda, a guerra dos camponeses, na Alemanha, veio, profeticamente, anunciar as futuras lutas de classes, pon-do em cena não só os camponeses revoltados — o que deixara de ser uma novidade — mas também, por detrás deles, os precursores do proletariado moderno, empunhando a bandeira vermelha e reivindicando a comunidade dos bens. Nos manuscritos salvos depois da queda de Bizâncio, nas estátuas antigas desenterradas das ruínas de Roma, o Ocidente descobria, surpreendido, um mundo novo — a antiguidade grega. As suas formas resplandescentes dissipavam os fantasmas da Idade Média. A Itália desabrochava num florescimento artístico imprevisito, que parecia um reflexo da antiguidade clássica e que nunca mais seria atingido. Na Itália, na França, na Alemanha aparecia uma literatura nova, a primeira literatura moderna. A Inglaterra e a Espanha tiveram pouco depois a sua época literária clássica. As barreiras do antigo *orbis terrarum* foram destruídas. Pela primeira vez, a terra era verdadeiramente descoberta. Estavam criadas as bases para o comércio mundial posterior e para a passagem do artesanato à manufatura que, por sua vez, deveria servir de ponto de partida à grande indústria moderna. A ditadura espiritual da Igreja foi destruída. A maioria dos povos germânicos rejeitou-a directamente, adoptando o protestantismo, enquanto que, entre os povos românicos, um vivo espírito de livre exame, herdado dos Arabes e alimentado pela filosofia grega nova-

(1) A efervescência revolucionária do povo alemão, que, no plano religioso, foi traduzida pela Reforma, manifestou-se, no plano político, pela revolta da pequena nobreza e pela guerra dos camponeses. A vitória das classes reaccionárias parou por muito tempo o progresso económico e social da Alemanha. E nesse sentido que Engels fala de «infelicidade nacional». — (N. R.)

mente descoberta, se enraizava cada vez mais e preparava o materialismo do século XVIII.

Foi o maior abalo progressista que a humanidade conheceu em todos os tempos. Era uma época que tinha necessidade de gigantes e que gerou gigantes, gigantes do pensamento, da paixão e do carácter, gigantes pela sua universalidade e pelo seu saber. Os homens que lançaram os fundamentos do domínio moderno da burguesia eram tudo, excepto burgueses tacanhos. Pelo contrário, o espírito aventureiro do tempo tocou-os mais ou menos a todos com o seu sopro. Dificilmente se encontraria, então, um homem importante que não tivesse feito grandes viagens, que não falasse quatro ou cinco línguas, que não brilhasse em várias especialidades. Leonardo de Vinci foi não só um grande pintor, mas também um matemático, um mecânico e um engenheiro eminente, a quem os ramos mais diversos da física devem importantes descobertas. Albert Dürer foi pintor, gravador, escultor, arquitecto e inventou, além disso, um sistema de fortificações que contém já certas ideias retomadas, mais tarde, por Montalembert e pela arte moderna de fortificações na Alemanha. Maquiavel foi homem de Estado, historiador, poeta e, ao mesmo tempo, o primeiro escritor militar digno desse nome nos tempos modernos. Lutero não só limpou as cavaliarias de Augias da Igreja, mas também as da língua alemã. Criou a prosa alemã moderna e compôs o texto e a música do hino triunfal que foi a *Marselhesa* do século XVI (1). Os heróis dessa época não eram ainda escravos da divisão do trabalho, cujas influências limitativas, unilaterais, se fazem tantas vezes sentir entre os sucessores. Mas o que, por excelência, os caracteriza é o facto de quase todos eles mergulharem no movimento da sua época, participarem na luta prática, tomarem partido e conduzirem o combate, um pela palavra e pela escrita, outro pela espada e, frequentemente, por todas ao mesmo tempo. Daí essa plenitude e força de carácter que os fazem surgir como homens completos. Os sábios de gabinete são excepção. Ou se trata de gente de segunda e terceira ordem, ou de filisteus prudentes que não querem queimar os dedos.

Engels: *Introdução à «Dialéctica da Natureza»*, pp. 29-31, Editions Sociales, 1952.

(1) «Eine feste Burg ist unser Gott» (O Nosso Deus é uma Sólida Fortaleza). — (N. R.)

16. *Corneille, Shakespeare e a Idade Média*

Em Abril de 1841, o jovem Engels, que assina Friedrich Oswald, escreve, na revista Telegraph für Deutschland, um artigo sobre os Memorabilia, obra póstuma de Immermann (1796-1840), poeta, autor dramático e romancista. Engels assinala como são complexos os escritores dos períodos de transição.

Sempre se revelará falso fazer surgir Corneille da Idade Média romântica e pretender que Shakespeare deve à Idade Média mais do que a matéria em bruto que lá foi encontrar.

Engels: «*Les Memorabilia de Immermann*», Oeuvres, t. II, p. 116, Mega.

17. *Robinson Crusoe e o capitalismo nascente*

O caçador e o pescador individuais e isolados, por onde começam Smith e Ricardo, fazem parte dessas banais ficções do século XVIII. As tiradas à Robinson não exprimem de maneira nenhuma, como certos historiadores da civilização supõem, uma simples reacção contra excessos de requinte e o retorno a um estado natural mal compreendido. Da mesma forma, também *O Contrato Social*, de Rousseau, não assenta num naturalismo desse tipo. O que estabelece são relações e laços, através de um pacto, entre súbditos independentes por natureza. Nas pequenas e grandes tiradas robinsonescas, apenas comanda a aparência, uma aparência de ordem puramente estética. São sobretudo uma antecipação da «sociedade burguesa», que se preparava desde o século XVI e que, no século XVIII, marchava a passos gigantes para a maturidade. Nessa sociedade, onde reina a livre concorrência, o indivíduo aparece liberto dos laços naturais, etc., que, em épocas históricas anteriores o transformam em parte integrante de um conglomerado humano determinado e delimitado. Para os profetas do século XVIII — Smith e Ricardo situam-se também nesse ponto de vista — esse indivíduo do

século XVIII — por um lado, produto da dissolução das formas de sociedade feudal e, por outro, das forças produtivas novamente desenvolvidas desde o século XVI — surge como um ideal *pretérito*. Não como uma meta histórica, mas como o ponto de partida da história. E isso porque têm esse indivíduo na conta de qualquer coisa de natural, conforme à sua concepção da natureza humana. Não o vêem como um produto da história, mas como um dado da natureza. Essa ilusão tem sido partilhada por todas as épocas novas. Steuart que, a mais de um título, se opõe ao século XVIII e, na sua qualidade de aristocrata, se mantém mais no terreno histórico, escapou a essa ilusão ingénua.

Marx: «*Contribuição para a Crítica da Economia Política*», pp. 235-236, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

18. *Com o mercado mundial surge uma literatura universal*

Em vez do antigo isolamento das províncias e das nações, que se bastavam a si próprias, desenvolvem-se relações universais, uma interdependência universal das nações. E o que é verdadeiro para a produção material não o é menos para as produções do espírito. As obras intelectuais de uma nação passam a ser propriedade comum de todas elas. A estreiteza e o exclusivismo nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis. Da multiplicidade das literaturas nacionais e locais nasce uma literatura universal.

Marx e Engels: «*Manifesto do Partido Comunista*», Oeuvres, t. VI, p. 529, Mega.
«*Manifesto do Partido Comunista*», Editions Sociales, p. 32, Paris, 1954.

19. *Burton*

Foi uma agradável surpresa o que me enviou. Muitíssimo obrigado! Envergonho-me até de confessar que suponha, na minha ignorância, que a *Anatomia da Melanco-*

lia (1) era uma daquelas dissertações seriamente psicológicas do século XVIII, que me fazem horror. Vejo, agora, que se trata de uma obra pertencente à melhor época da literatura inglesa, o início do século XVII. Vou lê-la com prazer e o que já vi dela, permite-me afirmar, sem sombra de dúvida, que o livro vai ser para mim uma fonte de prazer constante.

Engels: *Carta a Lamphugh, de 10 de Janeiro de 1894, escrita em inglês. Segundo o original.*

20. La Rochefoucauld

Ao arrumar os meus livros na prateleira, veio-me à mão um volumezinho de La Rochefoucauld — «Reflexões», etc. (2), numa velha edição. Ao folheá-lo, encontrei:

«A compostura é um mistério do corpo, inventado para esconder os defeitos do espírito» (3). Sterne foi buscar esta máxima a Rochef (oucauld) (4).

Outras máximas são belas:

«Todos temos força suficiente para suportar os males dos outros.»

«Os velhos gostam de dar bons concelhos para se consolar de já não poderem dar maus exemplos.»

«Os reis fazem homens como cunham moedas; atribuem-lhes o valor que entendem e somos obrigados a recebê-los segundo a cotação corrente e não de acordo com o seu preço verdadeiro.»

«Quando os vícios nos abandonam, consolamo-nos com a crença de que somos nós que os deixamos.»

«A moderação é a languidez e a preguiça da alma, como a ambição é para ela a actividade e o ardor.»

(1) Obra publicada em 1621. Burton (1576-1639), o autor, eclesiástico inglês muito erudito, consagrou a vida ao estudo e à meditação. Foi designado, várias vezes, como o «Montaigne inglês». — (N. R.)

(2) «Reflexões ou Sentenças e Máximas Morais». — (N. R.)

(3) Todas estas máximas de La Rochefoucauld são citadas por Marx no texto francês. — (N. R.)

(4) Encontra-se esta frase em «Vida e Opiniões de Tristram Shandy», de Sterne. É proferida por Yorick que lhe atribui a paternidade a «um francês espiritual». Marx tinha citado este pensamento no seu artigo de 1843, «Observações sobre o recente regulamento da censura prussiana». *Oeuvres*, t. I, p. 154, Mega.

«Perdoamos muitas vezes aos que nos aborrecem, mas não podemos perdoar aqueles a quem aborrecemos.»

«O que faz com que os amantes não se aborream de estar juntos é o facto de falarem sempre deles próprios.»

Marx: *Carta a Engels, de 26 de Junho de 1869, Correspondência entre Marx e Engels, t. IV, p. 197, Mega.*

21. Os percursores do século XVIII francês

Num artigo publicado pelo semanário cartista *The Northern Star*, em 18 de Dezembro de 1847, e, em alemão, pela *Deutsche Brüsseler Zeitung*, em 30 de Dezembro do mesmo ano, Engels critica o discurso nacionalista proferido pelo democrata pequeno burguês Louis Blanc, no banquete de Dijon.

Se a França, no fim do século passado, deu um glorioso exemplo ao mundo inteiro, não podemos esquecer que a Inglaterra, cento e cinquenta anos mais cedo, deu esse exemplo numa época em que a França não estava sequer preparada para lhe seguir as pisadas. E, no que respeita às ideias, precisamente essas ideias que os filósofos franceses do século XVIII — Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert e outros — tanto popularizaram, onde é que foram concebidas senão na Inglaterra? Nunca deixemos empalidecer a memória de Milton, o primeiro defensor do regicídio, de Algernon Sydney, de Bolingbroke e de Shaftesbury diante do brilho dos seus sucessores franceses.

Engels: «*Reform Movement in France. — Banquet of Dijon*», *Oeuvres*, t. VI, pp. 367 e 375, Mega.

22. Pierre Bayle

Pierre Bayle foi o homem que, teóricamente, fez perder todo o crédito à metafísica do século XVII e à metafísica em geral. A sua arma era o *cepticismo*, forjada com a ajuda

das fórmulas mágicas da própria metafísica. Ele próprio partiu da metafísica cartesiana. Foi ao combater a teologia especulativa que Feuerbach chegou ao combate contra a *filosofia especulativa*, precisamente porque reconhecia na especulação o último suporte da teologia e era preciso forçar os teólogos a renunciar à sua pseudo-ciência para regressarem à *fé grosseira* e repugnante. Paralelamente, Bayle começou a duvidar da metafísica que sustentava essa fé, porque tinha dúvidas religiosas. Por conseguinte, submeteu a metafísica à crítica, em toda a sua evolução histórica. Fez-se o historiador da metafísica para escrever a história da sua morte e argumentou sobretudo contra *Espinosa* e *Leibniz*.

Pierre Bayle, ao dissolver a metafísica através do cepticismo, fez mais do que preparar ao materialismo e à filosofia do bom senso a sua adopção na França. Anunciou a *sociedade atea* que devia estabelecer-se em breve, ao *demonstrar* que *podia* existir uma sociedade de ateus puros, que um ateu podia ser um homem honesto, que o homem se rebaixava não pelo ateísmo, mas através da superstição e da idolatria.

Segundo a expressão de um autor francês, *Pierre Bayle* foi «o último dos metafísicos, no sentido do século XVII» e o «primeiro dos filósofos, no sentido do século XVIII».

Marx e Engels: «*A Sagrada Família*, Oeuvres, t. III, pp. 303-304, Mega.

23. A ideologia da burguesia ascendente

Sabemos hoje que esse reino da razão não era outra coisa senão o reino idealizado da burguesia; que a justiça eterna encontrou a sua realização na justiça burguesa; que a igualdade veio a dar na igualdade burguesa perante a lei; que se proclamou como um dos direitos essenciais do homem... a propriedade burguesa; e que o Estado racional, o contrato social de Rousseau só veio e só poderia vir ao mundo sob a forma de uma República democrática burguesa. Assim como nenhum dos seus predecessores, os grandes pensadores do século XVIII não podiam passar para além dos limites que lhes fixara a sua época.

Engels: «*Anti-Dühring*», p. 50, Editions Sociales, 1950.

24. Diderot e Rousseau dialécticos e progressistas

I

No entanto, a par e no seguimento da filosofia francesa do século XVIII, nasceu a moderna filosofia alemã que encontrou a sua forma acabada em Hegel. O seu maior mérito foi regressar à dialéctica como forma superior do pensamento. Os filósofos gregos da antiguidade eram todos, de nascença e por natureza, dialécticos e o espírito mais universal entre eles, Aristóteles, tinha já estudado as formas mais essenciais do pensamento dialéctico. A filosofia moderna, pelo contrário, embora a dialéctica tenha nela também representantes notáveis (Descartes e Espinosa, por exemplo) foi-se envolvendo cada vez mais, sobretudo sob a influência inglesa, no modo de pensamento dito metafísico, que domina também, quase sem excepção, entre os franceses do século XVIII, pelo menos nas obras caracteristicamente filosóficas. Fora da filosofia propriamente dita, estavam contudo aptos a produzir obras-primas de dialéctica. Basta recordarmos «O Sobrinho de Rameau», de Diderot, e o «Discurso Sobre a Origem e as Bases da Desigualdade Entre os Homens», de Rousseau.

Engels. «*Anti-Dühring*», p. 52, Editions Sociales, 1950.

II

A convicção de que a humanidade, pelo menos de momento, se move, de uma maneira geral, no sentido do progresso, em absoluto nada tem a ver com o antagonismo entre o materialismo e o idealismo. Os materialistas franceses tinham esta convicção a uma escala de quase fanatismo, bem assim como os deístas Voltaire e Rousseau, e, muitas vezes, dedicaram até a essa convicção os maiores sacrifícios pessoais. Se alguém, alguma vez, consagrou toda a vida ao «amor da verdade e do direito» — tomando a frase no bom sentido — foi, por exemplo, Diderot. Consequentemente, Starcke, ao declarar que tudo isso é idealismo, prova apenas que a palavra materialismo, bem como o antagonismo entre as duas orientações, perderam, neste caso, toda a espécie de sentido para ele.

Engels: «*Ludwig Feuerbach*», em «*Etudes Philosophiques*», pp. 33-34, Editions Sociales, 1951.

25. «O Sobrinho de Rameau»

Entre os escritores franceses, Marx e Engels preferiam Diderot e Balzac. Marx, ao esboçar, na Sagrada Família, a história do materialismo francês, lembra a influência desses escritores sobre Fourier e Cabet. A par da filosofia alemã e da economia política inglesa, o socialismo utópico francês e, através dele, o materialismo francês do século XVIII, é a terceira fonte do marxismo. «Pela sua forma teórica, ele (o socialismo moderno) surge, nos seus começos, como uma continuação, mais desenvolvida e que se pretende mais consequente, dos princípios estabelecidos pelos grandes filósofos das luzes, na França do século XVIII.» (Engels: «Anti-Dühring», p. 49. Editions Sociales, 1950) Diderot, o materialista e o realista, pode, com justiça, ser considerado um precursor.

«O Sobrinho de Rameau» é uma viva e fascinante crítica da sociedade francesa do século XVIII, feita com uma inspiração extraordinária por um parasita, espécie de génio abortado que se vinga da sua degradação e miséria não poupando nem os poderosos do seu tempo nem os seus protegidos.

Esse romance em diálogos não foi publicado em vida de Diderot. Foi Goethe que o revelou em 1805 através de uma excelente tradução em alemão. Hegel dedicou-lhe uma interessante análise na Fenomenologia do Espírito. «O Sobrinho de Rameau» foi editado em francês no ano de 1821.

Encontrei hoje, *by accident* (1), dois «Sobrinhos de Rameau» em casa e envio-te um exemplar. A obra-prima única vai dar-te prazer outra vez.

(1) Por acaso. — (N. R.)

...Mais divertidó que o comentário de Hegel (1) é o do Sr. Jules Janin, de que encontrarás um extracto, em apêndice ao volume. Esse *cardinal de la mer* (2) lamenta no «Rameau», de Diderot, a ausência do estímulo moral. Por isso, ei-lo que resolve o assunto ao descobrir que todo o absurdo de «Rameau» resulta do despeito de não ser «um fidalgo nato»... De Diderot a Jules Janin, surge aquilo a que os biólogos chamam uma *metamorphosis* (3) regressiva. O espírito francês antes da Revolução Francesa e sob Luís Filipe!

Marx: Carta a Engels, de 15 de Abril de 1869. «Correspondência entre Marx e Engels», t. IV, pp. 183 e 184, Mega.

26. As origens do materialismo francês e os seus prolongamentos: o socialismo e o comunismo

No artigo intitulado «As Três Fontes e as Três Partes que Compõem o Marxismo» (Março de 1913), Lenine escreve: «O marxismo é o herdeiro de tudo o que a humanidade criou de melhor durante o século XIX na filosofia alemã, na economia política inglesa e no socialismo francês.» (4)

Marx, na «Sagrada Família», mostra o laço que liga o socialismo francês do século XIX ao materialismo francês do século anterior.

A distinção entre o materialismo francês e o materialismo inglês é a distinção entre as duas nacionalidades. Os franceses deram ao materialismo inglês o espírito, a

(1) Este comentário, que Marx reproduz na carta, encontra-se na *Fenomenologia do Espírito*.

(2) Em francês, no texto original. — (N. R.)

(3) Metamorfose. — (N. R.)

(4) Lenine: *Oeuvres*, t. XIX, pp. 3-4, 4.ª edição. — (N. R.)

carne e o sangue, a eloquência. Dotaram-no com o temperamento que lhe faltava, conferiram-lhe a graça do espírito. *Civilizaram-no.*

É em *Helvetius*, que parte também de Locke, que o materialismo adquire o seu carácter especificamente francês. Helvetius concebe-o logo de início em relação com a vida social (Helvetius: *Do Homem*). As propriedades sensíveis e o amor próprio, o prazer e o interesse pessoal bem compreendido são as bases de qualquer moral. A igualdade natural das inteligências humanas, a unidade entre o progresso e a razão e o progresso da indústria, a bondade natural do homem, a força toda-poderosa da educação são os factores principais do seu sistema.

Os escritos de *La Mettrie* dão-nos uma combinação do materialismo cartesiano e do materialismo inglês. O autor utiliza até ao pormenor a física de Descartes. O seu *homem-máquina* é decalcado sobre o *animal-máquina* de Descartes. No *Sistema da Natureza*, de d'Holbach, a parte física é igualmente um amálgama dos materialismos inglês e francês, assim como a parte moral é baseada essencialmente na moral de Helvetius. O materialista francês que ainda está ligado, a maior parte das vezes, à metafísica, e até merece por isso os elogios de Hegel, *Robinet* (*Da Natureza*) refere-se expressamente a *Leibniz*.

É desnecessário falar de Volney, de Dupuis, de Diderot, etc., ou ainda dos fisiocratas, desde que demonstrámos a dupla origem do materialismo francês, originário da física de Descartes e do materialismo inglês, bem como não se torna necessário falar da oposição do materialismo francês à metafísica do século XVII, à metafísica de Descartes, Espinosa, Malebranche e Leibniz. Esta oposição só poderia ser clara para os alemães depois de eles próprios serem contrários à *metafísica especulativa*.

Assim como o materialismo cartesiano vem desaguar na *ciência da natureza propriamente dita*, do mesmo modo a outra tendência do materialismo francês desemboca directamente no *socialismo* e no *comunismo*.

Quando se estudam os ensinamentos do materialismo sobre a bondade original e sobre a igualdade dos dons intelectuais dos homens, sobre a força toda-poderosa da experiência, dos hábitos, da educação, sobre a influência das circunstâncias externas no homem, sobre a grande significação da indústria, sobre a legitimidade do prazer, etc., não é necessária uma sagacidade excepcional para descobrir o que liga necessariamente o materialismo ao comunismo e ao socialismo. Se o homem extrai todos os conhe-

cimentos, sensações, etc., do mundo sensível e da experiência dentro do mundo sensível, o que importa, por conseguinte, é organizar o mundo empírico de tal modo que o homem experimente aí e aí adquira os hábitos do que é verdadeiramente humano, que ele se ponha à prova na qualidade de homem. Se o interesse bem compreendido é o princípio de qualquer moral, o que importa é que o interesse particular do homem se confunda com o interesse humano. Se o homem é não-livre no sentido materialista, isto é, se é livre não pela força negativa de evitar isto ou aquilo, mas pela força positiva de fazer valer a sua verdadeira individualidade, não será necessário punir o crime no indivíduo, mas destruir os focos anti-sociais do crime e dar a cada um o espaço social necessário para a manifestação essencial da sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, é necessário formar as circunstâncias humanamente. Se o homem é, por natureza, sociável, só desenvolve a sua verdadeira natureza em sociedade e a força da sua natureza deve medir-se não pela força do indivíduo singular, mas pela força da sociedade.

Estas teses e outras análogas encontram-se, quase textualmente, até entre os mais antigos materialistas franceses. Não é aqui o lugar de fazer um juízo sobre elas. Podemos é caracterizar a tendência socialista do materialismo através da «Apologia dos Vícios», de *Mandeville*, um antigo discípulo inglês de Locke. *Mandeville* demonstra que os vícios são *indispensáveis* e *úteis* na sociedade actual. E isso não constitui uma apologia da sociedade actual.

Fourier parte directamente da doutrina dos materialistas franceses. Os *babuvistas* eram materialistas primários, incivilizados, mas o próprio comunismo avançado entronca directamente no materialismo francês. Sob o aspecto que Helvetius lhe deu, este regressa à mãe-pátria, a *Inglaterra*. Bentham baseia o seu sistema do *interesse bem compreendido* na moral de Helvetius, assim como *Owen* fundamenta o comunismo inglês partindo do sistema de *Bentham*. Exilado na Inglaterra, o francês *Cabet* é estimulado pelas ideias comunistas da região e volta à França para se tornar o representante mais popular, embora o mais superficial, do comunismo. Os comunistas franceses mais científicos, *Dézamy*, *Gay*, etc., desenvolvem, como *Owen*, a doutrina do materialismo, na qualidade de doutrina do *humanismo real* e base lógica do comunismo...

Marx e Engels: «A Sagrada Família», Oeuvres, t. III, pp. 306-308, Mega.

27. A literatura materialista do século XVIII, apogeu da literatura francesa

Engels publica no órgão social-democrata alemão, *Der Volksstaat*, n.º 7, de 1874, um artigo intitulado: «Programa dos Refugiados Blanquistas da Comunidade», onde denuncia as concepções políticas, os métodos conspirativos, a fraseologia exagerada e o ateísmo verbalista dos blanquistas. Ao mesmo tempo que critica esse programa, Engels acentua-lhe a importância, porque «é o primeiro manifesto onde os operários franceses aderem ao programa actual do comunismo alemão».

Engels recomenda aos socialistas franceses que difundam amplamente as obras dos grandes materialistas do século XVIII.

Nada mais simples do que organizar a divulgação mágica, entre os operários, da magnífica literatura materialista francesa do século passado, onde o génio francês, tanto pela forma como pelo conteúdo, atingiu o ponto culminante, no passado. Se considerarmos o nível da ciência na época, essa literatura encontra-se, ainda hoje, a uma escala infinitamente elevada do ponto de vista do conteúdo e, do ponto de vista da forma, não foi até agora ultrapassada.

Engels: «Programa dos Refugiados Blanquistas da Comunidade», *Der Volksstaat* (1), n.º 7, 1874.

28. O teatro clássico francês utilizado pela reacção

Engels, num artigo do *Telegraph für Deutschland* (Fevereiro de 1840) evoca, sob o título «Sinais Retrógrados dos Tempos», a sobrevivência das ideias reacçãoárias na França e na Alemanha.

(1) *Der Volksstaat*: órgão central da Organização de Eisenach e, mais tarde, do Partido Social-Democrata. De 1869 a 1876, a redacção esteve debaixo da responsabilidade de W. Liebknecht. — (N. R.)

Veio Victor Hugo, veio Alexandre Dumas e, com eles, o rebanho dos imitadores. A monstruosidade das Ifigénias e das Atalias cedeu o lugar à monstruosidade de uma Lucrécia Bórgia, ao inchaço seguiu-se uma febre maligna. Provou-se que os clássicos franceses plagiaram os antigos — basta aparecer Mlle Raquel e tudo é esquecido, Hugo e Dumas, Lucrécia Bórgia e os plágios. Fedra e o Cid passeiam-se a passo marcado no palco, declamando alexandrinos bem torneados, Aquiles exhibe-se com alusões a Luís o Grande; Rui Blas e Mademoiselle de Belle-Isle (1) já só abandonam os bastidores para se refugiarem imediatamente em fábricas alemãs de tradução e em palcos nacionais da Alemanha. Deve ser um sentimento bem-aventurado para um legitimista poder esquecer a Revolução, Napoleão e a grande semana, ao ouvir as peças de Racine. A glória do *ancien régime* (2) brota do solo, o mundo cobre-se de tapeçarias reais, Luís, o absoluto, passeia, em traje de brocado e com peruca de cauda, pelas áleas simétricas de Versalhes, e o leque todo-poderoso de uma amante rege a corte bem-aventurada e a França infeliz.

Engels: «Sinais Retrógrados do Tempo», *Oeuvres*, t. II, pp. 64-65, Mega.

29. A literatura alemã antes de Lessing

Se um alemão der uma vista de olhos pela sua história, descobrirá que uma das causas principais da lentidão do desenvolvimento político, bem como do estado miserável da literatura antes de Lessing, é da responsabilidade dos «escritores competentes». Os eruditos profissionais, patenteados, privilegiados, os doutores e outros pontífices, os escritores universitários sem carácter dos séculos XVII e XVIII, com as perucas rígidas, a elegante pedanteria e as suas dissertações microscópicas, meteram-se entre o povo

(1) Este assunto é também rococó. — (Nota de Engels).

(2) Antigo regime. (Em francês no texto original). — (N. R.)

e o espírito, entre a vida e a ciência, entre a liberdade e o homem. Foram os escritores *incompetentes* que criaram a nossa literatura. Entre *Gottsched* e *Lessing*, escolham vocês o autor «competente» e o «incompetente»!

Marx: «*Os Debates da 6.ª Dieta Renana*», Oeuvres, t. I, pp. 225-226, Mega.

30. A importação da literatura francesa na Alemanha

A literatura socialista e comunista da França, nascida debaixo da pressão de uma burguesia dominante e expressão literária da revolta contra esse domínio, foi introduzida na Alemanha, no momento em que a burguesia iniciava a luta contra o absolutismo feudal.

Filósofos, semi-filósofos e pessoas cultas da Alemanha lançaram-se avidamente sobre essa literatura, mas esqueceram-se de que as condições de vida na França não foram introduzidas na Alemanha a par da importação da literatura francesa. Relativamente às condições de vida alemãs, essa literatura perdeu toda a significação prática imediata e passou a ter um carácter puramente literário. Começou a ser encarada apenas como uma especulação ociosa acerca da verdadeira sociedade e da realização da natureza humana. Deste modo, para os filósofos alemães do século XVIII, as reivindicações da primeira Revolução francesa não passavam de reivindicações da «razão prática» em geral e as manifestações da vontade da burguesia revolucionária francesa não exprimiam aos seus olhos mais do que as leis da vontade pura, da vontade tal como deve ser, da vontade verdadeiramente humana.

O trabalho exclusivo dos literatos alemães foi o de pôr em unísono as novas ideias francesas e a sua velha consciência filosófica, ou melhor, apropriar-se das ideias francesas partindo do próprio ponto de vista filosófico.

Apropriaram-se dessas ideias pela tradução, como se faz com uma língua estrangeira.

É sabido que os frades recobriam os manuscritos das obras clássicas da antiguidade pagã com lendas absurdas

dos santos católicos. Relativamente à literatura francesa profana, os homens de letras alemães procederam de modo inverso. Fizeram deslizar a sua insensatez filosófica por debaixo do original francês. Por exemplo, debaixo da crítica francesa ao regime do dinheiro, escreveram: «Alienação da natureza humana», debaixo da crítica francesa ao Estado burguês, escreveram: «Abolição do reino da universalidade abstracta» e assim por diante.

A substituição das explanações francesas por essa fraseologia filosófica baptizaram-na eles com os nomes de «Filosofia da Acção», «Socialismo Verdadeiro», «Ciência Alemã do Socialismo», «Justificação Filosófica do Socialismo», etc.

Desta forma se castrou formalmente a literatura socialista e comunista francesa. E como, entre as mãos dos alemães, ela deixava de ser a expressão da luta de uma classe contra outra classe, a nossa gente felicitou-se por se ter elevado acima da limitação francesa e de ter defendido não verdadeiras necessidades, mas a necessidade do que é verdadeiro, não os interesses do proletariado, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe, nem a nenhuma realidade e que só existe no céu nevoento da imaginação filosófica.

... (O verdadeiro socialismo) não teve pejo em lançar os anátemas tradicionais contra o liberalismo, o regime representativo, a concorrência burguesa, a liberdade burguesa da imprensa, o direito burguês, a liberdade e a igualdade burguesas; chegou a pregar às massas que nada tinham a ganhar, mas, pelo contrário, tudo a perder com esse movimento burguês. O socialismo alemão esqueceu, muito a propósito, que a crítica francesa, de que se fazia o eco insípido, supunha a sociedade burguesa moderna com as condições materiais de existência que lhe correspondem e uma Constituição política apropriada — tudo coisas que, para a Alemanha, se tratava precisamente de conquistar.

Para os governos absolutos da Alemanha, com o seu cortejo de padres, de pedagogos, de fidalgotes provincianos e de burocratas, esse socialismo transformou-se no espantoso ideal contra a burguesia ameaçadora.

Marx e Engels: «*Manifesto do Partido Comunista*», Oeuvres, t. VI, pp. 549-551, Mega.

«*Manifesto do Partido Comunista*», Editions Sociales, pp. 53-55, Paris, 1954.

31. *A literatura alemã no fim do século XVIII*

Engels publica em The Northern Star, órgão cartista editado em Londres, três artigos dedicados à situação na Alemanha. No primeiro, de 25 de Outubro de 1845, mostra o marasmo desse país durante a segunda metade do século XVIII, o falso entusiasmo das classes médias pelas ideias da Revolução francesa e o carácter reacçãoário da «gloriosa guerra de libertação», de 1813-1814 e de 1815.

Ao terminar o século passado, a Alemanha não passava de uma massa putrefacta em repugnante decomposição. Ninguém se sentia à vontade. Os negócios, o comércio, a indústria e a agricultura do país estavam reduzidos a quase nada. O campesinato, os comerciantes e os industriais suportavam o duplo jogo de um governo sanguinário e do mau estado dos negócios. A nobreza e os príncipes achavam que os seus lucros, apesar do que extorquiam aos súbditos, não se mantinham ao nível das suas despesas cada vez maiores. Tudo caminhava mal e reinava no país um descontentamento generalizado. Não havia instrução, nem meios de agir no espírito das massas, nem liberdade de imprensa, nem espírito público, não havia sequer relações comerciais importantes com os outros países — nada a não ser ignomínia e egoísmo — um espírito mesquinho, subserviente, miserável havia penetrado em todo o povo. Tudo estava carunchoso, vacilante, prestes a cair e não havia a mínima esperança de que as coisas mudassem favoravelmente, nem mesmo força suficiente na nação para varrer os cadáveres envenenados de instituições mortas.

A única esperança de um futuro melhor residia na literatura do país. Essa época vergonhosa do ponto de vista social e político foi, ao mesmo tempo, a grande época da literatura alemã. Por volta de 1750, nasceram todos os grandes talentos da Alemanha, os poetas Goethe e Schiller, os filósofos Kant e Fichte e, apenas vinte anos mais tarde, o último grande metafísico alemão, Hegel. Todas as obras notáveis desse tempo estão impregnadas de um espírito de protesto e de revolta contra toda a sociedade alemã da época. Goethe escrevia *Goetz von Berlichingen*, homenagem

dramática à memória de um revoltado. Schiller, nos *Salteadores*, glorificava um jovem generoso que declara guerra aberta a toda a sociedade. Mas tratava-se de obras de juventude. Com a idade foram perdendo a esperança. Goethe limitou-se às sátiras extremamente aceradas e Schiller teria mergulhado no desespero, se não tivesse encontrado refúgio na ciência e, especialmente, na grande história da Grécia antiga e de Roma. Estes dois homens podem ser tomados como exemplos do que sucedeu com os restantes. Mesmo os espíritos mais fortes e os melhores da nação tinham perdido por completo a esperança no futuro do seu país.

Engels: «*The State of Germany*», Oeuvres, t. IV, pp. 482-483, Mega.

32. *Walter Scott, romancista dos clãs escoceses*

Na Escócia, a ruína da ordem gentílica data do esmagamento da insurreição de 1745 (1). Qual dos elos dessa ordem gentílica representa, em particular, o clã escocês, é o que falta ainda estabelecer, mas do facto de ser ele um elo ninguém duvida. Nos romances de Walter Scott, surge-nos vivo diante de nós esse clã alto-escocês. Segundo diz Morgan, é

«um tipo perfeito da *gens* pelo seu espírito e organização, um exemplo flagrante do ascendente da vida gentílica sobre os *gentios*... Nas suas querelas e vinganças, na partilha do território por clãs, na exploração comum do solo, na fidelidade dos membros do clã para com o chefe e relativamente uns aos outros, encontramos os traços da sociedade gentílica, traços que se repetem por todo o lado. A filiação era levada em conta segundo o direito paterno, de maneira que

(1) Trata-se da insurreição dos Jacobitas, partidários da Casa dos Stuarts. Carlos Eduardo, filho de Jacques Stuart, desembarcou na Escócia e conseguiu pôr em pé de guerra alguns clãs montanheses. Vencido em Culloden, em 1746, pelo exército do duque de Cumberland, foi obrigado a fugir. — (N. R.).

os filhos dos maridos ficavam nos respectivos clãs, enquanto que os das mulheres passavam para os clãs dos seus pais».

Engels: «*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*», p. 134, Dietz Verlag, Berlim, 1951. P. 125, Editions Sociales, 1954.

33. Goethe e a miséria alemã

Karl Grün, um dos principais representantes do socialismo «verdadeiro», publicou, em 1846, um livro intitulado «*Goethe do Ponto de Vista Humano*». Pequeno-burguês tacanho, Grün admira os aspectos mais fracos e mais mesquinhos do poeta. Engels escreve para a Deutsche Brüsseler Zeitung uma série de seis artigos (21 de Novembro a 9 de Dezembro de 1847) acerca desse livro. Estava reservado para o Sr. Grün — indigna-se Engels — fazer de Goethe um discípulo de Feuerbach e um socialista «verdadeiro»!

Engels, no terceiro artigo, caracteriza Goethe deste modo:

Nas suas obras, Goethe procede de duas maneiras em relação à sociedade alemã do seu tempo. Por um lado, é-lhe hostil, procura fugir àquilo que lhe desagrade, como sucede em *Ifigénia* e, em geral, durante a sua viagem à Itália, revolta-se contra ela sob os traços de Goetz, de Prometeu e de Fausto, onde, pela boca de Mefistófeles, lança sobre a sociedade alemã contemporânea a mais amarga ironia. Por outro, trata-a amigavelmente, «adapta-se» a ela, como ocorre na maior parte das suas *Douces Xénies* e em numerosos textos em prosa, exalta-a, como nas *Mascarades*, defende-a até contra o movimento histórico que a ameaça, como designadamente, acontece em todas as obras onde lhe ocorre falar da Revolução francesa. O problema não está em Goethe apreciar certos aspectos da vida alemã

ao contrário de outros que lhe repugnam. A maior parte das vezes, trata-se é de diferentes estados de espírito. Desenrola-se nele uma luta constante entre o poeta genial, que a *miséria* ambiente desgosta, e o filho do senhor conselheiro de Frankfurt, ou o conselheiro privado de Weimar que se vê obrigado a concluir com ela um armistício e a habituar-se. Assim, Goethe tanto é colossal como pueril; tanto um génio altaneiro, irónico, que despreza o mundo, como um filisteu cheio de precauções, satisfeito, estreito. Goethe foi incapaz de vencer a *miséria* alemã. Foi ela que, pelo contrário, o venceu e esta vitória da *miséria* sobre o maior dos alemães é a melhor prova de que não poderia ser derrotada «do interior». Goethe era demasiado universal, de uma natureza demasiado activa, era demasiado carnal para procurar, como Schiller, a salvação contra a *miséria* numa fuga para o ideal de Kant. Era demasiado lúcido para não ver que essa fuga se reduzia, no fim de contas, a trocar a *miséria* da banalidade pela *miséria* da ênfase. O seu temperamento, as suas forças, toda a direcção do seu espírito o destinavam à vida prática e a vida prática que encontrava pela frente era miserável. Goethe esteve sempre preso ao dilema de existir num mundo que não poderia merecer-lhe senão desprezo e estar ligado a esse mundo como ao único em que podia manifestar a sua actividade. Goethe sofreu constantemente desse dilema e, quanto mais envelhecia, mais o poeta prodigioso, ao cabo de grandes esforços, se apagava por detrás do ministro insignificante de Weimar. Não censuramos Goethe, como o fizeram Boerne e Menzel, por não ter sido um liberal, mas por ter sido, por vezes, um filisteu; não por ter sido incapaz de qualquer entusiasmo pela liberdade alemã, mas por ter sacrificado a sua noção estética mais justa e que, por vezes, se afirmava impetuosamente, a um receio de pequeno burguês perante qualquer movimento histórico importante da época; não por ter sido um cortesão, mas por, numa época em que Napoleão limpava as grandes cavalariças de Augias da Alemanha, ter podido ocupar-se, com uma seriedade solene, dos minúsculos assuntos e dos prazeres mais miúdos de uma das cortes alemãs mais insignificantes. Em geral, não o censuramos de um ponto de vista moral, nem de um ponto de vista de partido, mas, quando muito, de uma perspectiva histórica e estética. Não medimos Goethe por uma bitola moral, ou política, nem o consideramos a uma escala «humana». Não podemos demorar-

-nos a analisar as relações de Goethe com toda a sua época, com os precursores literários e com os contemporâneos, tão-pouco a sua evolução ou a sua atitude perante a vida. Limitamo-nos, pura e simplesmente, a verificar um facto.

Engels: «Karl Grün: Goethe do ponto de vista humano», Oeuvres, t. VI, pp. 56-58, Mega.

34. Goethe visto por Grün

I

Para terminar, passemos às *Afinidades Electivas*. Este romance, já de si moral, o Sr. Grün fá-lo mais moral ainda, a tal ponto que se teria por certo que vai propor as *Afinidades Electivas* como manual para uso das meninas dos estabelecimentos do ensino superior. O Sr. Grün explica que Goethe «estabeleceu a diferença entre o amor e o casamento e da seguinte maneira: para ele, o amor era a procura do casamento e o casamento o amor encontrado, integral» (p. 286). «Se o ser humano teve verdadeira liberdade de escolha... «se dois seres basearam a sua união na vontade razoável de ambos» (em nenhum caso, se trata de paixão, de carne e de sangue),

é preciso possuir a mentalidade de um *libertino* para considerar uma bagatela a violação dessa união, para a não interpretar como um sofrimento e uma infelicidade, tal como a via Goethe. Mas nada, na obra de Goethe nos permite falar de *libertinagem* (p. 288).

«Mentalidade de um libertino!», «Libertinagem!» Estamos a ver o «homem», em pessoa, com a mão no peito e proclamando com um orgulho feliz: Não. Sou alheio a qualquer frivolidade, a toda a devassidão; nunca perturbei voluntariamente a felicidade de um casal; sempre agi com lealdade e rectidão; nunca cobicei a mulher do próximo — não sou um «libertino»!

«O homem» tem razão. Não foi feito para as aventuras galantes com mulheres belas, nunca especulou acerca da sedução ou do adultério, não é um libertino, é um homem

SOBRE A LITERATURA E A ARTE

de consciência, um pequeno-burguês alemão repleto de honradez e de virtude. É

«o pacífico negociante
Fumando cachimbo ao fundo da loja!
Receia a mulher e a sua arrogância;
O domínio da Casa a bem lho entrega,
Ao menor sinal obedece calado
E vive contente, corno e espancado.»

Parny: *Goddam! Canto III* (1)

Falta ainda uma observação. Nas linhas anteriores, se considerámos apenas um aspecto de Goethe, a culpa é do Sr. Grün, que, de forma nenhuma, apresenta o poeta pelo lado da grandeza. Nas coisas em que Goethe foi realmente imenso e genial, Grün passa sobre elas rapidamente, como sucede com as elegias romanas do «libertino» Goethe, ou então despeja-lhes em cima uma inundação de banalidades, o que só prova que, acerca do assunto, nada tem a dizer. Procura, por outro lado, com um zelo que não lhe é habitual, tudo o que a obra do poeta pode conter de filisteu, de pequeno-burguês, de mesquinho. Reúne esse material, exagera-o segundo todas as regras literárias e regozija-se sempre que pode apoiar a própria estupidez com a autoridade de Goethe que, para cúmulo, deforma muitas vezes.

Não são os latidos de Menzel, nem a polémica tacanha de Boerne que representam a vingança da história pelo facto de não se ver reconhecida por Goethe de todas as vezes em que se encontrou com ela frente a frente. Não.

«Como Titania, no país mágico e feérico,
Se encontrou com Klaus Zettel nos braços», (2)

assim Goethe se viu, um belo dia, com o Senhor Grün nos braços. A apologia do senhor Grün, o caloroso agradecimento que balbucia a Goethe por cada expressão do espírito filisteu, representa a mais amarga desforra que a história ofendida poderia ter obtido do maior poeta alemão.

Quanto ao senhor Grün «pode fechar os olhos com a

(1) Parny: *Obras Completas*, t. II, p. 172. Paris 1831. Engels cita os versos de Parny, em francês. — (N. R.)

(2) Estes dois versos são extraídos de um epigrama de Goethe, intitulado «Aviso». — (N. R.)

consciência de não ter envergonhado o seu destino de homem» (p. 248).

Engels: «Karl Grün: Goethe do ponto de vista humano», Oeuvres, t. VI, pp. 69-71, Mega.

II

A propósito de Grün, vou remodelar o artigo sobre o Goethe dele, reduzi-lo a meia folha ou a três quartos de folha e acabá-lo para a nossa publicação. Se isso te convém, responde depressa. O livro é característico ao máximo. Grün enaltece todas as ideias de filisteu de Goethe, vê nelas ideias humanas, faz do Goethe, frankfurtense e funcionário, o «homem verdadeiro», enquanto que despreza, e suja até, tudo o que há nele de gigantesco e de genial. A tal ponto, que esse livro prova do modo mais brilhante que *homem=pequeno-burguês alemão*.

Engels: Carta a Marx, de 15 de Janeiro de 1847. Oeuvres, «Correspondência entre Marx e Engels», t. I, p. 65, Mega.

35. As contradições de Goethe

As três apreciações de Engels sobre Goethe, em 1839, 1844 e 1888 (quando tinha 18, 23 e 67 anos), que abaixo se inserem, concordam com a análise fundamental que, em 1847, fez de Goethe, o prodigioso poeta em luta com «a miséria alemã».

Quando os acontecimentos o apressavam e o levavam a crer que qualquer coisa de novo ia surgir, retirava-se para o quarto e fechava-se à chave para não ser incomodado. Goethe prejudicou-se muito com isso. Quando a Revolução estalou tinha quarenta anos e era um homem feito, por isso não podemos censurá-lo quanto a essa atitude.

Engels: Carta a Wilhelm Gräber, de 30 de Julho de 1839, Oeuvres, t. II, pp. 537-538, Mega.

II

Goethe não queria nada com «Deus». Essa palavra incomodava-o. Só se sentia bem com o humano. A grandeza de Goethe reside precisamente nessa humanidade, nessa emancipação da arte, liberta dos grilhões da religião. Nesse aspecto, nem os Antigos nem Shakespeare se lhe podem comparar. Mas essa humanidade realizada, essa vitória sobre o dualismo religioso só podem ser entendidas em toda a sua significação histórica por quem conhecer o outro aspecto do desenvolvimento nacional alemão, a filosofia. O que Goethe conseguiu, primeiro, exprimir directamente e sem dúvida, em certo sentido, «profeticamente», acabou por ser fundamentado e desenvolvido pela moderna filosofia alemã.

Engels: «A Situação na Inglaterra. Passado e Presente de Carlyle», Oeuvres, t. II, p. 428, Mega.

III

Em «Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã», publicado em 1888, Engels expõe as relações entre o marxismo e a filosofia hegeliana.

O primeiro capítulo é dedicado à evolução do pensamento alemão de Hegel a Feuerbach. Engels destaca a profunda contradição que existe entre o sistema idealista de Hegel de tendência conservadora e o seu método dialéctico revolucionário.

As necessidades internas do sistema chegam para explicar como foi possível chegar-se a uma conclusão política muito moderada através de um método de pensamento profundamente revolucionário. Aliás, a forma específica dessa conclusão provém da circunstância de Hegel ser alemão e usar na nuca uns restos da trança do filisteu, o que, de resto, sucedia também com o seu contemporâneo Goethe. Cada um no seu campo de actividade, tanto Hegel como Goethe eram Júpiteres olímpicos, mas nem um nem

outro conseguiram despojar-se completamente da carapaça do filisteu alemão.

Engels: «Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã», em Marx-Engels: «Estudos Filosóficos», pp. 19-20, Editions Sociales, 1951.

36. Shakespeare e Goethe — acerca do dinheiro

Shakespeare descreve muito bem a natureza do dinheiro. Para o compreender, comecemos pela explicação da passagem de Goethe (1).

O que existe para mim através do *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, tudo isso *sou eu*, o possuidor do dinheiro. Quanto maior for a força do dinheiro, maior é a minha força. As virtudes do dinheiro são as minhas virtudes e a minha força — as do seu possuidor. O que *sou* e o que *posso* não é, pois, determinado, no que quer que seja, pela minha individualidade. Sou *feio*, mas posso comprar a mulher *mais bela*. Por conseguinte, não sou *feio*, porque o efeito da *fealdade*, a sua força repulsiva, são aniquiladas pelo dinheiro. Sou — a minha pessoa é — *coxo*, mas o dinheiro atribui-me 24 pés! Deixo, portanto, de ser coxo. Sou um homem vil, desonesto, sem consciência, sem espírito, mas o dinheiro é honrado, por conseguinte, o dono é-o também. O dinheiro é o maior bem, consequentemente, é bom quem o possui. O dinheiro poupa-me, de resto, o aborrecimento de ser desonesto; os outros presumem-me honesto. Sou *desprovido de espírito*, mas o dinheiro é o *verdadeiro espírito* de todas as coisas. Poderia o que o tem ser isento de espírito? Além disso, pode adquirir pessoas espirituais e quem domina pessoas espirituais não tem mais espírito do que o mais espiritual? Eu, que, graças ao dinheiro, consigo *tudo* aquilo a que aspira um coração humano, não possuirei

(1) Marx alude a duas passagens do Fausto e do Timão de Atenas, que cita mais atrás. Para a passagem do Timão de Atenas, ver a página 59. — (N. R.)

todos os poderes humanos? O meu dinheiro não *transforma* todas as minhas insuficiências no seu contrário?

Se o *dinheiro* é o elo que me prende à vida *humana*, à sociedade, à natureza e ao homem, não *será* o dinheiro o elo de todos os *elos*? Não poderá atar e desatar todos os laços? Por isso mesmo, não é ele também o meio universal de separação? Verdadeira *moeda divisionária* e, ao mesmo tempo, autêntico *meio de união*, o dinheiro é a força *galvânico-química* da sociedade.

Shakespeare destaca, sobretudo, duas particularidades do dinheiro:

1. É a divindade visível, a transformação de todas as virtudes humanas e naturais no seu contrário, a confusão e a falsificação geral das coisas. Reconcilia os inconciliáveis;

2. É a prostituta universal, o alcoviteiro universal dos homens e dos povos.

A inversão e confusão de todas as qualidades humanas e naturais, a fraternidade das coisas impossíveis — a força *divina* — através do dinheiro, repousam na sua *essência*, enquanto essência específica do homem tornado um estranho que aliena e se aliena a si próprio. É o *poder* alienado da *humanidade*.

Marx: «Manuscritos Económicos e Filosóficos», Oeuvres, t. III, p. 147, Mega.

37. O idealismo de Schiller e o idealismo de Hegel

Ninguém criticou de modo mais contundente o incapaz «imperativo categórico» de Kant — incapaz porque pede o impossível e, por conseguinte, nunca alcança qualquer coisa de real — ninguém ridicularizou mais cruelmente o entusiasmo filisteu pelos ideais irrealizáveis transmitidos por Schiller (ver, por exemplo, a *Fenomenologia*) do que, precisamente, Hegel, o idealista consumado.

Engels: «Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã», em Marx-Engels: Estudos Filosóficos, p. 33, Editions Sociales, 1951.

38. *Fourier, crítico da sociedade burguesa*

Em Saint-Simon encontramos uma largueza de vistas genial. Quase todas as ideias, não especificamente económicas, dos socialistas posteriores estão, em germe, nas obras dele. Fourier, porém, oferece-nos uma crítica das condições sociais existentes que, apesar de feita com uma «verve» genuinamente francesa, nem por isso é menos penetrante. Fourier pega na palavra à burguesia, aos seus profetas entusiastas anteriores à Revolução e aos seus bajuladores ávidos que surgiram depois. Desvenda impiedosamente a miséria material e moral do mundo burguês e compara-a às promessas aliciantes dos filósofos das luzes, acerca da sociedade onde deveria reinar apenas a razão, da civilização que traria consigo a felicidade universal, da capacidade ilimitada de perfeição do homem e compara-a ainda às expressões cor-de-rosa dos ideólogos burgueses seus contemporâneos. Demonstra como, em todo o lado, a realidade mais lamentável corresponde à fraseologia mais grandiloquente e despeja a mais afiada ironia sobre esse fiasco irremediável da frase. Fourier não é apenas um crítico. A sua maneira de ser, sempre jovial, transforma-o num satírico, num dos maiores satíricos de todos os tempos. Com tanto de talento como de jovialidade, pinta a desvairada especulação que floresceu no declínio da Revolução, bem como o espírito tacanho, universalmente espalhado no comércio francês do tempo. Mais magistral ainda é a crítica que faz ao aspecto que a burguesia deu às relações entre os sexos e à posição da mulher na sociedade burguesa. É o primeiro a afirmar que, numa dada sociedade, o grau de emancipação da mulher é a medida natural da emancipação generalizada. Mas onde surge como o maior é na sua concepção da história da sociedade. Divide toda a evolução dessa história em quatro fases: selvajaria, barbárie, patriarcado e civilização, que coincide com o que se chama agora sociedade burguesa, e demonstra «que a ordem civilizada atribui aos vícios, a que a barbárie se entregava com simplicidade, uma forma complexa, ambígua e hipócrita;» que a civilização se move num «círculo vicioso», em contradições que reproduz incessantemente, sem poder ultrapassá-las. Procede de tal forma que atinge sempre o contrário do que deseja obter ou pretende querer obter. Desse modo, por exemplo, «a pobreza nasce na própria civilização

da abundância» (1). Como se vê, Fourier maneja a dialéctica com a mesma autoridade que o seu contemporâneo Hegel.

Engels: «*Anti-Dühring*», p. 299, *Editions Sociales*.

39. *Guizot e a Inglaterra*

Guizot, ferido por ter sido derrubado pela revolução de Fevereiro, inveja a estabilidade do regime inglês e descobre-lhe a causa no carácter religioso e conservador da revolução inglesa do século XVII. Marx dedica à obra de Guizot, «Discursos sobre a História da Revolução da Inglaterra» (Paris, 1850), um estudo publicado pela «Nova Revista Renana», periódico que Marx e Engels, então, em Londres, faziam editar em Hamburgo. A «Nova Revista Renana» existiu durante pouco tempo: quatro números, de Março a Maio de 1850, e um número duplo em Novembro do mesmo ano.

Guizot tira o chapéu aos ingleses por, no seu país, os pilares da monarquia, fonte de toda a felicidade, não terem sido abalados pelo republicanismo e pelo socialismo, excessos condenáveis da vida social francesa. Porém, nessa altura, as contradições de classe na sociedade inglesa tinham atingido um grau de desenvolvimento desconhecido em todos os outros países. Diante de uma burguesia com uma riqueza e uma força produtiva sem paralelo levanta-se um proletariado, cuja força e concentração são também incomparáveis. Por conseguinte, a homenagem que Guizot presta à Inglaterra deriva, no fim de contas, do facto de, sob a

(1) Fourier: «O Novo Mundo Industrial e Societário», p. 35, Paris, 1870. — (N. R.)

protecção da monarquia constitucional, aí se terem desenvolvido elementos de uma revolução social muito mais numerosos, muito mais radicais que nos outros países do mundo.

Guizot escapa-se para a frase religiosa, para a intervenção armada de Deus, quando, tentando salvar as aparências, não pode, apenas com a ajuda da frase política, desatar os fios enovelados do desenvolvimento inglês. O espírito de Deus, por exemplo, surge repentinamente por cima do exército e impede Cromwell de se proclamar rei, etc. Guizot salva-se perante a sua consciência com o apoio de Deus e, diante do público profano, graças ao seu estilo.

De facto, não são apenas os reis que se vão embora, mas também as capacidades da burguesia (1).

Marx: «Guizot: *Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre*». Mehring: «*A Herança Literária de Marx, Engels e Lassalle*», t. III, pp. 413-414.

40. O amor trovadoresco e o casamento burguês na literatura

Quando o amor sexual surge, historicamente, pela primeira vez na forma de paixão, como uma paixão própria de todo o ser humano (pelo menos, se pertence às classes dirigentes) e como a forma suprema do instinto sexual — o que, precisamente, lhe confere o seu carácter específico — não se apresenta, de maneira nenhuma, como um amor conjugal. Nessa primeira forma — o amor trovadoresco da Idade Média com a sua manifestação clássica entre os provençais — o amor navega a todo o vapor para o adultério exaltado pelos seus poetas. A flor da poesia amorosa provençal são as *albas*, em alemão, *Tagelieder*. Essas albas pintam com cores ardentes o cavaleiro deitado ao pé da sua bela — a mulher doutro — enquanto cá fora alguém vela para o chamar à primeira luz da alvorada (*alba*), a fim de que possa retirar-se sem ser visto. A cena da separação é o ponto culminante do poema. Os franceses do

norte, e até os honrados alemães, assimilaram também esse género poético, com as formas do amor cavalheiresco que lhe correspondiam. Até o nosso velho Wolfram von Eschenbach deixou, sobre esse tema picante, três encantadoras *Tagelieder* que prefiro aos seus três longos poemas heróicos.

Nos nossos dias, um casamento burguês conclui-se de duas maneiras. Nos países católicos, são, como antigamente, os pais que procuram para o jovem filho de burgueses a mulher de que necessita e a consequência natural disso é o mais perfeito desenvolvimento das contradições que encerra a monogamia: heterismo florescente por parte do homem, adultério florescente do lado da mulher. Se a Igreja Católica aboliu o divórcio foi, sem dúvida, apenas por ter reconhecido que o adultério como a morte não têm remédio. Nos países protestantes, pelo contrário, é de regra que o filho de burgueses tenha o direito de escolher, com mais ou menos liberdade, entre as mulheres da sua classe, de maneira que uma certa dose de amor pode legitimar o casamento, amor esse que, por bem parecer, se supõe sempre existir como convém à hipocrisia protestante. Neste caso, o heterismo do homem não se exerce com tanta convicção e o adultério na mulher é menos frequente. No entanto, como em todas as espécies de casamento, os seres humanos continuam como eram antes de se casarem e, como os burgueses dos países protestantes são, na maioria, filisteus, essa monogamia protestante, na média dos melhores casos, redundava para o casal num abortamento pegado, que se designa pelo nome de felicidade conjugal. O melhor espelho destes dois métodos de casamento é o romance — o romance francês para a maneira católica, o romance alemão (1) para a protestante. Em cada um desses tipos de romance, «o homem terá o que merece»: no romance alemão, o jovem terá a noiva; no romance francês, o marido terá um par de cornos. Nem sempre é fácil dizer qual dos dois fica pior. É por isso que o pasmo do romance alemão inspira ao burguês francês um horror igual ao que provoca no filisteu alemão a «imoralidade» do romance francês. Mas, nos últimos tempos, (2) desde que «Berlim se tornou uma capital do mundo», o romance alemão começa a encorpar-se, com um

(1) As palavras em itálico vêm em francês, no texto original. — (N. R.)

(1) Na primeira edição: e sueco. — (N. R.)

(2) Por volta de 1880. — (N. R.)

pouco menos de timidez, de heterismo e adultério, bem conhecidos há muito tempo, na Alemanha.

Engels: «*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*», pp. 69-71, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

Pp. 68-69, Editions Sociales, 1954.

41. O capitalismo não inspira os poetas

Os antigos poetas gregos da Sicília, os Teócritos e os Moscos, cantaram a vida idílica dos pastores escravos, seus contemporâneos. Tratava-se, sem dúvida, de belos sonhos poéticos. Mas haverá um poeta moderno suficientemente ousado para cantar a vida idílica dos trabalhadores livres da Sicília moderna? Os camponeses não seriam felizes se pudessem cultivar as suas terras, mesmo nas duras condições da «mezzadria» romana? Vejam onde o sistema capitalista veio desaguar: os homens livres têm saudades da servidão antiga.

Podem, porém, estar certos de que a aurora de uma nova e melhor sociedade desponta para as classes oprimidas de todos os países. Por todo o lado, os oprimidos ceram fileiras, por todo o lado, se entendem através das fronteiras, através das línguas diferentes. O exército do proletariado mundial está em formação. O novo século, prestes a começar, vai levá-lo à vitória⁽¹⁾.

Engels: *Rascunho de um apelo aos trabalhadores da Sicília, a seguir ao tremor de terra de 1894. Redigido em Londres, em 26 de Setembro de 1894. Segundo o original.*

42. A língua e a literatura russa

Marx e Engels viram o movimento revolucionário crescer na Rússia, alargar-se o círculo dos primeiros comba-

tentes — Herzen, Tchernychevsky — viram os populistas de «Terra e Liberdade» iniciar à bomba o combate contra o tsarismo. Da cisão de «Terra e Liberdade» (1879), viria a nascer «A Vontade do Povo», que preconiza a acção directa, e «A Partilha da Terra» que, em 1883, sob o impulso de Plekhanov e de Vera Zassulitch, se transformará no primeiro grupo marxista russo — «Libertação do Trabalho».

Em 1882, Plekhanov e Vera Zassulitch traduziam para o russo o «Manifesto» de Marx e Engels. Num prefácio escrito para essa edição, Marx saudava o novo papel da Rússia, na vanguarda do movimento revolucionário da Europa.

Em 1885, Engels escrevia a Vera Zassulitch:

«Orgulho-me por existir entre a juventude russa um partido que adoptou sinceramente e sem reservas as grandes teorias políticas e económicas de Marx... Marx também teria orgulho nisso, se tivesse vivido mais alguns anos. Trata-se de um progresso que terá grande importância para a expansão do movimento revolucionário na Rússia.»

Deste modo, não há motivo para nos surpreendermos com o facto de Marx, que, em 1868, se tinha interessado pela questão agrária na Rússia, em 1869, se dedicar, com Engels, ao estudo da língua russa, a fim de poder ler Tchernychevsky no original.

I

Um grande número de fenómenos estranhos, que até agora se têm registado no movimento russo, podem explicar-se pela circunstância de, durante muito tempo, qualquer texto em língua russa ser para o Ocidente como um livro fechado a sete chaves. E essa a razão porque era

(1) Este apelo aos trabalhadores da Sicília foi inteiramente redigido em francês por Engels. — (N. R.)

fácil a Bakunine e confrades dissimular à atenção do Ocidente as suas manobras, há muito tempo conhecidas pelos russos. Com insistência, pretendiam que os lados desagradáveis do movimento russo deveriam — no interesse do próprio movimento — ser sonogados ao Ocidente. Aquele que revelasse à Europa coisas sobre a Rússia era um traidor, na medida em que essas coisas tivessem características desagradáveis. Presentemente, isso acabou. O conhecimento da língua russa — língua que merece um estudo aprofundado, não só pelas próprias qualidades, pois é uma das línguas vivas mais ricas e poderosas, mas também pela literatura que revela — deixou de ser tão raro como era, pelo menos entre os sociais-democratas alemães.

Engels: *«Literatura de Emigrados»*, Der Volksstaat de 8 de Outubro de 1874.

II

A tradução que fez da minha brochura (1) parece-me excelente. Que bela língua, o russo! Todas as qualidades do alemão sem a sua horrível falta de elegância.

Engels: *Carta a Vera Zassulitch*, de 6 de Março de 1884, escrita em francês. Segundo o original.

43. Puchkine

I

No poema de Puchkine, o pai do herói não consegue compreender que a mercadoria seja dinheiro. Mas os russos compreenderam há muito que o dinheiro é uma mercadoria. Provaram-no não só pela importação de cereais da Inglaterra em 1838-1842, mas ainda por toda a sua história comercial.

Marx: *«Contribuição para a Crítica da Economia Política»*, p. 194, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

(1) Trata-se da brochura de Engels, *«Socialismo Utópico e Socialismo Científico»*, que Vera Zassulitch acabava de verter para russo. — (N. R.)

II

Quando estudamos (...) as relações económicas reais nos diferentes países e a vários graus de civilização, surgem-nos tão estranhamente falsas e insuficientes as generalizações dos racionalistas do século XVIII! Basta tomar para exemplo, as do velho amigo Adam Smith, que tomou as condições de Edimburgo e do Lothian (1) pelas condições normais do universo inteiro! O vosso Puchkine já o sabia... (2).

Engels: *Carta a Danielson*, de 29 de Outubro de 1891. *«Cartas de Marx e de Engels a Danielson»*, p. 54, Leipzig, 1929.

44. Tchernychevsky

I

Um país que nos deu dois escritores da grandeza de Dobroliubov e de Tchernychevsky — dois Lessing socialistas — não fica diminuído por ter procriado um aventureiro como Bakunine e alguns estudentezinhos sem tino, que, com a ajuda de grandes palavras, incham como rãs e acabam por se devorar uns aos outros. Na jovem geração russa, conhecemos homens dotados de admiráveis capacidades teóricas e práticas e de uma grande energia, homens que, graças ao seu conhecimento das línguas, ultrapassam os franceses e os ingleses no conhecimento dos movimentos revolucionários nos vários países e os alemães na maneira de viver. Os russos que entendem o movimento operário e participam nele considerarão um favor não os termos por responsáveis nas imposturas bakuninistas.

Engels: *«Literatura de Emigrados»*, Der Volksstaat, de 6 de Outubro de 1874.

II

Presentemente, a comuna rural russa merece a atenção e o interesse de homens infinitamente superiores a Herzen

(1) Região da Escócia, onde se situa Edimburgo.

(2) Engels refere-se a uma passagem de «Eugénio Oneguine» sobre a economia política. — (N. R.)

e a Tkatchev. Entre eles, encontramos Nicolau Tchernychevsky, um grande pensador, a quem a Rússia tanto deve e cuja deportação por longos anos entre os Yakutes da Sibéria — um lento assassinio — pesará como opróbrio eterno sobre a memória de Alexandre II, o «liberalizador».

Tchernychevsky, em consequência das censuras intelectuais na fronteira russa, nunca chegou a conhecer as obras de Marx, e quando «O Capital» foi publicado, encontrava-se há muito em Viluisk ⁽¹⁾ entre os Yakutes. O seu desenvolvimento intelectual teve de se desenrolar por completo no meio fechado que essas censuras intelectuais criaram. Do que a censura russa não deixava passar pouco ou nada era conhecido no país. Por conseguinte, não é de admirar que encontremos na sua obra algumas limitações, uma certa estreiteza de horizontes. O que é espantoso é não lhe encontrarmos mais defeitos.

Engels: *Apêndice ao artigo «Acerca do Social na Rússia», Der Volksstaat, 1875.*

III

Tchernychevsky — soube-o por L(opatine), foi condenado, em 1864, a oito anos de trabalhos forçados nas minas da Sibéria e ainda lhe faltam, portanto, dois anos para cumprir a pena. O primeiro tribunal foi suficientemente correcto para declarar que não havia absolutamente *nada* contra ele e que as supostas cartas secretas respeitantes a actividades conspirativas não passavam de *falsificações evidentes* ⁽²⁾ (o que, na verdade, eram). Mas o *Senado*, por ordem do tzar, considerou nula a sentença e mandou para a Sibéria esse homem subtil, «tão hábil», segundo os termos do decreto, «que apresenta nas suas obras um texto que não cai sob a alçada da lei e que, ao mesmo tempo, despeja sobre ela, abertamente, todo o seu veneno». Aqui têm a justiça russa ⁽³⁾.

Flérovsky está em melhor situação. Está apenas com

(1) Na realidade, quando o livro 1.º do «Capital» foi publicado, em 1867, Tchernychevsky estava deportado em Alexandrovsk, para lá do lago Baikal e não em Viluisk, para onde foi transferido em 1872. — (N. R.)

(2) Estas duas palavras vêm em inglês, no texto original. — (N. R.)

(3) Esta frase vem em francês no original. — (N. R.)

residência fixa, numa pequena localidade entre Moscovo e Petersburgo!

Marx: *Carta a Engels, de 5 de Julho de 1870. «Correspondência entre Marx e Engels», t. IV, pp. 333-334, Mega.*

IV

Gostaria de publicar alguma coisa sobre a vida, a personalidade, etc. de Tcher(nychevsky), para despertar a simpatia do Ocidente em relação a ele. Mas, para isso, tenho necessidade de datas.

Marx: *Carta a Danielson de 12 de Dezembro de 1872, em «Cartas de Marx e Engels a Danielson», p. 12, Leipzig, 1929.*

45. Flerovsky

Do livro de Flerovsky li as primeiras 150 páginas, dedicadas à Sibéria, à Rússia do Norte e a Astrakhan. É a primeira obra que diz a verdade sobre a situação económica russa. O autor é um inimigo declarado daquilo que chamam «o optimismo russo». Nunca imaginei com cores ridentes esse Eldorado comunista ⁽¹⁾. Flerovsky, porém, vai além de tudo o que eu pude supor. Na verdade, a gente admira-se e, de qualquer maneira, o facto de um livro desses ter podido ser impresso em Petersburgo é sinal de que alguma coisa mudou.

«Há poucos proletários entre nós, mas, em contrapartida, a grande massa da nossa classe trabalhadora compõe-se de gente, cuja sorte é pior do que a de qualquer proletário» ⁽²⁾.

(1) Alusão irónica às asserções dos eslavófilos, dos bakuninistas e dos que gabavam as virtudes da comuna agrária russa, o *mir*, instituição pré-capitalista. — (N. R.)

(2) Esta frase, extraída da obra de Flerovsky, é citada em russo por Marx. — (N. R.)

A maneira de expor é muito original. Em certas passagens faz lembrar, sobretudo, Monteuil. Vê-se que o homem viajou por todo o lado e que observou com os próprios olhos. Um ódio ardente contra os proprietários rurais, os capitalistas e os funcionários. Ausência de qualquer doutrina socialista, nenhum misticismo agrário (embora seja partidário da propriedade comunal), nenhum excesso nihilista. Num período ou noutro, topamos com um arrazoado fácil, que convém ao grau de desenvolvimento das pessoas a quem a obra se destina. Em todo o caso, é o livro mais importante que apareceu depois da tua obra acerca da «Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra». A vida familiar dos camponeses russos está, por sua vez, bem descrita — com as sovas abomináveis que aplicam nas mulheres, a aguardente e as amantes.

Marx: *Carta a Engels, de 10 de Fevereiro de 1870.*
«Correspondência entre Marx e Engels», t. IV, p. 275, *Mega*.

II

«O optimismo russo», divulgado no próprio continente por pretensos revolucionários, é impiedosamente denunciado nessa obra. O seu mérito não ficará diminuído se eu disser que algumas passagens não satisfazem por completo a crítica, do ponto de vista puramente teórico. É a obra de um observador sério, de um trabalhador que nada assusta, de um crítico imparcial, de um artista poderoso e, antes de tudo, de um homem indignado com todas as formas de opressão, que se recusa a entoar qualquer hino nacional e partilha, com paixão, todos os sofrimentos e todas as aspirações da classe produtora.

Obras como a de Flerovsky e do vosso mestre Tchernychevsky honram verdadeiramente a Rússia e demonstram que o vosso país começa, ele também, a participar no movimento geral do nosso século (1).

Marx: «Aos membros do «comité» da secção russa na Internacional de Genebra». In *Narodnoe Dielo* («A Causa do Povo»), jornal do «comité», número de 24 de Março de 1870.

(1) Este apelo apareceu em russo no *Narodnoe Dielo*. — (N. R.)

46. O futuro da China

Num curto artigo escrito em 1850, Marx prevê, com uma perspicácia genial, a importância que viria a ter o oceano Pacífico na história do mundo, em consequência da descoberta das minas de ouro da Califórnia. «O oceano Pacífico representará o papel que é hoje o do Atlântico e que foi o do Mediterrâneo, na Antiguidade e na Idade Média.» Fala depois no futuro da China destinada a seguir o caminho dos outros povos e talvez a precedê-los, por influência dos factores económicos e apesar das diferenças de religião e de filosofia.

O artigo de Marx foi publicado em 1850, na Nova Revista Renana, editada em Hamburgo.

Sem dúvida, o socialismo chinês está para o socialismo europeu como a filosofia chinesa está para a filosofia de Hegel. Mas, mesmo assim, é muito divertido o facto de o reino mais antigo e mais inabalável da terra, em oito anos, ter sido levado, pelos fardos de algodão da burguesia inglesa, à ante-véspera de uma agitação social que, de qualquer forma, deve ter resultados importantíssimos para a civilização. Quando os nossos reaccionários europeus, na sua próxima fuga através da Ásia, chegarem diante da grande muralha da China, diante das portas que dão acesso à fortaleza da mais antiga reacção e do mais antigo conservadorismo, quem sabe se aí não lerão o seguinte:

República Chinesa

Liberdade, Igualdade, Fraternidade

Mehring: «A Herança Literária de Marx, Engels e Lassalle», t. III, p. 445, Stuttgart, 1913.

CONTRA O IDEALISMO PEQUENO-BURGUEÊS

1. *Os escritores pequeno-burgueses*

Não se deve partilhar dessa concepção estreita, segundo a qual a pequena burguesia teria por princípio o desejo de ver triunfar um interesse egoísta de classe. Pelo contrário, a pequena burguesia acredita que as condições *particulares* da sua libertação são as condições *gerais* a que a sociedade moderna não pode fugir se quiser salvar-se e evitar a luta de classes. Tão-pouco se deve supor que os representantes democráticos são todos *shopkeepers* (1), ou que se entusiasmam por eles. Podem até, pela sua cultura e pela situação pessoal, estar separados deles por um abismo. O que faz desses democratas os representantes da pequena burguesia é a circunstância de o seu cérebro não poder ultrapassar os limites que o pequeno burguês, por seu lado, não ultrapassa na própria vida, e daí o facto de estarem teoricamente presos aos mesmos problemas e às mesmas soluções para as quais o interesse material e a situação social empurram, na prática, os pequenos burgueses. De uma maneira geral, é esta a relação que existe entre os *representantes políticos e literários* de uma classe e a classe que representam.

Marx: «O 18-Brumário de Luís Bonaparte», p. 201, Editions Sociales, 1948.

(1) Lojistas. — (N. R.)

2. O partido operário e os literatos

As eleições de 1884 na Alemanha foram assinaladas por um avanço dos sociais-democratas. Intelectuais e literatos pequeno-burgueses aderiram em massa ao socialismo, continuando a manter os seus hábitos, os seus gostos, os seus preconceitos. A partir de 1878, a obra de Engels contra Dühring, representante do socialismo pequeno-burguês, provocava da parte deles críticas indignadas. Engels, que nunca deixou de os combater, via nesse afluxo de intelectuais e de literatos um perigo de oportunismo para o partido proletário.

Todas essas imundícies devêmo-las, principalmente, a Liebknecht mais ao seu fraco pelos papagueadores instruídos e pela gente com boa situação burguesa, que lhes permite deslumbrar o filisteu. Liebknecht não resiste a um literato ou a um comerciante que pisca o olho ao socialismo. Na Alemanha, é precisamente essa gente a mais perigosa. Marx e eu próprio não deixámos de a combater desde 1845. Já que os admitiram no partido, onde se empurram uns aos outros para chegar aos primeiros lugares, tem de se fazer um esforço para os rebaixar sem descanso, porque opõem a todo o momento o seu ponto de vista pequeno-burguês ao das massas proletárias, ou, ainda, porque podem adulterá-lo. No entanto, estou convencido de que Liebknecht, quando for realmente necessário decidir-se, se juntará a nós e afirmará, ainda por cima, que sempre o tinha dito e que nós o tínhamos impedido de atacar mais cedo. É bom, enquanto se espera, que ele receba um pequeno aviso.

Engels: Carta a Bebel, de 22 de Junho de 1885. Marx-Engels: «Cartas a Bebel, W. Lieknecht, K. Kautsky e Outros», t. I, p. 396, Moscovo, 1933.

3. O cartão do partido não basta para ser marxista

No seio do Partido Social-Democrata da Alemanha, formou-se, por volta de 1888, uma oposição pequeno-burguesa composta sobretudo por intelectuais de tendências anarquistas. Num artigo do Social-Democrata, de Londres, com a data de 13 de Setembro de 1890, e intitulado, «Uma Revolta de Estudantes e de Literatos», Engels escreve que essa oposição se caracteriza pela incompreensão da própria posição política, pela ignorância da história e pela auto-confiança na sua infinita superioridade, tão espalhada entre os literatos alemães. Engels denuncia o arrivismo e a presunção desses jovens, numa das suas cartas mais espirituosas, endereçada a Paul Lafargue.

Já, numa carta dirigida a Engels, em 25 de Maio de 1876, Marx, a propósito de Dühring, protestava contra «os arrivistas literários imbecis» no seio do partido e contra os fracos de Liebknecht a seu respeito.

Houve uma revolta de estudantes no partido alemão. Há dois ou três anos que uma multidão de estudantes, de literatos e outros jovens burgueses marginais à própria classe se lançou no partido precisamente a tempo de ocupar a maior parte dos lugares de redactores nos novos jornais que pululam e, como de costume, essa gente considera a universidade burguesa como uma escola de Saint-Cyr socialista que lhes dá o direito de entrar nas fileiras do partido com o posto de oficial, para não dizer do general. Todos esses senhores fazem marxismo, mas do mesmo tipo que V. conheceu na França, há dez anos, quando Marx dizia a propósito: «Tudo o que sei, é que marxista, eu, não sou!» E, provavelmente, diria desses senhores o que Heine disse dos seus imitadores: semeiei dragões e colhi pulgas.

Engels: Carta a Paul Lafargue, de 27 de Outubro de 1890, escrita em francês. Transcrita de acordo com o original.

4. O mundo intelectual e moral do pequeno burguês

O pequeno burguês é, como o historiador Raumer, composto por dois elementos: de uma parte e da outra. Assim se revela nos seus interesses económicos e por essa razão na sua política, nas suas concepções religiosas, científicas e artísticas. Assim se revela na própria moral, assim se revela em tudo. É a contradição viva. Se, além disso, for, como Proudhon, um homem de espírito, aprenderá depressa a fazer malabarismos com as próprias contradições e a transformá-las, segundo as circunstâncias, em paradoxos surpreendentes e espalhafatosos, aqui escandalosos, acolá brilhantes. O charlatanismo científico e a adaptação política são, deste ponto de vista, inseparáveis. Em indivíduos desses subsiste apenas um móbil, a *vaidade*. E, como todos os vaidosos, só se preocupam com o sucesso do momento, com a sensação que provocam. Deste modo, desaparece, necessariamente, o simples tacto moral que, por exemplo, Rousseau manteve sempre, afastando-se de tudo o que pudesse ser tomado por um compromisso com o poder existente.

Marx: *Carta a Schweitzer, de 24 de Janeiro de 1865.*
Marx-Engels: «*Ausgewählte Briefe*», p. 145, Moscovo, 1934.

5. O mistério da construção especulativa

Szeliga (1816-1900), jovem hegeliano do grupo dos irmãos Bauer, fez, no *Allgemeine Literaturzeitung* (Berlim, Junho de 1884), o elogio de «*Os Mistérios de Paris*», romance de Eugène Sue, que acabava de obter um retumbante sucesso.

Mergulhando nos pegos mais tenebrosos da sociedade, Eugène Sue pretendia descobrir a causa dos males de que sofriam os homens. Rodolfo, príncipe de Gerolstein, encontra numa esplanada de Paris, uma jovem, Flor de Maria, que afinal vem a ser sua filha

natural. O príncipe defende-a contra um ex-forcado, o Chourineur, e passa a ocupar-se da recuperação moral da prostituta e da redenção do forçado. Entretanto, manda furar os olhos ao «Mestre-Escola», um criminoso incorrigível... Rodolfo confia Flor de Maria a um padre e, mais tarde, instala-a numa quinta. Um dia, o príncipe descobre que a heroína é sua filha. Transforma-a, então, em princesa de Gerolstein. Para se redimir, pela oração, das faltas involuntárias, Flor de Maria renuncia ao amor humano, entra para um convento e aí morre como uma santa, implorando, no último sopro, a remissão dos seus pecados. A virtude recompensada, o vício punido, a redenção pela perfeição individual — isto é, a submissão à ordem estabelecida — a caridade pregada aos privilegiados e a pureza moral aos miseráveis, eis as soluções pueris que deverão pôr fim à luta de classes!

Szeliga saudava, neste romance do idealismo pequeno-burguês, a revelação dos mistérios da sociedade e declarava que a solução filantrópica trazida por Eugène Sue era, na realidade, uma solução «especulativa».

Marx mostra, irónicamente, que «o mistério da construção especulativa» e «*Os Mistérios de Paris*» se inspiram nas mesmas concepções gerais e nos mesmos métodos. A estética especulativa opera apenas com abstrações e mistificações. Eugène Sue, por sua vez, transforma os caracteres vivos em alegorias, pensa resolver os antagonismos sociais através da afirmação dogmática da honestidade e da virtude. Marx condena as deformações de Eugène Sue, que dá uma imagem errada da vida, e também as deformações de Szeliga, que transforma em «mistérios» as verdades mais banais.

O mistério da exposição crítica dos «Mistérios de Paris» é o mistério da *construção especulativa*, a *construção hegeliana*. Depois de ter rotulado de «mistério», isto é, de ter enfiado na categoria «mistério», «a selvageria no interior da civilização» e a impotência jurídica no Estado, o Sr. Szeliga lança o «mistério» na sua *carreira especulativa*. Bastarão algumas palavras para caracterizar a construção especulativa *em geral*. Na sua discussão dos «Mistérios de Paris», o Sr. Szeliga dar-nos-á a aplicação em pormenor.

Quando baseado em realidades — maçãs, peras, morangos, amêndoas — eu formo a ideia geral «fruto»; quando, indo mais longe, *suponho* que a minha ideia abstracta, «o fruto», tirada dos frutos reais, é uma entidade que existe exteriormente a mim e, além disso, constitui a *verdadeira* entidade da pera, da maçã, etc., declaro — em linguagem especulativa — que «o fruto» é a «*substância*» da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, por conseguinte, que o que há de essencial na pera ou na maçã não é o facto de ser pera ou maçã. O que lhe é essencial não é o seu ser real, percebido pelos sentidos, mas a entidade que eu lhe abstraí e que, falsamente, lhe atribuí, a entidade da minha ideia, «o fruto». Declaro, então, a maçã, a pera, a amêndoa, etc. como simples modos de existência «do fruto». O meu entendimento acabado, apoiado pelos sentidos, *distingue*, é verdade, uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa. Mas a minha razão especulativa declara que essa diferença sensível não é essencial nem digna de interesse. Vê na maçã a *mesma coisa* que na pera e na pera a *mesma coisa* que na amêndoa, ou seja, «o fruto». Os frutos particulares, reais, não passam de frutos *aparentes*. A sua verdadeira essência é «a substância», «o fruto».

Desta maneira, não se chega a uma *riqueza* especial de *determinações*. O mineralogista, cuja ciência se limitasse a declarar que todos os minerais são, na verdade, o mineral, só seria mineralogista na sua *imaginação*. Diante de cada mineral, o mineralogista especulativo diz o mineral, e a sua ciência limita-se a repetir esse termo tantas vezes quantas o número de minerais realmente existentes. Depois de, dos diferentes frutos reais, ter feito um «fruto» abstracto — o «fruto» — a especulação, para chegar à aparência de um conteúdo real tem de tentar, de uma maneira ou doutra, regressar *do* «fruto», da *substância*, aos frutos reais, de *espécies diferentes* e profanas — a pera, a maçã, a amêndoa, etc. Mas, na mesma medida em que é fácil, partindo dos frutos reais, engendrar a ideia abstracta — «o fruto» — assim é difícil, partindo da ideia abstracta

— «o fruto» — engendrar frutos reais. É mesmo impossível — a menos que renunciemos à abstracção — passar dela para o seu *contrário*.

O filósofo especulativo renuncia, portanto, mais uma vez, à abstracção *do* «fruto», mas de modo *especulativo*, *místico*, parecendo não renunciar. Por isso, só, realmente, na aparência, ultrapassa a abstracção. Mais ou menos, raciocina deste modo:

Se a maçã, a pera, a amêndoa, o morango são, na verdade, apenas «a substância», «o fruto», pergunta-se como é possível que «o fruto» surja umas vezes como maçã, outras como pera ou amêndoa. De onde vem esta *aparência* de *diversidade*, tão manifestamente contrária à minha intuição especulativa da *unidade*, «da substância», «do fruto»?

A razão disso, responde o filósofo especulativo, é que o «fruto» não é uma entidade morta, indiferenciada, em repouso, mas uma entidade viva, diferenciando-se em si, dotada de movimento. A diferença entre os frutos profanos refere-se não só ao *meu* entendimento sensível mas ao próprio «fruto», à razão especulativa. Os diversos frutos profanos são manifestações vitais do «fruto *único*»; são cristalizações formadas pelo próprio «fruto». Assim, por exemplo, na maçã o «fruto» atribui-se uma existência de maçã, na pera uma existência de pera. Portanto, não se deve dizer, como do ponto de vista da substância, que a pera é «o fruto», a maçã é «o fruto», a amêndoa é «o fruto»; pelo contrário, deve dizer-se: «o fruto» apresenta-se como pera, «o fruto» apresenta-se como maçã, «o fruto» apresenta-se como amêndoa e as distinções que separam maçãs, peras e amêndoas são as diferenciações próprias «do fruto» e transformam cada fruto particular numa articulação diferente, dentro do processo vital «do fruto».

...O homem comum não pensa afirmar nada de extraordinário ao dizer que há maçãs e peras. Mas o filósofo, ao exprimir essas existências de modo especulativo, disse qualquer coisa de *extraordinário*. Conseguiu um *milagre*: a partir do *ser de razão* irreal, «o fruto», engendrou os *seres de natureza* reais, a maçã, a pera, etc. Por outras palavras: a partir do seu *próprio entendimento abstracto*, que ele imagina como um sujeito absoluto exterior a si próprio, neste caso «o fruto», o filósofo *criou* esses frutos e em todas as existências que enuncia cumpre um acto de criação.

O filósofo especulativo, obviamente, não pode realizar esta criação contínua sem fazer intervir, de modo furtivo,

como determinantes da sua *invenção*, as propriedades da maçã, da pera, etc., universalmente conhecidas e verificáveis no concreto real, e sem atribuir os *nomes* das coisas reais àquilo que apenas o entendimento abstracto pode criar, isto é, às fórmulas abstractas do entendimento. Declara, por conseguinte, que a sua *própria* actividade, pela qual *passa* da ideia comum à ideia de pera, é a *actividade própria* do sujeito absoluto, «o fruto».

Em linguagem especulativa, chama-se a esta operação conceber a *substância* como *sujeito*, como *processo interior*, como *pessoa absoluta*. Esta concepção constitui o carácter essencial do método *hegeliano*.

Foi necessário fazer estas observações preliminares a fim de tornar concebível o Sr. Szeliga. Até agora, o Sr. Szeliga converteu relações reais, como, por exemplo, o direito e a civilização, à categoria do mistério e, desta maneira, fez «do mistério» a substância. Mas só presentemente é que consegue chegar às alturas verdadeiramente especulativas, às alturas *hegelianas*, e realiza a metamorfose de «o mistério» num sujeito autónomo que se *incarna* nas situações e nas pessoas reais e cujas manifestações vitais são condessas, marquesas, costureirinhas, porteiros, notários, intrujões e ainda intrigas amorosas, bailes, portas de madeira, etc. Depois de ter engendrado, a partir do mundo real, a categoria «mistério», engendra, por sua vez, o mundo real partindo dessa categoria.

Os mistérios da *construção especulativa* vão desvendar-se na exposição do Sr. Szeliga com tanto *mais evidência* quanto ele possui uma *dupla* vantagem sobre Hegel. Por um lado, diante do processo pelo qual o filósofo passa, por meio da intuição sensível e da representação, de um objecto para outro, Hegel entende expô-lo, com uma habilidade de sofista, como o processo do próprio ser de razão imaginária, de sujeito absoluto. Mas, por outro lado, acontece-lhe muitas vezes dar, no interior da sua exposição *especulativa*, uma exposição *real* que apreende a *própria coisa*. Este desenvolvimento real *no interior* do desenvolvimento especulativo leva o leitor a tomar o desenvolvimento especulativo por real e o desenvolvimento real por especulativo.

Para o Sr. Szeliga, as duas dificuldades desaparecem. A sua dialéctica evita qualquer hipocrisia ou dissimulação. Executa o seu número de prestidigitador com louvável honestidade e com a inteireza de um coração de ouro. Assim, não desenvolve em *parte alguma* qualquer *conteúdo real*, de tal maneira que, nele, a construção especulativa

salta aos olhos, sem o mínimo floreado complicativo, sem que nada de ambíguo nos esconda a sua bela nudez.

Marx e Engels: «*A Sagrada Família*», Oeuvres, t. III, pp. 227-231, Mega.

6. A falsificação dos tipos e das relações sociais em «Os Mistérios de Paris»

O Chourineur⁽¹⁾ tinha o ofício de carnicheiro. Vários embates com a vida fazem deste filho da natureza, de instintos violentos, um assassino. Rodolfo encontra-o por acaso, precisamente no momento em que o cadastrado maltrata Flor de Maria. Rodolfo aplica no hábil manejador da faca alguns socos magistrais e sem apelo. O príncipe obtém, assim, o respeito do Chourineur. Mais tarde, travado conhecimento e estabelecida a franqueza, revela-se a natureza bondosa do Chourineur. Rodolfo diz-lhe: «Tu tens sempre coragem e honra!» Com essas palavras atribui-lhe o respeito por si próprio. O Chourineur reabilita-se, ou, para falar com o Sr. Szeliga, metamorfoseia-se em «entidade moral». Rodolfo acolhe-o sob a sua protecção. Sigamos a nova educação do Chourineur dirigida por Rodolfo.

Primeira fase: A primeira lição ministrada ao Chourineur é uma mistura de hipocrisia, perfídia, traição e *dissimulação*. Rodolfo utiliza o Chourineur moralizado tal como *Vidocq* utilizava os criminosos depois de os moralizar. Faz dele um bufo⁽²⁾ e um *agente provocador*⁽³⁾. Aconselha-o a «fingir» perante o *Mestre-escola*⁽⁴⁾ que mudou de princípios — «princípios de não roubar» — e a propor-lhe um golpe de mão, atraindo-o, assim, a uma armadilha preparada por Rodolfo. O Chourineur tem a impressão de que pretendem abusar dele com uma *farsa*⁽⁵⁾. Insurge-se contra a proposta de representar o papel de *bufo*⁽⁶⁾ e *agente provocador*⁽⁷⁾. Rodolfo convence facilmente esse filho da

(1) Este nome deriva de *surin*, faca, em calão.

(2) *Mouchard*. Em francês no original. — (N. R.)

(3) *Agent provocateur*. Idem. — (N. R.)

(4) Forçado evadido, que se desfigurou para não ser reconhecido. — (N. R.)

(5, 6 e 7) Idem. Em francês no original. — (N. R.)

natureza, pela «pura» casuística da Crítica crítica, que um mau passo deixa de sê-lo quando é feito por «boas razões morais». Agente provocador, o Chourineur, sob o disfarce da camaradagem e da confiança, empurra o seu antigo companheiro para a desgraça. Pela primeira vez na sua vida, comete uma infâmia.

Segunda fase: Deparamos com o Chourineur como enfermeiro (1) de Rodolfo, a quem acaba de salvar da morte.

O Chourineur transformou-se num ser moral de tal forma conveniente que, quando David, o médico negro, lhe propõe que se sente no chão, ele recusa, com medo de sujar o tapete. O facto é que é tímido demais para se sentar numa cadeira. Deita-a primeiro de costas e só depois se lhe senta nas pernas. Por outro lado, não deixa de pedir desculpa sempre que trata Rodolfo, a quem salvou a vida, por Senhor, ou «amigo», em vez de lhe dar o tratamento de Monsenhor.

Maravilhosa domesticação do brutal filho da natureza! O Chourineur enuncia o mistério mais íntimo da sua metamorfose crítica quando confessa a Rodolfo que sente por ele a dedicação de um *bulldog*: «Por assim dizer, sinto por vós a dedicação de um *bulldog* pelo dono (2). A sua independência e a sua individualidade acabarão por desaparecer completamente. Mas, como os maus pintores que são obrigados a indicar por uma inscrição o sentido do retrato que fizeram, assim Eugène Sue porá na boca do *bulldog* Chourineur um dístico onde constantemente se lê: «As duas palavras — tu tens coragem e honra — fizeram de mim um homem». Até ao último sopro, o Chourineur encontrará o motivo dos seus actos não na sua individualidade humana, mas nessa inscrição. Como prova da reabilitação moral, fará muitas exposições acerca do seu comportamento excelente e sobre a preversidade dos outros indivíduos. E, de todas as vezes que fizer malabarismos com locuções morais, lá estará Rodolfo para lhe dizer: «Gosto de te ouvir falar assim.» O Chourineur deixou de ser um *bulldog* qualquer, transformou-se num *bulldog* moral.

Terceira fase: Tivemos já ocasião de admirar a decência de pequeno burguês que substituiu o à-vontade grosseiro, mas ousado, do Chourineur. Agora ficamos a saber

que, como convém a uma «entidade moral», assimilou também o andar e o porte de um pequeno burguês.

«Ao vê-lo andar... tomá-lo-íamos pelo burguês mais inofensivo do mundo» (1).

O conteúdo que Rodolfo dá a esta vida reformada segundo a Crítica é ainda mais lamentável do que a forma. «Para que dê ao mundo pagão o vivo e salutar espectáculo do arrependimento», o príncipe exporta o Chourineur para a África. Já não é a sua natureza humana que o ex-forçado deve representar, mas um dogma cristão.

Quarta fase: A metamorfose crítico-moral fez do Chourineur um homem calmo e cordato, que organiza o seu procedimento segundo as regras da prudência e da sabedoria prática.

«O Chourineur — informa-nos Murph que, na sua indiscreta simplicidade, fala sempre demais — não disse uma palavra acerca da execução do Mestre-escola, com medo de se comprometer.»

Por conseguinte, o Chourineur sabia que a execução do Mestre-escola foi um acto contra a lei. Se nada diz sobre ele é com receio de se comprometer. *Sagaz Chourineur!*

Quinta fase: O Chourineur já aperfeiçoou suficientemente a sua cultura moral para que as suas relações caninas com Rodolfo, sob forma civilizada, atinjam... a consciência. Depois de o ter salvo da morte, diz a Germain:

«Tenho um protector que é para mim o que Deus é para os *padres*... É de a gente se atirar de joelhos diante dele.» E, em pensamento, ei-lo de joelhos diante do seu Deus. «O Senhor Rodolfo — continua, perante Germano — protege-vos. Quando digo *Senhor*... é *Monsenhor* que devia dizer... mas tenho o hábito de lhe chamar *Senhor Rodolfo* e ele permite-mo.»

E aí vem o Sr. Szeliga a gritar em êxtase crítico: «Explêndido despertar, explêndido desabrochar!»

Sexta fase: O Chourineur termina dignamente a sua carreira de pura dedicação, de *bulldog* moral, ao fazer-se apunhalar para salvar a vida de Monsenhor. No momento em que o Esqueleto ameaça o príncipe com uma faca, o Chourineur trava o braço do assassino. O Esqueleto apunhala-o. Quando está para morrer, o Chourineur diz a Rodolfo: «Eu tinha razão em dizer que um *infimo verme* como eu (um *bulldog*), às vezes, podia ser útil a um grande senhor como vós.»

(1) *Garde-malade*. Em francês no original. — (N. R.)

(2) No original, a frase completa vem citada em francês. — (N. R.)

(1) No original, a frase entre aspas vem citada em francês. — (N. R.)

A esta declaração de cão, que resume toda a carreira crítica do Chourineur num só epigrama, o ex-forçado, ou melhor a tira impressa que tem na boca, acrescenta:

«Estamos quites, Senhor Rodolfo. Vós dissestes que eu tinha honra e coragem.»

E a vez do Sr. Szeliga gritar a plenos pulmões: «Que mérito para Rodolfo ter devolvido o «Chourineur» (?) à humanidade (?)»

Marx e Engels: «A Sagrada Família», Oeuvres, t. III, pp. 340-343, Mega.

7. A idealização burguesa da costureirinha

Eugène Sue põe Murph a enunciar o mistério da Rigolette não especulativa. Trata-se de «uma costureirinha bem bonita» (1). Eugène Sue pintou nela o carácter amável, humano, da costureirinha parisiense. Mas, por devoção à burguesia e por uma ênfase que lhe é própria, não pôde passar sem idealizar a costureirinha do ponto de vista moral. Teve de quebrar o ponto mais saliente na vida e no carácter de Rigolette: o seu desprezo pelo casamento legal, as suas relações ingênuas com o estudante (1) ou com o operário (1). É precisamente devido a essas relações que ela contrasta de forma verdadeiramente humana com a esposa hipócrita do burguês de coração fechado e egoísta, e com todo o mundo burguês, ou seja, com todo o meio oficial.

Marx e Engels: «A Sagrada Família», Oeuvres, t. III, pp. 247-248, Mega.

8. Os mistérios da economia política

a) Revelação teórica dos mistérios da economia política.

Primeira revelação: A riqueza conduz, frequentemente, à prodigalidade; a prodigalidade à ruína.

Segunda revelação: As consequências da riqueza, que

(1) Em francês no original. — (N. R.)

a seguir vão descritas, têm origem numa educação insuficiente da juventude rica.

Terceira revelação: A herança e a propriedade privada são e devem ser invioláveis e sagradas.

Quarta revelação: Moralmente, o rico deve prestar contas aos trabalhadores sobre o emprego da sua fortuna. Uma grande fortuna é um depósito hereditário — uma propriedade feudal — confiada a mãos avisadas, firmes, rectas, generosas e encarregadas, ao mesmo tempo, de a fazer frutificar e de a utilizar de tal maneira que tudo o que tiver a sorte de se encontrar no raio de acção brilhante e salutar da grande fortuna se veja fecundado, vivificado, aperfeiçoado.

Quinta revelação: O Estado deve ensinar à juventude rica, mas inexperiente, os rudimentos da economia individual. Torna-se necessário que o Estado moralize a fortuna.

Sexta revelação: É necessário, enfim, que o Estado se interesse pela enorme questão da organização do trabalho. É preciso que dê o exemplo salutar da associação do capital e do trabalho, uma associação honesta, inteligente, equitativa, que garanta o bem-estar do operário sem prejudicar a fortuna do rico, que estabeleça entre essas duas classes laços de simpatia, de gratidão e, assim, assegure para sempre a tranquilidade do Estado.

Como o Estado, neste momento, não se interessa ainda por essa teoria, Rodolfo fornece, ele próprio, alguns exemplos práticos, que desvendarão o mistério de, para o Sr. Sue, o Sr. Rodolfo e a Crítica crítica, ainda constituírem «mistérios» as relações económicas mais conhecidas por todos.

Marx e Engels: «A Sagrada Família», Oeuvres, t. III, pp. 375-376, Mega.

9. Rodolfo

Não são as belas palavras de Rodolfo, mas o seu dinheiro em caixa que constitui o meio mágico com que elabora todas as redensões e curas milagrosas. Vejam como são os moralistas — diz Fourier — é preciso ser milionário para imitar os seus heróis.

A moral é «a impotência em acção». Sempre que ataca um vício sai derrotada. E Rodolfo nem sequer atinge o

ponto de vista da moral independente que, pelo menos, repousa na consciência da *dignidade humana*. A sua moral baseia-se, pelo contrário, na consciência da fraqueza humana. Rodolfo é a moral *teológica*. As proezas que consegue pelas suas ideias *fixas cristãs*, que lhe servem para julgar o mundo — a caridade, a dedicação, a abnegação, o arrependimento, os bons e os maus, a recompensa e a punição, os castigos terríveis, o isolamento, a salvação da alma, etc. — já as seguimos, passo a passo, até ao pormenor e demonstrámos que não passam de pilhérias. Só nos falta ocuparmo-nos do carácter pessoal de Rodolfo, o «mistério desvendado de todos os mistérios» ou o mistério desvendado da «Crítica pura».

...Se, em termos de *realidade*, todas as distinções acabam por ir dar à diferença entre o *pobre* e o *rico*, na *ideia*, todas as diferenças aristocráticas redundam na oposição entre o *bem* e o *mal*. Esta distinção é a derradeira forma que a aristocracia atribui aos seus preconceitos. Rodolfo considera-se a si próprio como um homem de bem e os maus lá estão para lhe garantirem o gozo da sua perfeição. Examinemos o «homem de bem» de mais perto.

Rodolfo pratica um tipo de beneficência e uma prodigalidade no género das do califa de Bagdad, nas *Mil e Uma Noites*. É-lhe impossível levar essa vida, sem, como um vampiro, esgotar o seu pequeno pedaço de terra alemã até ao último torrão. Segundo o próprio Sr. Sue, Rodolfo figuraria já entre os príncipes alemães por procuração se um marquês francês não o tivesse protegido e salvo da abdicação involuntária. Esse elemento permite-nos avaliar a grandeza do seu país. A *crítica* com que Rodolfo faz um juízo sobre a *sua situação* pode, de resto, ser apreciada partindo do facto de ele, a pequena Excelência Sereníssima alemã, julgar como seu dever guardar, em Paris, um semi-anonimato para não provocar sensação. Faz-se acompanhar, especialmente, de um *chanceler*, com o único fim crítico de este representar «o lado teatral e pueril do poder soberano». Como se, além de si próprio e do seu espelho, uma pequena Excelência Sereníssima tivesse necessidade de um terceiro representante do lado teatral e pueril do poder soberano.

...Depois destas amostras do mal que nele reside, Rodolfo volta às suas ideias fixas do «bem» e do «mal» e dá conta dos progressos que faz no domínio do bem. Chama às esmolas e à devoção castas e piedosas consoladoras da sua alma ferida. Mas prostituir a esmola e a devoção, no contacto com entes depravados e indignos, seria horrível,

ímpio, sacrilégio. É desnecessário afirmar que a devoção e as esmolas são consoladoras da alma *dele* e de mais ninguém. Profaná-las seria, portanto, um sacrilégio. «Faria duvidar de Deus, e o que dá deve obrigar a acreditar nele.» Dar esmola a um depravado é uma ideia insustentável!

...É o *feitio aventureiro* de Rodolfo que nos dá a primeira explicação das aventuras e das situações a que se expõe. Gosta do «condimento romanesco, da distração, da aventura, do disfarce»; a sua «curiosidade é insaciável, sente a «necessidade de emoções vivas e picantes»; é «ávido de violentos choques nervosos».

Esse feitio é apoiado pela ânsia de *representar o papel da Providência* e de voltar a construir o mundo segundo as suas ideias fixas.

...Em última análise, todo o carácter de Rodolfo se reduz à «*pura*» *hipocrisia* com que pretende apresentar a si e aos outros as *explosões das suas más paixões* como *explosões contra as paixões dos maus*, do mesmo modo que a Crítica crítica apresenta as *suas próprias tolices* como tolices de massa, os seus rancores odientos contra a evolução do mundo exterior como rancores do mundo exterior contra a evolução e, por fim, o seu egoísmo, que parece ter-lhe absorvido por completo o espírito, como a egoísta contradição da massa em luta contra o espírito.

Marx e Engels: «A Sagrada Família», Oeuvres, t. III, pp. 379-384, Mega.

10. A «Jovem Alemanha»

O movimento da «Jovem Alemanha», que se desenvolveu, sobretudo, de 1831 a 1835, agrupava escritores — Karl Gutzkow (1811-1878), Heinrich Laube (1806-1884), Theodor Mundt (1808-1861), Ludolf Wienberg (1802-1872) — que acusavam o romantismo de opor a arte à vida e idealizar o passado. Gabavam-se de traduzir nas suas obras as novas aspirações da sua época e pretendiam agir sobre a sociedade através da literatura. Os Aesthetische Feldzüge (1834),

de Wienburg, dedicados «à Jovem Alemanha», deram o nome ao grupo.

Os escritores da «Jovem Alemanha» invocavam a influência de Boerne, republicano democrata alemão, e de Henri Heine, nessa altura, cheio de fervor saint-simoniano. Pregavam o socialismo, o ateísmo e os «direitos da carne».

Este movimento literário, de um brilho mais que superficial, apoiava-se na burguesia liberal alemã, impaciente por adquirir uma importância político-social em relação com o papel económico que começava a representar. Mas, tão hesitante, tão fraco, tão timorato como a classe de que era a emanção, o grupo «Jovem Alemanha» ruiu quando foi obrigado a enfrentar as perseguições governamentais. Acusado de propagar ideias revolucionárias e imorais, Laube passou um ano na prisão. Gutzkow foi preso em 30 de Novembro de 1835 e, em Dezembro, a Dieta da Confederação Germânica, reunida em Frankfurt, proibia a impressão e a venda das obras de Gutzkow, Laube, Wienburg, Mundt e, por acréscimo, as de Heine e Boerne, considerados seus inspiradores.

Em 1 de Janeiro de 1836, pela pena de Laube («Programa», Gazeta da Meia-Noite), a «Jovem Alemanha» declarava que a literatura não deve servir objectivos políticos!

De 25 de Outubro de 1851 a 22 de Dezembro de 1852, surgiram, em inglês, com a assinatura de Marx, vinte artigos de Engels, publicados no «New-York Tribune», jornal burguês americano de orientação democrática. Esses artigos foram depois reunidos em volume com o título: «Revolução e Contra-Revolução na Alemanha».

No segundo artigo dessa série, Engels descreve as relações sociais e as lutas políticas na Prússia, nas vésperas da revolução de 1848.

Também a literatura alemã sofria a influência da agitação política que os acontecimentos de 1830 tinham espalhado por toda a Europa. Um constitucionalismo mal assimilado, e até um republicanismo pior assimilado ainda, foi o que pregaram quase todos os escritores da época. Estava mais ou menos na moda, sobretudo entre os literatos de segundo plano, suprir a mediocridade das suas produções por meio de alusões políticas, sempre seguros de, assim, darem nas vistas. A poesia, o romance, a crítica e o teatro, numa palavra, toda a produção literária, transbordavam daquilo que se chamava a «tendência», isto é, de manifestações mais ou menos tímidas de um espírito de oposição. E para cúmulo da confusão de ideias que reinava na Alemanha depois de 1830, misturavam-se a esses elementos de oposição política reminiscências universitárias da filosofia alemã mal assimilada e pedaços de socialismo francês mal compreendido, especialmente de saint-simonismo, e a clique de escritores que dissertavam sobre esse estendal de ideias heterogêneas intitulava-se, presunçosamente, a «Jovem Alemanha» ou a «Escola Moderna». De então para cá, têm vindo a arrepender-se dos seus pecados de juventude, mas não melhoraram o estilo.

Engels: «O Estado Prussiano», in «New-York Tribune», de 28 de Outubro de 1851.

«A Revolução Democrático-Burguesa na Alemanha», p. 213, Editions Sociales, 1952.

11. O socialismo «verdadeiro»

Dos tecidos leves da especulação, os socialistas alemães fizeram um traje amplo, bordado com as belas flores da sua retórica, toda ela impregnada de um tom róseo, quente e sentimental. Com ele vestiram o esqueleto das suas «verdades eternas» — o que, junto de um tal público, serviu para aumentar e nada mais, a saída da mercadoria.

Por seu lado, o socialismo alemão foi compreendendo cada vez melhor que a sua vocação era a do representante grandiloquente dessa pequena burguesia.

Proclamou que a nação alemã era a nação normal e o filisteu alemão o homem normal. Deu um sentido oculto a todas as infâmias desse homem normal, um sentido superior

e socialista, que levava essas infâmias a representar o contrário do que, na verdade, eram.

O socialismo alemão foi até às últimas consequências, elevando-se contra a tendência «brutalmente destrutiva» do comunismo e proclamando que, ele, socialismo «verdadeiro», pairava, imparcialmente, acima de todas as lutas de classes. Com raras excepções, todas as publicações pretensamente socialistas ou comunistas que circulam na Alemanha pertencem a esta suja e enervante literatura.

Marx e Engels: «Manifesto do Partido Comunista», Oeuvres, t. VI, pp. 549-552, Mega.
«Manifesto do Partido Comunista», pp. 53-56, Editions Sociales, 1954.

12. A poesia do socialismo «verdadeiro»

Os numerosos poetas do socialismo «verdadeiro», que representou o seu papel na Alemanha até 1848, queriam resolver o problema social pela «reeducação» dos capitalistas. Pretendiam transformá-los em «filantropos socialistas». Todo o mal, segundo eles, resultava da má vontade dos ricos e do carácter imoral do dinheiro. Daí, os seus apelos patéticos e intermináveis aos industriais e aos financeiros, a quem suplicavam que «tivessem pena do pobre». Julgavam remediar os males do capitalismo, pregando o retorno às virtudes da família, aos costumes patriarcais e rústicos, ao modo de produção artesanal.

Contra o livro de Beck, «Lieder von armen Mann» (1), Engels publicou na Deutsche Brüsseler Zeitung, dois artigos, em 12 e 16 de Setembro de 1847.

(1) «Cantos do Pobre». — (N. R.)

Os *Cantos do Pobre* começam com um canto dedicado a uma casa rica.

A casa Rothschild

Para evitar qualquer mal-entendido, o poeta nomeia Deus por «SENHOR» e a casa Rothschild por «Senhor».

Logo de início, manifesta essa ilusão pequeno-burguesa de que o ouro «reina, segundo os caprichos dos Rothschild», ilusão que traz apenas uma série de falsas concepções sobre o poder da casa Rothschild.

O poeta não exige a abolição do poder autêntico dos Rothschild, nem das relações sociais em que se baseia esse poder. Limita-se a desejar um exercício humano do referido poder. Lamenta que os banqueiros não sejam socialistas filantropos, sonhadores, benfeitores da humanidade, mas simplesmente banqueiros. Beck canta a cobarde miséria pequeno-burguesa, o «pobre homem», o «pobre envergonhado» (1), com os seus desejos miseráveis, devotos e inconsequentes. Canta o «homenzinho» em todas as suas formas. Não canta o proletário valente, ameaçador e revolucionário. As ameaças e as acusações que Beck profere contra a casa Rothschild, apesar de todas as boas intenções do autor, têm para quem lê um efeito ainda mais caricato do que um sermão de frade capuchinho. Essas ameaças e acusações baseiam-se numa ilusão pueril quanto ao poder dos Rothschild, numa ignorância total da ligação entre esse poder e as relações existentes, num erro profundo no que respeita aos meios que os Rothschild têm de utilizar para se tornarem uma força e a manterem. A pusilanimidade e a incompreensão, uma sentimentalidade feminina, uma lastimosa mediocridade pequeno-burguesa, banal e insípida, aí estão as Musas desta lira, que se esforçam, em vão, por parecer terríveis e são, afinal, ridículas.

...A apoteose de Laffitte, que opõe a Rothschild, revela a que ponto Beck está dominado pelas ilusões pequeno-burguesas:

*Dicht rankt sich an deine beneideten Hallen
Ein heiligesprochenes Bürgerhaus* (2),

isto é, a casa de Laffitte. O pequeno-burguês entusiasta sente-se orgulhoso do carácter burguês da sua casa perante

(1) Em francês no original. — (N. R.)

(2) Muito próximo do teu palácio invejado,
Está uma casa burguesa bendita. — (N. R.)

o palácio invejado, onde moram os Rothschild. O seu ideal, o Laffitte que imagina, deve, naturalmente, viver em modestas condições burguesas: a residência de Laffitte reduz-se às dimensões de uma casa de burguês alemão. O banqueiro Laffitte é apresentado como um patriarca benfeitor, um coração puro. Comparam-no a Mucius Scaevola. Teria sacrificado a sua fortuna para erguer o homem e o século (talvez Beck tenha em mente o *Século* (1) de Paris). Trata Laffitte por criança sonhadora e chama-lhe, para terminar, mendigo. Os seus funerais são descritos de maneira comovente:

*Es ging im Leichenzuge mit
Gedampften Schritts die «Marseillaise»* (2).

Ao lado da *Marselhesa* rodavam as viaturas da família real e, logo a seguir, vinha o Senhor Sauzet, o Senhor Duchâtel e todos os barrigudos (3) e usurários (3) da Câmara dos Deputados.

Mas a que ponto a *Marselhesa* deve ter sido obrigada a abafar os seus compassos, quando, depois da revolução de Julho, Laffitte levou em triunfo o seu compadre, duque de Orleães, à Câmara Municipal e proferiu esta frase definitiva: *Doravante, vai começar o reino dos banqueiros*.

Engels: «*O Socialismo Alemão em Verso e em Prosa*».
Oeuvres, t. VI, pp. 33-36, Mega.

13. O som do tambor

Neste poema, o nosso poeta socialista mostra, de novo, como, por estar encerrado no horizonte tacanho da miséria pequeno-burguesa alemã, é levado constantemente a estragar o pouco efeito que consegue.

Um regimento desfila ao som do tambor. O povo incita os soldados a fazerem causa comum com ele. Regozijamo-nos por ver que o poeta, afinal, ganhou coragem. Mas, aí

(1) O «*Século*» («*Siècle*»), jornal diário, de tendência liberal, fundado por Emile de Girardin, em 1 de Julho de 1836. Jacques Laffitte fazia parte da sua direcção política. — (N. R.)

(2) «*A Marselhesa*, abafando os passos,
Seguia o cortejo fúnebre.» — (N. R.)

(3) *Ventrus* e *loups-cerviers*. Em francês no texto. — (N. R.)

de nós! Acabamos por saber que se trata apenas da festa do imperador e que o incitamento popular não passa do sonho improvisado e secreto de um jovem que assiste à parada. Provavelmente, de um aluno do liceu.

So traümt ein Jungling, dem's Herze brennt (1).

Se fosse tratado por Heine, este assunto daria uma sátira amarga sobre o povo alemão. Tratado por Beck não passa de uma sátira amarga sobre o próprio poeta que se identifica com o jovem, sonhador impotente. Na pena de Heine, os sonhos do burguês teriam sido elevados intencionalmente até às nuvens, para depois os deixar cair, não menos intencionalmente, na realidade. Com Beck é o próprio poeta que se associa a essas fantasias e que, naturalmente, sofre também as consequências do sonho, quando regressa à realidade. No primeiro, o burguês sente-se indignado pela audácia do poeta, no segundo, tranquiliza-se ao comprovar a afinidade com ele. A insurreição de Praga oferecia-lhe, no entanto, ocasião para o tratamento de temas completamente diferentes desta farsa.

Engels: «*O Socialismo Alemão em Verso e em Prosa*».
Oeuvres, t. VI, p. 42, Mega.

14. A revolução adocicada por Freiligrath

Depois de condenar o absolutismo numa Profissão de Fé, volume de versos publicado em 1844, Ferdinand Freiligrath emigra para a Bélgica e, mais tarde, para a Suíça. De democrata burguês depressa passa a socialista «verdadeiro» e publica, em 1846, uma recolha de seis poemas intitulada Ça ira. Engels não hesita em denunciar as ilusões, as ingenuidades e as fraquezas em geral do socialismo idílico de Freiligrath, contribuindo, assim, para apressar a evolução do poeta para o socialismo revolucionário.

(1) Assim sonha um jovem com o coração inflamado. — (N. R.)

O poema mais característico é «Como Isso se Faz», ou seja, como Freiligrath faz uma revolução. Os tempos são difíceis, o povo não tem que comer nem que vestir. «Onde poderá obter roupas e pão?» É então que surge um «bravo rapaz», cheio de boas ideias. Conduz um bando inteiro ao arsenal do exército e distribui os uniformes, que todos vestem imediatamente. «Para ver como é», apoderam-se das armas e «acham que teria imensa pilhéria» se as levassem. Entretanto, o nosso «valente rapaz», tem uma ideia: pode acontecer que «chamem a esta mascarada uma rebelião, infracção e roubo». Nesse caso, será necessário «mostrar os dentes por causa da farda». Assim, todos se apoderam de barretinas, sabres e cartucheiras e hasteiam um saco de mendigo a servir de bandeira. Saem para a rua. Surge a «tropa de linha real» e o general ordena que abram fogo. Mas, os soldados atiram-se para os braços desse «Landwehr» que tem espírito até nos uniformes. E já que se encontram todos em tão bom caminho, dirigem-se, ainda como quem «brinca», para a capital, encontram reforços pelo caminho, e assim, a pretexto de uma «mascarada»:

«O trono é derrubado, tomba a coroa, o Império treme até aos alicerces» e «o povo levanta vitoriosamente a cabeça tanto tempo espezinhada». Tudo se passa tão depressa, tão facilmente, que nem os cachimbos têm tempo de apagar-se nos lábios dos homens do «batalhão proletário». Tem de se reconhecer que, em lado nenhum, as revoluções se levam a cabo com tanta alegria e tanta facilidade como na cabeça do nosso Freiligrath. Na verdade, é preciso sofrer de toda a hipocondria atribulária da *Allgemeine preussische Zeitung* para farejar alta traição num passeio pelo campo tão inocente e idílico.

Engels: «Os Socialistas Verdadeiros». Oeuvres, t. VI, p. 105-106, Mega.

15. Louis Blanc, orador e historiador

Entre os socialistas franceses que representaram um papel na revolução de 1848, Louis Blanc (1811-1882) assume a tendência mais moderada, próxima do radicalismo pequeno-burguês de Ledru-Rollin. Partidário da intervenção do

Estado, organizador dos «ateliers» nacionais, presidente da Comissão do Luxemburgo, Blanc esforça-se por pôr um dique ao movimento operário, por desviá-lo dos seus objectivos de classe. Mau orador e ainda pior historiador, Louis Blanc foi, no plano político, tanto em Junho de 1848 como em Maio de 1871, um inimigo declarado do proletariado revolucionário.

Louise (1) nunca improvisa. Escreve os discursos palavra a palavra no papel e aprende-os de cor diante do espelho. Ledru (Rollin), esse sim, improvisa sempre e, só nos casos importantes, põe diante de si algumas notas *matter of fact* (2). Sem ter em conta as diferenças exteriores, Louise é absolutamente incapaz, por isso mesmo, de provocar o menor efeito ao lado de Ledru (Rollin). De modo que qualquer pretexto lhe serve para escapar à comparação com o perigoso rival!

Quanto aos seus trabalhos históricos, escreve-os como A. Dumas escrevia folhetins. Limita-se a estudar o material para o capítulo seguinte. Deste modo, surgem livros como a *História de Dez Anos* (3). Por um lado, isso dá ao relato uma certa frescura, porque tudo o que conta é, para ele, pelo menos tão novo como para o leitor. Por outro, o conjunto da obra sai enfraquecido.

Marx: *Carta a Engels, de 28 de Fevereiro de 1851. «Correspondência entre Marx e Engels», t. I, p. 152, Mega.*

16. Victor Hugo e Proudhon, historiadores do 2 de Dezembro

Entre as obras que, mais ou menos na mesma época, trataram o mesmo assunto, só duas merecem ser mencionadas: «Napoleão o Pequeno», de Victor Hugo, e «O Golpe de Estado», de Proudhon.

(1) Louis Blanc. — (N. R.)

(2) Com carácter de facto. — (N. R.)

(3) Em francês no original. — (N. R.)

Victor Hugo contenta-se com invectivas amargas e espirituais contra o autor do golpe de estado. O acontecimento surge a seus olhos como um relâmpago num céu sereno. Vê aí apenas o golpe de força de um indivíduo. Não se dá conta de que, assim, engrandece o facto em vez de o diminuir, ao conceder-lhe uma força de iniciativa pessoal sem paralelo na história. Proudhon, por sua vez, esforça-se por apresentar o golpe de estado como o resultado de um desenvolvimento histórico anterior. Mas, no que escreve, a história do golpe de estado transforma-se numa apologia do herói do golpe de estado. Deste modo, cai no erro que cometem os nossos historiadores pretensamente *objetivos*. Quanto a mim, mostro, pelo contrário, como a *luta de classes* na França criou uma situação e circunstâncias de tal ordem que permitiram a uma personagem medíocre e grotesca fazer figura de herói.

Marx: «O 18-Brumário de Luís Bonaparte», prefácio do autor para a segunda edição alemã (1869), p. 171, Editions Sociales, 1948.

17. Dois filisteus ingleses: Jeremias Bentham e Martin Tupper

I

Mas Bentham, o oráculo filisteu do século XIX alcançou esse preconceito ao nível de um dogma. Bentham é, entre os filósofos, o que o seu compatriota Martin Tupper é entre os poetas. A filosofia de um e a poesia do outro não passam do lugar comum transformado em arrazoados fatigantes.

Marx: «O Capital», livro I, p. 640, Dietz Verlag, Berlim, 1951. «O Capital», livro I, t. III, p. 50, Editions Sociales, 1950.

II

Jeremias Bentham é um fenómeno inglês. Em nenhum país, em nenhuma época, nunca ninguém, nem mesmo o filósofo alemão Christian Wolff, tirou tanto partido do lugar comum. Bentham não só se compraz como se enva-

dece com o lugar comum. O famoso princípio de utilidade não foi inventado por ele. Não fez mais do que reproduzir, sem espírito, o *espírito* de Helvetius e doutros escritores franceses do século XVIII.

Para saber, por exemplo, o que é útil a um cão é necessário estudar a natureza canina, mas não se pode deduzir essa natureza do princípio de utilidade. Se pretendémos fazer desse princípio o critério supremo dos movimentos e das relações humanas, teremos de aprofundar, primeiramente, a natureza humana em geral e apreender dela, em seguida, as modificações próprias a cada época histórica. Bentham não se embaraça com tão pouco. Da forma mais seca e mais ingénua deste mundo, decreta como homem-tipo o pequeno burguês moderno, o merceiro e, especialmente, o merceiro inglês. Tudo o que assenta bem a esse bizarro homem-modelo e ao seu mundo é declarado útil em si e por si. É por essa bitola que Bentham mede o passado, o presente e o futuro. Por exemplo, a religião cristã é útil. Porquê? Porque condena, do ponto de vista religioso os mesmos delitos que o código penal reprime do ponto de vista jurídico. O crítico literário, pelo contrário, é prejudicial, é um verdadeiro importuno para a boa gente que saboreia a prosa rimada de Martin Tupper. É com esses materiais que Bentham — a sua divisa pessoal era *nulla dies sine linea* (1) — empilhou montanhas de volumes. E a patética burguesa promovida a génio (2).

Marx: «O Capital», livro I, pp. 640-641, Dietz Verlag, Berlim, 1951.

«O Capital», livro I, t. III, p. 50 (nota), Editions Sociales, 1950.

18. Renan, romancista eclesiástico

Numa carta para Victor Adler (1852-1918), fundador da social-democracia austríaca, Engels faz uma apreciação de Renan. Preparava, nessa ocasião,

(1) Nenhum dia sem uma linha. — (N. R.)

(2) Na edição alemã do *Capital*, Marx, em vez desta última frase, escreveu: «Se eu tivesse a coragem do meu amigo H. Heine, chamaria ao Sr. Jeremias o génio da patética burguesa.» — (N. R.)

um estudo que viria a ser publicado, em 1896, no «Dever Social», com o título de «Contribuição para a História do Cristianismo Primitivo». Engels refere na carta que a obra de Renan, «As Origens do Cristianismo» é um «romance eclesiástico».

Neste momento, ando ocupado com o cristianismo primitivo. Leio Renan e a Bíblia. Renan é terrivelmente chato, mas, como laico, é muito mais penetrante que os nossos teólogos alemães. Na generalidade, o livro dele é um romance... Pode-se utilizá-lo como fonte histórica na mesma medida em que se podem utilizar os romances de Alexandre Dumas pai como fontes para a época frondista. Uma vez por outra, encontrei na obra de Renan passagens horrosas. O autor plagia os alemães sem a mais pequena amostra de vergonha.

Engels: *Carta a Victor Adler, de 19 de Agosto de 1892.*
Victor Adler: *«Artigos, Discursos e Cartas», t. I, p. 40, Viena, 1922.*