

centro de estudos victor meyer

August Thalheimer

INTRODUÇÃO AO MATERIALISMO DIALÉTICO

Fundamentos da Teoria Marxista

Baseado na tradução de Luiz Monteiro, Edição da Livraria Cultura Brasileira, coleção Cultura Política e Economia, impresso na Empresa Gráfica da *Revista dos Tribunaes*, Rua Xavier de Toledo 72, em Junho de 1934 SP, SP.

Digitação e Revisão: CVM, novembro de 2014

Rio de Janeiro – RJ

CAPÍTULO I

O MATERIALISMO DIALÉTICO, CONCEPÇÃO DO MUNDO MODERNO – EXISTEM UMA OU VÁRIAS CONCEPÇÕES DO MUNDO MODERNO?

Existe uma concepção do mundo moderno, reconhecida como tal mundialmente, assim como há uma só Física, e uma só Química? Em todo mundo a Física e a Química se ensinam do mesmo modo. É claro que nestas ciências existem questões ainda não resolvidas e que são objetos de controvérsias, mas que não excedem os limites da ciência e só surgem, finalmente, na proporção das conquistas realizadas por ela. Tais questões se resolvem por meio de um método reconhecido por todos os que se dedicam ao estudo da ciência: a experiência. Temos, por exemplo, o caso da teoria da Relatividade em Física. Uma questão muito importante, objeto de controvérsias, é a de saber se existe um éter, uma matéria que transmita a luz. Problemas dessa ordem se decidem por meio de experiência e aqueles têm sido estudados com a ajuda de uma larga série de experiências realizadas por físicos célebres, principalmente pelo americano Michelson¹. Do mesmo modo, há uma série de questões outras que derivam, necessariamente, da primeira, como a aparente irregularidade do planeta Mercúrio, na marcha de um raio solar que passa perto do sol, etc. Para resolver todos estes problemas só existe um método: o da experiência.

Como na Física, também na Química surgem outros problemas. Ultimamente surgiu o problema de averiguar se o chumbo ou mercúrio eram susceptíveis de se transformarem em ouro. Alguns sábios afirmavam que era possível, mas, certas experiências minuciosas demonstraram que, pelo menos no estágio atual da ciência, não é possível tal transformação. Foi negada também a possibilidade no que diz respeito à composição atômica. Nesse terreno, a experiência proporcionou numerosos dados reconhecidos por todos como exatos. Podemos dizer, portanto, que existe toda uma série de ciências, cujos métodos são mundialmente conhecidos e ensinados do mesmo modo.

A unidade do materialismo dialético

A questão muda, porém, de aspecto para os problemas que se apresentam no campo da Filosofia. Não existe uma concepção do mundo admitida por todos, como existe uma Física, uma Química, uma Botânica, etc. Pelo contrário, existem numerosas concepções de mundo, opostas umas às outras e que se combatem reciprocamente. O que para um é verdade, para outro é falso e vice-versa. Como comunista adiro à teoria

¹ Albert Abraham Michelson: (Strzelno, 19 de dezembro de 1852 — Califórnia, 9 de maio de 1931) foi um físico estadunidense, mais conhecido por seus trabalhos com a medição da velocidade da luz e pelo Experimento de Michelson-Morley. Ele foi o primeiro americano a receber o Prêmio Nobel em ciências. - Fonte: Wikipédia. (Nota do CVM).

que trata da concepção do mundo, chamada materialismo dialético. Há outras, porém, que se opõem violentamente a ela. Em primeiro lugar, aquelas comumente designadas pelo nome de religiosas. Com efeito, uma religião é, em certo modo, uma concepção de mundo. Elas são em grande número e cada uma pretende estar na posse exclusiva da verdade. Somente essa mostraria aos homens o caminho a seguir na vida e o meio de alcançar outra vida feliz depois da morte. Ao lado dessas diversas religiões existe, contudo, um grande número de concepções do mundo. Poder-se-ia dizer que, tantas concepções quantos filósofos existem, pretendendo cada qual ser a única justa, com exclusão de todas as demais. Como sair desta espantosa confusão e como chegar à verdadeira concepção do mundo moderno? É o que agora veremos.

O materialismo dialético em seu desenvolvimento histórico

Poderíamos ter começado este estudo procurando a resultante de todas estas diferentes concepções do mundo, tomando de cada uma delas o que tem de comum e dando este conjunto como a concepção do mundo moderno. Isto, porém, é impossível, porque se contradizem a tal ponto, são inspiradas em princípios tão diferentes que se, caso as misturássemos e do conjunto quiséssemos separar as contradições encontradas, não restaria absolutamente nada.

Que fazer, então? A tarefa é tanto mais difícil quanto o leitor menos iniciado não tem um espírito completamente virgem e, de um modo mais ou menos consciente, formou um conceito do mundo, tanto consequência da educação recebida como pelas influências do meio ambiente (leituras, conferências, etc.). Portanto, o melhor método a seguir é o de expor o materialismo dialético, não como coisa definitiva, com normas fixas, mas sua história, seu desenvolvimento, ensinando como ele, com a ajuda de certos elementos, chegou a construir uma concepção do mundo e, finalmente, em face do seu ponto de vista, a crítica das diversas concepções do mundo que se lhe opõem. Só assim poderemos cumprir a nossa tarefa.

Por outro lado, este método tem a enorme vantagem de permitir ao leitor orientar-se, ele próprio, sobre as várias correntes intelectuais que a seguir encontrará. É o método que empregava Kant quando dizia a seus alunos: “O que eu quero não é ensinar-vos um determinado sistema filosófico e, sim, que aprendais a filosofar por vós mesmos, a formar uma opinião própria.” E isso tanto é necessário em Filosofia como em qualquer outro mister. Se você fizer a alguém uma conferência sobre a arte de fabricar sapatos, a lição de nada valerá se não lhe não ensinarmos também a maneira de fabricá-los. Do mesmo modo não se tiraria nenhum resultado de uma longa conferência sobre o materialismo dialético se não ensinarmos, ao mesmo tempo, a aplicação desta concepção do mundo às principais questões da Sociologia, da História, das Ciências Naturais, da Filosofia, etc. Por esta razão, vou me esforçar para aplicar o próprio método do materialismo dialético à exposição que dele vou fazer. Começaremos por travar conhecimento com duas de suas características principais. Vou expô-lo como algo que se formou pouco a pouco, isto é, como fenômeno histórico. É, com efeito, uma característica particular de o materialismo dialético considerar todas as coisas, na Natureza e na História, não como fatos acabados e indestrutíveis, mas sim, como aparecidos e em contínua transformação para desaparecer um dia. Em seguida, demonstrarei como o materialismo dialético nasceu

de uma ou de várias concepções do mundo que lhe eram diametralmente opostas, chegando, assim, à aplicação dessa outra sua característica fundamental: a ideia de que o desenvolvimento se processa através das contradições e que uma coisa se desenvolve sempre partindo de sua contrária.

Duas correntes ideológicas fundamentais: a corrente proletária e a corrente burguesa

Se examinarmos agora, mais de perto, as diversas concepções do mundo que se acham em contradição, atualmente veremos que não temos ante nós um conjunto anárquico e, sim, que poderemos distinguir certos grupos, certas tendências. Se os examinarmos sob este ponto de vista, poderemos distinguir imediatamente duas correntes principais, que correspondem exatamente às duas classes fundamentais da sociedade moderna. A primeira é a corrente proletária. A esta corrente pertence o materialismo dialético, chamado também “marxismo”. A outra é a corrente burguesa, representada pelas diferentes concepções do mundo, chamadas comumente de “idealistas”. Existe, todavia, uma terceira corrente intermediária entre as duas primeiras e que se crê colocada sobre elas, mas que, na realidade, não é senão uma forma especial da concepção do mundo à maneira burguesa, isto é, a pequeno-burguesa. Do mesmo que, socialmente, a pequena-burguesia se acha colocada entre o proletariado e a burguesia, existe toda uma série de concepções do mundo intermediárias entre a concepção materialista do proletariado e a concepção idealista da burguesia. Como, porém, a pequena-burguesia não pode, na realidade, adotar uma posição neutra, intermedia entre a burguesia e o proletariado e é, finalmente, obrigada a decidir-se por uma ou por outra, a fazer uma aliança com uma das duas, esse conceito do mundo, próprio da pequena-burguesia, não pode ser colocado acima do materialismo e do idealismo, nem entre os dois.

Tratarei de expor estas correntes fundamentais em seu desenvolvimento histórico.

O que nos interessa, neste estudo, não são os pormenores científicos, os nomes, os dados etc., mas, unicamente, as grandes linhas gerais da história do pensamento. Desde já será o próprio materialismo dialético que constituirá o ponto central do nosso estudo. Examinaremos imediatamente a questão religiosa como a concepção do mundo mais antiga, origem de todas as demais. Prosseguiremos, estudando os diferentes sistemas filosóficos da antiguidade. Logo depois passaremos ao materialismo francês, isto é, à filosofia que preparou a maior e mais importante revolução burguesa em fins do século XVIII. Insistiremos particularmente sobre este materialismo, porque ocupa um lugar preponderante na história da formação do materialismo dialético. Depois, indicaremos as etapas mais importantes do desenvolvimento da Filosofia burguesa na Alemanha, a saber: Hegel e Feuerbach, aos quais dedicaremos um estudo especial, porque, como o materialismo francês, eles também contribuíram consideravelmente para a formação do materialismo dialético. E, finalmente, analisaremos os princípios fundamentais da dialética e verificaremos os seus resultados na prática.

CAPÍTULO II

A RELIGIÃO

O caráter fundamental da religião.

A primeira questão que se nos apresenta é a seguinte: Em que se diferencia a religião do conceito dialético-materialista do mundo? Que constitui o caráter particular, fundamental da religião?

O caráter fundamental da religião pode ser assim definido: é um produto da fantasia, da inspiração, contrariamente à concepção do mundo moderno, que é um produto da ciência. Essa ideia pode igualmente ser expressa do seguinte modo: a religião baseia-se na crença, enquanto a ciência se baseia no conhecimento.

Contudo, não é exato dizer que a religião é produto só da fantasia e não se baseia em nenhuma experiência anterior. A fantasia religiosa é igual a qualquer outra fantasia. Tem certa base experimental que interpreta à sua maneira. A ciência, igualmente, tem a sua base experimental, que é interpretada de um modo totalmente oposto, não por meio da fantasia, mas por meio da lógica e da ideia consciente.

Interpretação religiosa e interpretação científica dos fenômenos da natureza.

Para melhor compreensão dessa diferença de método, vamos exemplificar a maneira diversa por que a religião e a ciência tratam o mesmo assunto. Tomemos um fenômeno: a chuva. Esse fenômeno tem uma importância extraordinária na vida material do homem. A sorte dos povos que se dedicam principalmente à agricultura depende, em parte, da frequência, da abundância e da distribuição local da chuva. Mas a chuva é um fenômeno independente da vontade humana. É impossível, portanto, provocá-la ou impedi-la, conforme se tenha ou não necessidade dela. Pois bem. Que faz a religião? Que fazem os povos primitivos? Uma e outros imaginam o fenômeno natural da chuva como produto da ação de um ser fantástico, que chamam “o deus da chuva”. Encontramos esse deus e outros análogos em todos os povos primitivos e sob as formas mais diversas. Para esses povos primitivos, o problema consiste em influir sobre esses deuses, donos da chuva, com o auxílio de meios que se sabem, por experiência, exercerem grande influência sobre seres poderosos: presentes, sacrifícios, súplicas, ameaças ou atos simbólicos representados por ações reais, cerimônias, etc. Entre certos povos, existem especialistas para tal fim: são os “produtores da chuva”, cuja função é provocá-la por meio de certas cerimônias e fórmulas mágicas.

No mesmo caso, a ciência procede de modo completamente diverso. Ela não considera a chuva o produto da ação de um deus, de um demônio ou de um espírito

qualquer, mas o resultado de causas naturais ou de determinadas forças da natureza. Ela investiga as causas da chuva, não na vontade de seres fantásticos que se ocultam por detrás do fenômeno, mas no próprio fenômeno e em suas relações com a natureza em geral. Há uma ciência especial, a Meteorologia, que se ocupa da chuva, estuda-lhe os fenômenos e classifica-os segundo esse ponto de vista: quais são a causa e o efeito? Que condições são necessárias para que a chuva caia e em que regiões cai, etc.? Essa ciência não progrediu ainda bastante para poder prever com exatidão, em cada caso, se choverá e onde choverá, nem tão pouco para provocar a chuva. Um feiticeiro australiano sabe aparentemente muito mais do que um meteorologista moderno, que pode prever aproximadamente a chuva, mas não pode provocá-la a seu bel prazer. Vê-se por aí o antagonismo fundamental existente entre a altitude da ciência e a da religião.

Tomemos outro exemplo: o do trovão. O homem primitivo acredita na existência de um deus do trovão, que viaja sobre as nuvens em seu carro. Diversa é a atitude da ciência, que considera o trovão como um ruído, a consequência de um fenômeno de descarga elétrica, que é o relâmpago. Ainda não foi possível produzir artificialmente a quantidade de eletricidade necessária para provocar o relâmpago e o trovão, mas já se conseguiu, em laboratórios de física, provocar fenômenos semelhantes, embora em pequena escala.

Resumindo, diremos que o caráter próprio da religião consiste em dar uma interpretação fantástica a um grupo de fatos conhecidos, seja na natureza ou na história, e é assim que apresenta deuses, espíritos, demônios, etc., como os senhores possuidores ou produtores dos fenômenos da natureza. Na última forma da evolução religiosa, isto é, nas religiões chamadas monoteístas, a natureza não é regida por numerosos espíritos, deuses ou demônios, mas por um Deus único, um ser fantástico, que vive fora e para além do mundo, um ser cuja base é representada pelo próprio homem, cujos poderes são infinitos e que possuem esses poderes sem relação alguma com um corpo determinado. É desnecessário dizer que não existe um só Deus, as uma família de deuses, composta do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Desde a forma de que se reveste entre os negros da Austrália até a que tomou com o cristianismo, a religião representa uma longa série de desenvolvimentos no curso dos quais não varia na essência. Mesmo hoje, no regime capitalista moderno, existem formas de religião extraordinariamente refinadas e nas quais a ideia religiosa se distancia muito, na aparência, das concepções primitivas dos negros da Austrália. Mas somente na aparência, porque, se as estudarmos com atenção, imediatamente verificaremos que essas formas refinadas da religião significam uma volta às crenças primitivas dos selvagens do interior da África ou da Austrália.

Diversa é a posição da ciência, que observa e compara os fatos, classifica-os, decompõe-os, estuda sucessão dos fenômenos no tempo e a ação que exercem uns sobre outros, bem como o modo de se produzirem, etc., e que também estuda o modo como aparecem e se transformam os fenômenos sociais. Tomando por base as ciências naturais, ela constrói em seguida a técnica e sobre a base da ciência social – a política, com a ajuda das quais e mediante leis conhecidas põe as forças naturais a serviço do Homem, para a reprodução de valores de uso ou a serviço das instituições sociais.

Nesse sentido, a religião, tenha o nome que tiver, distingue-se essencialmente da ciência e da concepção do mundo moderno.

Principais fontes da religião.

Trata-se, agora de saber quais são as principais fontes da religião. Distinguimos duas, em primeiro lugar. A primeira é o estado de dependência em que se encontra o Homem em face à natureza e seu desejo de dominar, no campo da imaginação, por meio de sacrifícios, orações, cerimônias, etc., as forças naturais que na realidade não pode dominar. A segunda fonte, não menos importante, da religião, são as relações dos indivíduos em relação à sociedade, isto é, o conjunto das relações sociais. A base das relações sociais tem como origem, por sua vez, o modo de produção, ou seja, as relações que os homens estabelecem mutuamente ao produzirem coisas úteis para sua subsistência, ou, ainda, a forma social de produzirem a vida material.

Analisemos essas duas principais fontes da religião da época das sociedades primitivas. Começemos por examinar a dependência do Homem face à natureza.

É lógico que o Homem tanto mais dependente da natureza quanto menor é o seu desenvolvimento técnico e econômico. Ele se acha, portanto, nesse caso, em condições mais propícias para considerar todos os fenômenos da natureza através da fantasia religiosa. Recordemos o Homem primitivo, armado somente de um instrumento rudimentar de pedra, osso, ou de um pedaço de madeira apenas suficiente para garantir-lhe os objetos necessários à existência por meio da caça e da pesca. É natural que se tais relações de dependência com a natureza nasçam as mais diversas concepções religiosas. Vejamos o lavrador primitivo. Depende ele estritamente das forças naturais: do sol, do vento, da chuva, do rio que corre pelos campos. Enquanto o Homem não puder compreender esses fenômenos e não puder prevê-los e dominá-los, em grau maior ou menor, com auxílio da técnica, buscará um meio para dominá-los com o auxílio da religião. Se examinarmos as diferentes formas de sociedades e religiões, logo veremos que se acham sempre em estreita relação com a atitude da sociedade diante da natureza.

A força religiosa dos diferentes regimes sociais.

A segunda fonte da religião é considerada pelas relações mútuas dos homens. Vemos por elas que, na sociedade, o indivíduo depende do conjunto da coletividade, que representa para ele uma força superior. Nas épocas primitivas a coletividade exerce uma influência considerável sobre o indivíduo, que se encontra num extraordinário estado de dependência ante o clã ou a tribo. Os hábitos, direitos, costumes, etc., as prescrições, em suma, da coletividade, são para ele imperativos aos quais não pode eximir-se. Mas, em geral, não compreende o sentido desses mandatos que influem sobre ele de um modo instintivo e automático. A sociedade primitiva não é, em si mesma, senão uma espécie de ser natural. Os mandatos, prescrições, costumes, etc., influem sobre o indivíduo como forças naturais que ele não chega a compreender.

As sociedades têm, finalmente, com respeito a elas próprias, a mesma atitude que adotam ante as forças naturais. Esse é o caráter particular das relações sociais

refletidas com clareza pelas concepções religiosas que constituem o seu fundamento e a sua sanção. Por esse motivo, encontramos entre os povos primitivos das ilhas do Oceano Pacífico muitas prescrições tabu, isto é, prescrições pelas quais, tal ou qual grupo de homens não deve caçar tal ou qual animal, ou não deve colher nem comer tal ou qual planta durante determinado período. Essas prescrições tinham em sua época uma significação muito clara. Constituíam simplesmente uma regulamentação das forças produtoras. Tinha por objeto conseguir determinada divisão do trabalho e certa regulamentação do consumo. Posteriormente, porém, tornaram-se incompreensíveis, automáticas, e foram a origem de certas concepções religiosas, segundo as quais essas regras haviam sido estabelecidas por tal ou qual espírito ou demônio, que sancionava por si mesmo a execução ou meios de castigo infligidos a quem as violasse.

Uma das mais antigas concepções religiosas, talvez a mais antiga de todas, é o culto aos mortos, aos espíritos ancestrais, que precisamente nas antigas religiões desempenham um papel considerável. Os espíritos ancestrais não podem ser explicados como a encarnação de um fenômeno natural, mais unicamente como o auxílio das relações sociais. As almas dos mortos, adoradas pelos descendentes, mantêm – em imaginação naturalmente – os laços entre as diferentes gerações, assegurando a continuidade da ordem social tradicional, encarnada no espírito ancestral da família ou do clã. Encontramos de imediato, fontes muito abundantes de concepções religiosas, onde os antagonismos de classe surgem na sociedade. Nesse momento, a religião se converte num meio que serve de instrumento à classe dominante para manter na obediência e na submissão a classe explorada. Mas, não é tudo. No instante em que aparecem os antagonismos de classe, assiste-se à formação de uma classe ou casta especial, cuja única função consiste em ocupar-se dos assuntos religiosos. É a casta dos sacerdotes, uma casta que está mais ou menos dispensada de executar trabalho produtivo e que é mantida pelo resto da coletividade. Para essa casta especial, os conceitos religiosos se convertem rapidamente num meio de explicar e manter sua situação privilegiada. Não obstante, seria um erro pensar que os indivíduos que as integram enganam conscientemente o resto da coletividade, produtos que são, eles também, das relações sociais. A religião é, portanto, considerada como uma verdade, seja pela massa popular, seja pelos próprios sacerdotes. Ela representa a concepção do mundo adaptada às condições de existência e ao pensamento primitivo. É preciso também compreender que essa classe de sacerdotes desempenhou, durante certo tempo, um papel progressivo. Na época em que os homens, para adquirirem os meios necessários à existência, precisavam fazer imensos esforços, os sacerdotes, em conseqüência de sua posição social particularíssima, que os dispensava de qualquer trabalho produtivo, encontraram a possibilidade de consagrar-se a uma série de tarefas sociais, para cujo exercício era indispensável a não obrigação de participar diretamente da produção.

Vemos, portanto, que os sacerdotes criaram os fundamentos da ciência, tanto assim que os princípios da Astronomia remontam às investigações feitas pelos sacerdotes egípcios e babilônios e que os primeiros elementos da Geometria foram descobertos pelos sacerdotes, que necessitaram medir a terra, traçar plano para a construção de templos, prever o aumento ou a diminuição das águas do Nilo, etc. A casta dos sacerdotes desenvolveu, igualmente, os primeiros germes do que mais tarde seria a

Filosofia e as Ciências Naturais - que, um dia, acabarão com a existência dos sacerdotes e da própria religião.

CAPÍTULO III

O PAPEL SOCIAL DA RELIGIÃO

A religião e suas relações com as formas sociais e de produção.

Vejam, agora, que relações existem entre a Religião e o modo de produção. Verificamos a pouco, que, na antiguidade, o desenvolvimento das concepções religiosas estava estreitamente ligado ao desenvolvimento das formas sociais. Tomemos como exemplo, o fenômeno da fusão dos diferentes deuses locais. Do mesmo modo que as famílias se agrupavam em tribos e imediatamente as tribos constituíam os povoados, os deuses primitivos das famílias e aldeias se agrupavam em deuses de tribos, sendo considerado um deles como o deus supremo da tribo em apreço. Quando certo número de tribos se agrupava para formar uma nação, assistimos à criação de um deus nacional e, finalmente, quando se constituía uma unidade social ainda mais considerável, um império composto de diversas nacionalidades, o deus nacional cedia seu lugar ao deus do império. Podemos verificar esse fenômeno de maneira nítida na China antiga, onde a hierarquia de deuses, demônios, espíritos, etc., corresponde exatamente à estrutura social. Temos, em primeiro lugar, os deuses das famílias e dos clãs, que são os antepassados. Depois temos os deuses de aldeias os Deuses de povoados e províncias e, por fim, quando, em consequência da fusão de um grande número de pequenos estados feudais, a China se torna uma monarquia centralizada, assistimos igualmente a uma centralização das concepções religiosas. O “Céu” foi considerado como o deus supremo, e o grande sacerdote do céu é o imperador. Também no império romano vemos as religiões primitivas nacionais substituídas pelo cristianismo como religião universal.

O ponto de partida do cristianismo, assim considerado, foi a religião nacional de um pequeno povo da Palestina: os judeus. O deus nacional judeu foi elevado à dignidade de deus mundial. Tinha, com efeito, qualidades particulares que o predestinavam a converter-se no ponto de partida da religião mundial da antiguidade, porque era o deus de um povo oprimido e, naturalmente, as classes e povos oprimidos do Império Romano foram os primeiros crentes desta nova religião.

Algumas palavras mais sobre o cristianismo. As relações do cristianismo com a estrutura social não se manifestaram unicamente pela característica de seu deus como deus universal, e sim também por outro aspecto muito importante. O cristianismo se constituiu como a religião dos escravos. Estes formavam a classe mais explorada e oprimida do povo, a que sentia, portanto, mais necessidade de libertação. Eram conduzidos a Roma, vindos de todos os países. A opressão comum e a vida em comum fizeram desaparecer entre eles todas as diferenças de ordem nacional. Assim, tornaram-se acessíveis à propaganda de uma religião internacional. Pergunta-se por que, precisamente entre eles, se incubou a necessidade de uma religião nova e por que não se fizeram simplesmente materialistas ou ateus. Para isso, é preciso compreender que uma classe não pode desembaraçar-se da religião senão quando

possui a força de edificar um mundo novo, uma nova ordem social e econômica superior. E este não era o caso dos escravos da Antiguidade. A escravidão não tinha nenhuma saída para uma ordem econômica e social superior. A escravidão originou a ruína do mundo antigo, das civilizações grega e romana. Não houve um desenvolvimento novo para uma ordem social superior até que as tribos germânicas invadiram o Império Romano, aniquilaram a antiga sociedade e a antiga cultura e edificaram, sobre suas ruínas, o regime feudal. O sistema de escravidão não oferece nenhuma solução histórica. Por isso, a ideologia dos escravos em luta contra o destino que os oprimia não podia ser senão uma ideologia religiosa. Sua imaginação devia tomar necessariamente uma forma fantasiosa: um reino dominado por um redentor do mundo, com um regime de consumo comunista. Este reino foi primeiramente colocado no mundo e, depois, no além: no céu. Do mesmo modo, de algumas décadas a esta parte, temos visto desenvolverem-se sentimentos religiosos extremados entre os escravos modernos, por exemplo, entre os das plantações de algodão dos Estados Meridionais da América do Norte, reagindo contra a terrível opressão a que estavam submetidos e para a qual não viam solução alguma.

O cristianismo feudal.

Estas mesmas relações entre o regime social e as concepções religiosas, ainda as encontramos na Idade Média. O cristianismo dessa época somente na aparência é análogo ao cristianismo da Antiguidade, porque, do mesmo modo que se transformavam, então, as relações sociais, se transformou o cristianismo. O Império Romano foi substituído na Idade Média por um sistema de Estado Feudal: nasceram os Estados nacionais e europeus modernos. As relações econômicas locais estreitaram-se, constituiu-se uma hierarquia nova e esses mesmos sintomas foram se manifestando na religião. Enquanto o cristianismo primitivo conheceu somente uma divindade, composta de três pessoas, o cristianismo da Idade Média conheceu uma série de seres celestes, classificados segundo uma hierarquia semelhante à feudal, que se organizava da seguinte maneira: em primeiro lugar, o senhor feudal, vassalo de um conde ou de um duque, por sua vez submetido à autoridade de um príncipe ou de um rei. Os príncipes, duques, reis, etc., colocam-se abaixo do imperador. É exatamente essa mesma hierarquia que encontramos no cristianismo da Idade Média. Primeiro, temos o povo com seu santo local; depois as províncias com seus santos particulares; em seguida as nações com seus santos nacionais. Acima deles encontramos os anjos divididos em numerosas categorias; depois, os arcanjos e, finalmente, a Santíssima Trindade. Tenhamos em mente, portanto, que na Idade Média, ainda não haviam desaparecido os mais primitivos conceitos religiosos. As crenças pagãs, tais como a crença em fantasmas, em gnomos, gigantes e toda espécie de espíritos e demônios, mantêm-se no cristianismo e o completam. A razão é que têm igualmente sua origem nas condições de existência da sociedade medieval.

O papel da religião na sociedade capitalista.

Vejamos, agora, o papel que desempenha a religião na sociedade capitalista moderna. Poder-se-ia pensar que nessa sociedade a religião não tem razão alguma de existir, uma vez que as relações dessa sociedade com a natureza são muito diversas

das relações das sociedades passadas. Enquanto na Antiguidade e na Idade Média o Homem se encontra num estado de completa dependência ante a natureza, na sociedade capitalista moderna, pelo contrário, a técnica e a ciência permitem-lhe dominá-la e estender essa dominação ao infinito. Nenhum sábio moderno apelará para fórmulas mágicas, a fim de resolver os seus problemas. O técnico, que deseja construir uma máquina qualquer, não procederá do mesmo modo que um feiticeiro australiano ou africano, mas antes se baseará nas propriedades comuns da matéria. Parece estranho, por isso, que ainda possam existir concepções religiosas na moderna sociedade capitalista. Mas, aqui, a fonte da religião não é a natureza, senão a própria sociedade. É um fato sabido que a classe dominante na sociedade capitalista conhece perfeitamente o método que lhe permite dominar a natureza. O que, porém, ela não conhece é um método capaz de dominar racionalmente a própria sociedade. E, com efeito, o que caracteriza a sociedade capitalista é o fato de não ser administrada de um modo racional, vivendo, pelo contrário, em meio a uma desbragada anarquia. A sociedade capitalista não domina a sua própria vida econômica e social. Cada indivíduo e a própria sociedade são dominados por essa vida. Vemos, desse modo, que a atitude da sociedade capitalista ante a sua própria economia não se diferencia da atitude do selvagem australiano ante o relâmpago, o trovão, a chuva, etc. Percebe-se mais claramente essa característica da sociedade capitalista nas épocas de crise econômica, de guerra e revolução. Realmente, nos períodos de crise milhões de fatores econômicos se aniquilam sem que possam os indivíduos opor qualquer resistência e sem que possam escapar à sua sorte. A economia capitalista prossegue no seu desenvolvimento – da paralisação da produção à prosperidade, e desta à crise – sem poder exercer sobre esse desenvolvimento uma influência dada e sem poder prever o momento em que irromperá a crise. Com mais forte razão, não pode evitar as catástrofes, que, produzindo-se bruscamente na sociedade capitalista, são mais terríveis ainda nas épocas de guerra, em que milhões de homens e imensas riquezas são destruídos sem que a sociedade possa fazer qualquer coisa para impedi-lo. Muito ao contrário, o nascimento de tais crises se origina no próprio mecanismo da concorrência capitalista. Compreende-se, assim, porque em tal sociedade as concepções religiosas não desapareceram e subsistirão com ela. Uma característica das correntes religiosas é que aparecem mais claramente e sob formas mais ou menos estúpidas, entre as classes dominantes nos momentos de crise, de guerra ou de revoluções. Essa é a causa de se ter reforçado durante a guerra o movimento religioso da burguesia europeia. Com as insurreições que explodiram depois da guerra, correntes análogas apareceram. Atualmente, nota-se um ressurgimento do espiritismo, isto é, da crença nos espíritos que, no fundo, em nada se diferencia das crenças das tribos selvagens da África do Sul. Juntamente com essas formas rudimentares da religião existem outras mais refinadas, impossível de distinguir a primeira vista, mas que se assemelham mais ou menos à concepção dos homens primitivos, segundo a qual as almas dos mortos possuem uma existência independente do corpo e exercem influência sobre a vida humana. Em épocas como a que hoje vivemos, em que a burguesia europeia se vê colocada ante a ameaça da revolução proletária, a religião é para ela um meio de tranquilizar os seus temores e um apoio que a sustém no momento em que o abismo se abre ante seus olhos.

A burguesia revolucionária e a sua luta contra a religião e a igreja.

Houve, sem dúvida, uma época em que a burguesia sustentou uma luta encarniçada contra a religião e a Igreja. Basta lembrar o papel desempenhado pelos enciclopedistas e os materialistas franceses no século XVIII. Era, realmente, a época em que a igreja constituía uma parte integrante da classe contra a qual a burguesia devia fazer sua revolução. A igreja estava estreitamente ligada ao feudalismo e à monarquia absolutista. Nesse período, que, por sinal não foi muito duradouro, a burguesia era antirreligiosa e chamava o povo para lutar contra o feudalismo e contra a igreja. Quando, porém, chegou ao poder com a ajuda do povo, imediatamente modificou seu ponto de vista: compreendeu que a religião seria para ela um meio admirável de firmar sua dominação política e econômica, um meio excelente de opressão da grande massa popular. Donde se explica que a burguesia, por medo ao proletariado, sustenha hoje a mesma igreja que outrora combatera.

A religião e a classe camponesa.

Examinaremos, agora, o papel que desempenha a religião entre os camponeses. Na sociedade moderna, o camponês, e principalmente o pequeno camponês, se caracteriza por uma situação social e econômica particular, que determina uma atitude especial frente à natureza. O pequeno camponês não se acha, como o grande latifundiário capitalista, na posse dos meios modernos da técnica. Trabalha com instrumentos simples, relativamente primitivos, uma vez que sua exploração não é suficientemente importante para permitir-lhe utilizar-se das conquistas da ciência e da técnica modernas. Por esse motivo, encontra-se em maior dependência das forças da natureza do que o fazendeiro capitalista. Sua sorte depende do sol e da chuva, das características do solo e de mil outras causas de ordem natural e que não podem ser dominadas e sobre as quais exerce uma influência muito restrita. Entre os pequenos camponeses a religião tem, como vimos, as raízes em sua dependência em face da natureza, em sua condição social e em sua situação particular de classe. Uma vez que sua exploração não representa sequer uma simples economia natural, o camponês é um produtor de mercadorias. Produz cereais e gado, que leva ao mercado, do qual depende inteiramente, onde se converterão em dinheiro, estes cereais e este gado, e onde fixam seu preço de venda. O mercado é que decidirá se trabalhou grátis, se recebe o valor total do seu trabalho ou uma parte somente. Não é o próprio camponês que determina o preço; sua sorte depende desta potência econômica superior, que é o mercado. Tomemos como exemplo, um camponês que cultiva o trigo. Se desejar vendê-lo, o preço mediante o qual poderá encontrar comprador não depende apenas da quantidade de trabalho desenvolvido para cultivá-lo, e sim mediante o preço em vigor no mercado determinado pela Bolsa de Paris, de Londres, de Nova York. E sucede frequentemente que o camponês fica arruinado por essas leis de mercado, que ele desconhece e que, mesmo no caso de conhecer, não pode dominar, nem exercer sobre elas qualquer influência. Está claro que, devido a este estado de dependência extraordinária em que vivem os pequenos camponeses frente aos fenômenos da natureza e também em face das condições do mercado capitalista, encontremos aqui novas fontes de concepções religiosas. Eis porque se explica a persistência da religião entre os camponeses mais pobres e atrasados.

A religião e o proletariado.

A classe da sociedade moderna que, por sua situação tem maiores possibilidades de desembaraçar-se do jugo religioso, é o proletariado. A razão é bem simples: em consequência de sua situação particular na sociedade capitalista, o proletariado é, inegavelmente, a classe mais revolucionária desta sociedade. É como classe revolucionária que percebe perfeitamente até que ponto os preceitos religiosos são para ela o meio de consolá-la de sua miséria terrestre, fazendo-a esperar pelas alegrias que obterá no céu. O proletariado compreende igualmente que a burguesia, longe de contentar-se com os bens celestes, procura, pelo contrário, acumular a maior quantidade possível de bens terrenos. Compreende, enfim, que todas essas promessas feitas pela burguesia não tem fundamento algum. Juntemos a isso o fato de que o cristianismo, como religião de escravos, prega um estado de completa submissão de espírito. Este aspecto do cristianismo é, evidentemente, precioso para as classes dominantes. Mas, também, é a razão pela qual os operários o repudiam. Isto explica porque a burguesia europeia se esforça por propagar o cristianismo nos países coloniais: Índia, China, África, etc. É extremamente agradável ao imperialismo que o missionário ensine aos indígenas a tudo esperar do céu, a serem modestos e obedientes. Enquanto isso, o capitalista vai à igreja todos os domingos e se esforça, durante o resto da semana, em aproveitar-se das riquezas materiais pertencentes às colônias. Assim se explica porque, onde penetram os capitalistas europeus, levam sempre consigo, além do álcool, a bíblia e o missionário.

Acrescentaremos àqueles, outros motivos que impulsionam o operário moderno a pôr a religião de lado para identificar-se com uma concepção científica do mundo. O operário moderno não toma ante a natureza a mesma atitude do camponês. Vive próximo à máquina, conhece a técnica e, portanto, não lhe ocorrerá atribuir os fenômenos da natureza à ação de um ser supraterrrestre. Graças à posição que ocupa nos processos de trabalho, o operário adota uma atitude natural – e não fantástica – em relação aos fenômenos da natureza.

Por outro lado, no que diz respeito à sua atitude em face das potências sociais, o proletariado é a classe que melhor compreendeu o verdadeiro sentido da economia capitalista e sabe que está chamado historicamente a revolucionar essa sociedade, que se deixa levar pelo acaso cego das forças naturais, e a substituí-la pela sociedade socialista, na qual o Homem não somente domina a natureza como também a vida econômica. Esta atitude peculiar ao operário moderno é que explica o fato dele poder se libertar mais fácil e completamente das concepções religiosas. Podemos, hoje, verificar em todos os países capitalistas modernos, que unicamente a classe operária se libertou por completo dos preconceitos religiosos. Naturalmente, ainda existem operários crentes, mas isso se explica em última análise, pela influência que a Igreja e a educação burguesa ainda exercem sobre eles, que só poderão repelir por completo essa influência mercê de seu próprio esforço. A parte da classe operária que pode levar a cabo essa emancipação intelectual absoluta nunca passará, na sociedade capitalista, de uma minoria. Somente quando esta sociedade se houver transformado

completamente é que nascerão as condições capazes de permitir à classe operária libertar-se completamente, em sua totalidade, das concepções religiosas.

A atitude do racionalismo e do materialismo dialético ante a religião.

Já vimos as razões pelas quais se mantém na sociedade capitalista a influência da religião e como o papel econômico e social das diferentes classes determina a sua atitude diante dela. Examinemos, agora, os pontos de vista que se pode adotar nessa questão. Reduzem-se a dois principais: o primeiro é o do racionalismo, que considera a religião simplesmente como uma coisa totalmente irracional. Segundo ele, basta, portanto, uma educação adequada para libertar-se de sua influência. A palavra “racionalismo” provém de terem os filósofos franceses do século XVIII adotado em suas lutas contra a religião e a Igreja o ponto de vista da “razão”, segundo o qual a religião é apenas um erro remediável e que se remediará por meio da educação. O que caracteriza essa corrente ideológica é a sua incompreensão total da história. Ela não considera a religião como um fenômeno histórico, destinado à desaparecer um dia como ocorre com os fenômenos históricos. Se menciono esse ponto de vista é somente por ser encontrado com frequência no anticlericalismo burguês. Muito radical na aparência, entretanto, não tem grande eficácia na luta contra a religião.

O segundo ponto de vista é o do materialismo dialético. Distingue-se do anterior ao considerar a religião como um fenômeno histórico, que tem suas raízes na estrutura econômica da sociedade e que desempenhou inclusive, um papel progressivo em sua época. Essa concepção combate a religião baseando-se no fato de que esta se converte, atualmente, num obstáculo para o desenvolvimento social, sabendo, porém, perfeitamente que ela ainda possui na sociedade capitalista fundamentos materiais. Vemos por aí, na prática, que não basta tratar de suprimir simplesmente a religião por meios educativos, mas que é necessário suprimir as causas materiais em que se apoia a religião, para poder suprimi-la. Para esse objetivo ser atingido, é necessário, antes de mais nada, substituir a sociedade capitalista pela sociedade socialista. Essa mudança terá como resultado o desaparecimento das raízes mais profundas da religião, raízes que se originam do fato da sociedade capitalista não dominar o seu próprio destino, mas ser, pelo contrário, dominada por ele. Outro resultado obtido será a completa modificação da atitude da sociedade e seus indivíduos ante a natureza. O socialismo repousa realmente sobre as conquistas que, no campo da técnica, herda do capitalismo, aumentando-as até o infinito. Por esse motivo, essas fontes de concepções religiosas não poderão suprimir-se unicamente por meio da educação, mas somente por meio de uma completa transformação social. Isso não exclui, de certo, a necessidade da propaganda antirreligiosa, que constitui por si mesma um fator importante da revolução. Pelo contrário, contribui para dar ao papel desempenhado por essa propaganda o seu justo valor, incorporando-a de modo eficaz ao conjunto do trabalho de preparação revolucionária.

O sucedâneo da religião.

Cabe, aqui, esta pergunta: “Que substituirá a religião, quando ela houver desaparecido”? Poderíamos responder como o poeta alemão Goethe: “Quem tem a

Arte e a Ciência tem a Religião. Quem não tem a Arte nem a Ciência, que tenha a Religião". Ou, em outras palavras: a religião se fez para gente inculta. Mas, o que Goethe reserva para uma pequena *elite* será, no futuro, acessível a todos. Na sociedade burguesa, somente um pequeno número de privilegiados pode libertar-se intelectualmente. Já na sociedade socialista todos se libertarão. É necessário, porém, compreender que se hoje constitui um embaraço para o desenvolvimento social o fato de só uma pequena parte de privilegiados ter a possibilidade material de cultivar-se livremente, em épocas anteriores era impossível, dado a insuficiência das forças de produção, pretender alcançar o estado de coisas atual, em que ambas as condições, moral e material, de libertação das grandes massas são possíveis. A libertação por parte de uma minoria da necessidade de participar diretamente dos trabalhos produtivos foi uma condição indispensável para o desenvolvimento das ciências naturais e, por conseguinte, da técnica, que, uma vez manifestadas as condições necessárias, cria a possibilidade material do livre desenvolvimento cultural da coletividade. Isso demonstra que um fenômeno que é necessário e que constitui um progresso em determinadas condições, muda por completo de sentido em outras condições históricas, convertendo-se num obstáculo para o próprio progresso. O papel desempenhado pela religião em diversas épocas históricas mostra-nos, com perfeita clareza, a lei geral do desenvolvimento dessas épocas, isto é, a lei do desenvolvimento através das contradições. Mais adiante veremos como essa lei não somente pode ser aplicada ao movimento histórico como a toda espécie de movimentos.

CAPÍTULO IV

A FILOSOFIA MATERIALISTA NA ANTIGUIDADE

Desenvolvimento da concepção do mundo moderno.

As lutas das quais nasceu a concepção do mundo moderno duraram mais de dois mil anos. Essa concepção não se formou em dias. Através dessas lutas foi que se desenvolveram a Filosofia e as Ciências Naturais. O materialismo dialético constitui apenas o último elo da cadeia, o último resultado de lutas que remontam às épocas mais longínquas da história. O ponto de partida desse desenvolvimento foi a Grécia Antiga, berço da Filosofia e das Ciências Naturais, e onde se lançaram os fundamentos da concepção do mundo moderno. Por esse motivo, começaremos pelo estudo da filosofia grega.

Causas da decadência da religião e do desenvolvimento da Filosofia e das Ciências Naturais.

Vejamos, agora, as condições gerais materiais do desenvolvimento da Filosofia e das Ciências Naturais, bem como as da decadência da religião, na Antiguidade. A causa principal de decomposição das religiões, na Antiguidade, foram principalmente os progressos realizados no desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, do Homem sobre a Natureza. Os progressos da primitiva fase comunista coincidem com a extensão da propriedade privada e da economia mercantil. Nesse sentido, os fatores preponderantes mais imediatos foram: o desenvolvimento da agricultura; depois, a aparição do capital comercial e do capital-moeda, que desempenha um papel de importância progressiva na vida econômica e social. Aqui, vemos entrar em cena uma nova classe, que dispõe de tempo suficiente para desenvolver-se livremente e consagrar-se à Arte e à Ciência. Na Antiguidade, o desenvolvimento econômico era conseguido mercê dos contingentes da sociedade escravagista, na qual toda produção pesava sobre o trabalho escravo. A base de todo esse desenvolvimento, no curso do qual a religião antiga começa a decompor-se e se constituem os primeiros germes da concepção do mundo moderno, é, por conseguinte, a aparição da economia escravagista. É esta que permite a formação de uma classe de indivíduos que dispõem de lazer suficiente para se consagrarem a uma atividade não produtiva. Como dizia Aristóteles, o ócio é a condição necessária para o desenvolvimento da Filosofia. Numa época mais primitiva, antes do desenvolvimento da economia escravagista haver atingido a sua plenitude, surge uma fase intermediária, na qual se cria uma classe de camponeses e artesãos livres. É nessa classe social que se apoia, entre os povos gregos,

a dominação dos tiranos. Tão grandes transformações econômicas e sociais tiveram como resultado uma completa mudança nas concepções morais e políticas tradicionais. É natural que ao se produzirem num povo que viveu sem variar de condições durante centenas e milhares de anos, todos esses problemas tradicionais sejam novamente trazidos à discussão. Na Grécia, especialmente o desenvolvimento da Filosofia e das Ciências Naturais estava estreitamente relacionado com o das cidades comerciais das costas da Ásia Menor, onde, nos séculos VI e VII antes de Cristo, assistimos à aparição de uma filosofia materialista dirigida principalmente contra a classe dos sacerdotes.

Filosofia grega da natureza e desenvolvimento das cidades comerciais da Ásia Menor.

Examinemos brevemente as condições gerais em que se formou a filosofia grega da natureza representada pelos filósofos “jônicos”, assim chamados por pertencerem à região denominada Jônia. A base principal dessa filosofia é o desenvolvimento das cidades comerciais gregas das costas da Ásia Menor, cidade entre as quais se destacavam como as mais importantes as de Mileto e Éfeso e que se achavam do ponto de vista econômico e cultural, muito acima do nível geral da Grécia de então. Foi nessas cidades que se constituiu, pela primeira vez, ao lado da classe sacerdotal, uma classe de indivíduos que, tendo adquirido grandes riquezas, encontrou, assim, a possibilidade de consagrar-se ao estudo da ciência. Esse desenvolvimento foi ainda favorecido pela circunstância de que o horizonte intelectual dos gregos da Ásia Menor se ampliara consideravelmente graças aos progressos da navegação comercial. Os primeiros marujos mercantes gregos cortavam com seus navios as águas do Mar Mediterrâneo, do Mar Negro, etc., travando conhecimento com numerosos povos, religiões, usos e costumes estranhos, o que explica a facilidade com adotaram uma atitude de crítica relativamente à sua própria religião, a seus próprios costumes, etc., e aprenderam a julgar essas matérias de um ponto de vista mais livre. Os progressos da navegação e do comércio deram também origem a um desenvolvimento considerável da técnica. Os artesãos gregos transformavam em seu país as matérias primas que recebiam do estrangeiro. Nasceram, assim, grandes indústrias: a fiação de lã, a fabricação de cristais, ornamentos e pedras preciosas, etc.

Ao mesmo tempo, porém, o incremento da importação de cereais e outros artigos de consumo deu lugar ao empobrecimento dos proprietários rurais indígenas.

Os camponeses que trabalhavam nos domínios desses proprietários emigraram para as cidades, a fim de aí trabalhar como artesãos, constituindo, pouco a pouco, uma nova classe de artesanato livre, dominada por um tirano, que era geralmente um rico proprietário rural metido ao mesmo tempo em negócios comerciais e financeiros. Devido a suas riquezas e à existência de um grande número de cidadãos livres sem

terras e em busca de ocupação, puderam constituir uma milícia mercenária e obter o poder pela violência. Foi essa a base material da filosofia grega da natureza. Os progressos da técnica, da indústria fabril, da navegação, o aumento dos conhecimentos geográficos, etc., criaram condições que permitiram a investigação de uma explicação natural do mundo, em oposição à explicação fantástica dada pelos sacerdotes. Os homens que haviam feito grandes viagens pelo Mar Mediterrâneo, que se haviam familiarizado com os elementos da Astronomia, da Geografia, necessários à navegação, e que haviam travado conhecimento com uma multidão de povos estrangeiros de costumes diversos, puderam elaborar uma concepção científica do mundo. Dispunham para isso de liberdade e de meios suficientes.

Tales de Mileto e sua tentativa de explicação materialista do mundo.

O primeiro filósofo Jônico, do ponto de vista cronológico, foi Tales de Mileto, apelidado de “o pai da Filosofia”, originário de Mileto, naquela época a mais rica de todas as cidades gregas da Ásia Menor. Essa cidade dispunha de uma grande frota comercial e estendia o seu domínio por todo um vasto território. O que sabemos a respeito dos ensinamentos de Tales é muito pouco, e se relaciona com a sua teoria da formação do mundo. Uma das questões fundamentais que a religião se esforçava também para resolver era a seguinte: “Como se formou o mundo?” Tales, seguindo um rumo oposto ao da religião, procurou dar-lhe uma explicação natural. “O mundo - dizia ele - tem como origem a água. Esse é o princípio e a essência de todas as coisas”. Queria dizer com isso que todos os demais elementos (distinguiam-se, então, quatro elementos fundamentais: a água, o fogo, o ar e a terra) provinham da água. Essa explicação baseava-se na crença de que todas as matérias são iguais e pode, portanto, transformar uma na outra. Tales não tinha, então, é de ver, a possibilidade de provar essa afirmação, como faz a Química hoje em dia. Por outro lado, a explicação de Tales continha igualmente a ideia de que a água era a origem da vida. Sabemos, hoje, que as ciências naturais declaram que todos os animais terrestres descendem de animais aquáticos e que foi no mar que a vida apareceu pela primeira vez. A teoria de Tales revela, portanto, um pressentimento genial das futuras descobertas da ciência. O fato de Tales afirmar que a água é a origem material do mundo se explica facilmente, num povo comercial, cujas riquezas vêm do mar, com o qual ele acha em contato permanente. Conta-se que Tales costumava visitar os sacerdotes egípcios, que lhe transmitiam grande parte de seus conhecimentos. Isso confirma o que anteriormente dissemos, isto é, que a ciência dos sacerdotes egípcios foi um dos pontos de partida da Filosofia. Esses sacerdotes tinham motivos particulares para desenvolver seus conhecimentos naturais. Toda a vida econômica e cultural do Egito depende da irrigação artificial do país por meio das águas do Nilo. Sem essas irrigações, o país seria um deserto. Para regularizá-las, porém, os sacerdotes deviam prever as épocas de enchentes e vazantes das águas do Nilo e, para isso, tinham que estudar as estrelas. A irrigação, do mesmo modo que a construção dos templos necessitava operações de

agrimensura para ser levada adiante. Assim se explica ter-se desenvolvido entre os sacerdotes egípcios os primeiros elementos da Geometria, da Astronomia e das Matemáticas, elementos que foram utilizados, classificados e desenvolvidos pelos filósofos jônicos.

Anaximandro.

Como Tales, Anaximandro era originário de Mileto, tendo, porém, vivido numa época mais próxima à nossa. Os seus ensinamentos eram, em linhas gerais, os seguintes: o mundo provém de uma matéria amorfa, cujo desenvolvimento se processa pela separação de seus diversos elementos. Dessa matéria estão constituídos todos os corpos celestes. Os homens descendem de animais aquáticos, que penetraram lentamente no interior dos continentes. A ideia da formação do mundo, dos planetas e dos seres vivos era ligada por Anaximandro à do fim do mundo. Se a formação do mundo se deve à divisão da matéria nos elementos que a constituem, o fim do mundo e a morte dos seres vivos se produzirão pela dissolução dos elementos que o compõem. Segundo Anaximandro, a matéria é eterna e indestrutível. A Filosofia e, por conseguinte, uma filosofia materialista – acrescenta – baseia-se em causas naturais.

Estudando-os detidamente, esses conceitos assombram pela sua exatidão, numa época em que ainda não se conheciam os grandiosos resultados alcançados pelas ciências modernas da natureza: a Química, a Física, a Astronomia, etc.

Heráclito.

Heráclito, de Éfeso, foi apelidado de “o obscuro” devido à confusão e à dificuldade de seus escritos. Nasceu em Éfeso, que era, naquela época, a rival de Mileto, e viveu no século VI antes de Cristo. A sua importância na história da Filosofia consiste em que foi ele que descobriu e elaborou as linhas gerais do que mais tarde havia de chamar-se dialética. Heráclito chegou à sua teoria de formação do mundo mediante uma generalização das teorias existentes em sua época sobre esse problema. Todos os filósofos que o precederam atribuíram ao mundo uma origem diferente. Tales fazia-o nascer das águas, outros do ar e ainda havia os que viam sua origem na matéria em geral. Heráclito formulou a teoria da transformação constante de todas as coisas, exprimindo esse conceito sob uma forma assombrosa: tudo muda, isto é, tudo está permanentemente em vias de uma transformação constante, nada permanece fixo. Essa ideia, ele a exprimiu ainda sob outra forma, não menos admirável: “É impossível – disse – navegar duas vezes na mesma corrente”. Com efeito, o rio nunca permanece igual, transformando-se a cada instante. Essa ideia do rio que se transforma constantemente serviu a Heráclito para explicar todas as transformações que se verificam na natureza e na sociedade. Tal conceito da transformação constante de todas as coisas, é a ideia fundamental da dialética. De acordo com a concepção de

Heráclito, o mundo em si é eterno, ou seja, ilimitado no tempo, e infinito, isto é, ilimitado no espaço. Ele, porém, se transforma constantemente, nunca permanecendo o mesmo. É preciso, entretanto, não confundir essa ideia, da transformação constante de todas as coisas com a teoria moderna da evolução. Segundo a concepção de Heráclito, a transformação do mundo não continua progressivamente até o infinito, mas, sim, constitui o que os físicos e químicos denominam um “ciclo”, quer dizer – uma transformação constante das coisas que voltam sempre ao ponto de partida. Senão vejamos: como todos os seus predecessores, Heráclito distinguia também quatro elementos fundamentais – o fogo, a água, a terra e o ar. Esses quatro elementos transformam-se constantemente uns em outros, mas de tal forma, que essa transformação se verifica sempre no limite desses quatro elementos fundamentais. Na concepção de Heráclito, essa transformação das coisas não se processa de um modo arbitrário, mas em obediência a certas regras determinadas. É uma transformação sujeita a certas leis. É essa uma ideia nova, rica de consequências. Para Heráclito, o mundo é um fogo eterno. Na realidade, ele não pensa que o fogo seja a matéria prima da qual provém o mundo. Para ele, é apenas a imagem de uma transformação constante.

Outra ideia fundamental de Heráclito é que essa transformação das coisas se processa segundo esta lei: o oposto sai sempre do oposto, isto é, a transformação se verifica sempre através das contradições. Para essa ideia ele encontrou, igualmente, uma expressão surpreendente: a luta é a mãe de todas as coisas. A luta das coisas opostas é a força motriz de toda a transformação, de todo desenvolvimento. Essa é também uma das ideias fundamentais da dialética, que Heráclito aplicou às relações entre o ser e o não ser. Para ele, o ser e o não ser, estes dois termos contraditórios no mais alto grau, estão contidos na ideia do vir a ser. O que virá a ser, é e não é ao mesmo tempo. Ou, dito de outra maneira: a essência de todas as coisas e de todos os processos consiste na coexistência dos opostos. Todas as coisas são feitas de contradições.

Heráclito e as relações de classe de sua época.

Essa doutrina correspondia precisamente às formas de produção e as relações entre classes de sua época. Heráclito pertencia à aristocracia da cidade de Éfeso. Vimos, anteriormente, o papel que essa aristocracia desempenhava nas cidades. Tendo, a princípio, exercido o governo, logo foi este substituído pela dominação dos tiranos, apoiados na massa dos pequenos artesãos e camponeses contra os aristocratas. Heráclito que pertencia a esta última classe, encontrou-se, então, em oposição ao governo. E, como o regime existente não beneficiasse a sua classe, esforçava-se por derrubá-lo. Assim se explica nele a ideia de que há uma lei geral para que todas as coisas não permaneçam tais como são, mas que devam transformar-se e inclusive, transformar-se no seu contrário. A situação que sua pátria atravessava naquela época,

o levou a pensar que a luta é o fator de toda transformação e a chegar à conclusão de que isso não é verdadeiro somente no que diz respeito às condições políticas e sociais, mas a todas as coisas em geral.

O atomismo, desenvolvimento lógico do materialismo na Antiguidade.

Façamos, agora, uma ligeira digressão sobre a teoria dos átomos, teoria desenvolvida por numerosos filósofos e que consistia, em essência, na ideia de que o mundo se compõe de pequenas partículas iguais de matéria, separadas pelo vácuo. Segundo esses filósofos, todos os fenômenos da natureza se explicam pelos diferentes movimentos dessas partículas de matéria. Essa doutrina forma, hoje, parte integrante da ciência moderna. Na Antiguidade, constituía o desenvolvimento lógico da concepção materialista do mundo, tal como os filósofos jônicos a haviam formulado. E essa teoria dos átomos desempenhou um papel importante em todas as doutrinas materialistas posteriores.

CAPÍTULO V

A FILOSOFIA IDEALISTA NA ANTIGUIDADE

A filosofia idealista e suas relações com a economia escravagista.

A esses filósofos materialistas sucedeu toda uma série de filósofos idealistas, entre os quais se salientaram Platão e Aristóteles. Platão nasceu no ano 429 e Aristóteles no ano 384, ambos antes de Cristo. Pertencendo, portanto, a uma época posterior à dos filósofos linhas atrás mencionados. Esses dois filósofos exerceram imensa influência sobre inúmeras gerações, sobre a filosofia da Idade Média como sobre a da época moderna. Pode-se dizer, inclusive, que todas as concepções idealistas do mundo tiraram suas idéias de Platão e Aristóteles.

Examinemos, agora, as razões que explicam essa passagem da filosofia materialista à filosofia idealista. A principal é o desenvolvimento da economia escravagista, como base da sociedade grega e princípios de sua decadência. Essa sociedade, baseada no trabalho dos escravos, se foi vendo, pouco a pouco, num beco sem saída. No século VII, o trabalho servil começou a implantar-se somente nas colônias gregas da Ásia Menor, embora o comércio de escravos estivesse já em plena prosperidade. Mas, nos séculos IV e V já o trabalho servil também constituía a base da vida econômica de Atenas. A economia escravagista constituía, naquela época, a principal relação de classe e não, como ordinariamente se acredita, o antagonismo entre a aristocracia e a democracia, que não era senão um antagonismo na classe dominante, a dos cidadãos que, ricos ou pobres, viviam, todos, do trabalho dos escravos, que não tinham direito algum e, nem sequer eram considerados como homens, mas, sim, como instrumentos vivos. Se o povo ateniense pode consagrar-se à política, à arte, à filosofia, à cultura do corpo e do espírito, foi graças à afluência abundante e contínua de trabalhadores escravos.

Causas da decadência da sociedade.

A decadência da economia antiga tem a sua explicação nas contradições em que necessariamente cai toda sociedade que se apoia no trabalho de escravos. Em primeiro lugar, para manter a economia escravagista, não basta o aumento natural da população. Essa é uma experiência comprovada não somente na antiguidade, mas também nas plantações dos Estados meridionais da América do Norte, onde o trabalho era feito pelos escravos. Para poder manter a economia escravagista, é preciso um aumento constante de escravos. Estes, porém, não podem ser recrutados senão mediante guerras contínuas, guerras a que se vê obrigado todo Estado que dependa

da economia escravagista e que, naturalmente, o debilitam. O cidadão que partia para guerra devia possuir um equipamento, que custava bastante caro, sobretudo se tinha que pelejar o cavalo. Além disso, devia manter sua família e a si próprio durante a campanha. O resultado foi que os pequenos camponeses e industriais que marchavam para a guerra se empobreciam lentamente. O poder do Estado diminuía e cedo se viu ameaçado pelo perigo de ser vencido por outro Estado, em que os camponeses e artesãos não haviam ainda sido reduzidos à miséria. E ser vencido tinha, então, outra significação que na atualidade, porquanto a população era passada a fio de espada ou reduzida por completo ao cativo, tanto os homens como as mulheres e as crianças.

Os cidadãos pobres, parasitas do Estado.

Outra contradição em que necessariamente cai toda sociedade fundada no trabalho de escravos é a constituída pela crença natural, no seio dessa sociedade, de que o trabalho é indigno de um homem livre. Essa ideia domina os cérebros mais privilegiados da antiguidade. Isso fazia com que os cidadãos pobres que não podiam ter escravos se convertessem em parasitas, vivendo exclusivamente a custas do Estado. O cidadão pobre da antiguidade não tem ponto algum de contato com o proletariado moderno. Este se sustenta de seu trabalho, enquanto que o cidadão pobre da antiguidade era mantido pelo Estado a expensas do trabalho dos escravos. O Estado possuía uma quantidade de escravos, cujo trabalho lhe proporcionava os recursos necessários ao sustento de tais cidadãos. Além disso, uma cidade, como Atenas, tinha sob seu domínio toda uma série de cidades que lhe pagavam tributo, também aplicado no referido sustento. A existência de uma cidade como essa se achava, naturalmente, ameaçada. Uma sociedade que repousava sobre bases tão frágeis devia mergulhar numa situação cada vez mais difícil.

Desenvolvimento dos antagonismos sociais entre os cidadãos livres.

Entre os próprios cidadãos livres deviam, finalmente, surgir uma série de antagonismos cada vez mais violentos e que ameaçam o equilíbrio da sociedade. Com efeito, enquanto as grandes fortunas se acumulavam nas mãos de uma minoria, a massa de artesãos e camponeses ia gradualmente empobrecendo-se, caindo na mais completa miséria. Agravou-se, desse modo, dia a dia, o antagonismo existente entre credores e devedores. Os laços que uniam os habitantes da cidade se afrouxavam cada vez mais. Explodiram violentas guerras civis, que abalaram consideravelmente o poder do Estado, ameaçando pôr termo à sua existência.

Trabalho servil, obstáculo ao progresso técnico.

Outra consideração digna de nota era que o trabalho servil constituía um sério obstáculo ao progresso técnico. Isso se torna evidente se fixarmos nossa atenção no

fato de que os escravos trabalhavam oprimidos e forçados, não se podendo, por isso, deixar em suas mãos instrumentos delicados. Por esse motivo, o trabalho dos escravos não podia ser feito senão utilizando os instrumentos mais grosseiros. Quando a base da sociedade é o trabalho servil, a técnica e o desenvolvimento das forças produtivas paralisam-se por completo. Esses sintomas podem ser verificados mesmo no apogeu da sociedade escravagista.

Decadência da sociedade grega e sua influência sobre o pensamento.

Naquela época, já não se perguntava, como nos primeiros tempos da sociedade grega, qual tinha sido a origem do mundo. Para o primeiro plano haviam passado as questões sociais: Como deve o Estado organizar-se? Como dirigir a economia? Que são o bem e o mal? Que deve ser permitido? Que deve ser proibido?

Todas as idéias morais tradicionais começavam a vacilar.

Outra consequência importante da decadência da sociedade antiga foi a passagem da filosofia materialista à filosofia idealista. Essa passagem teve Platão como seu primeiro representante.

Segundo Platão, a verdadeira essência das coisas não reside na matéria, mas num princípio intelectual não material. O mundo dos sentidos, o mundo da percepção sensível, não é, para Platão, o mundo real, mas, um mundo aparente e enganoso. Esse mundo dos fenômenos sensíveis não é senão uma consequência, um reflexo das ideias eternas, independentes, de suas formas de expressão material. Assim, a Filosofia de Platão muda por completo a verdadeira relação das coisas. Na filosofia platoniana, a ideia suprema é a ideia do Bem. Essas ideias não são somente a verdadeira essência do mundo, mas constituem o fator fundamental de todo o desenvolvimento da natureza. Aristóteles desenvolveu essa filosofia da seguinte maneira: a razão é a essência e a força motriz da história.

Como se explica esse abandono do materialismo? Simplesmente porque não existe para a classe dominante nenhum modo de romper com as contradições por nós anteriormente referidas. A economia escravagista não dispõe de meios para passar a uma forma superior de sociedade. Já vimos como a religião cristã se formou no seio das classes oprimidas. A filosofia idealista teve sua origem no seio da classe dominante. Na época da mudança histórica do Estado ateniense, essa filosofia tinha por objeto idealizar a ordem social existente, suprimir as contradições que continha e, por conseguinte, apresentá-la como eternas. O primado da Ideia, da Razão fundava-se na opinião de que as pessoas sensatas e os sábios são os que devem governar os Estado, entendendo-se por este a classe dominante. Realmente, segundo ela, o povo é irracional e só uma pequena minoria (isto é, a classe dominante) possui o monopólio da razão. Ao ser essa ideia aplicada ao mundo inteiro, surge a origem da tese

fundamental que constitui a própria essência da filosofia idealista, ou seja: que são o espírito e a razão que governam o mundo. Essa filosofia idealista converteu-se, durante os séculos seguintes, numa das bases principais da dominação de classe. Seria um erro, entretanto, dizer que a filosofia de Platão e Aristóteles fora, em sua época, uma filosofia reacionária. A sociedade antiga não conhecia nenhum caminho que lhe permitisse fugir às contradições que a ameaçavam. Não compreendia que outra classe poderia indicar-lhe o rumo para uma forma de sociedade superior. Na questão da escravidão, as democracias das cidades gregas da antiguidade não tinha ponto de vista algum diverso da aristocracia, nem podia tê-lo, uma vez que a sua própria existência dependia dos recursos que o trabalho dos escravos punha à disposição do Estado. Seria um grave erro confundir a democracia grega da antiguidade com a democracia burguesa ou a democracia proletária da nossa época. O antagonismo entre a democracia grega da antiguidade e a democracia burguesa moderna é maior ainda que entre esta e a democracia proletária. As questões fundamentais que se debatiam na sociedade antiga não eram as questões de democracia ou aristocracia, que não passavam de questões superficiais de interesse apenas para as classes dominantes. A questão fundamental era a da escravidão, a das relações dos escravos com os cidadãos livres. O aspecto reacionário dessa filosofia manifesta-se unicamente em sua atitude em face da escravidão, uma vez que é a filosofia de uma sociedade baseada no trabalho dos escravos, e aparece como reacionária ante o desenvolvimento que suprimiu a escravidão e a substituiu por formas superiores de exploração. Mas, essa filosofia não tem apenas um caráter reacionário, tem também um caráter progressivo. É o que vamos ver agora.

CAPÍTULO VI

A LÓGICA E A DIALÉTICA NA ANTIGUIDADE

Platão e Aristóteles.

O aspecto progressivo da filosofia de Platão e Aristóteles consiste em que a classe dominante da sociedade ateniense, daquela época, considerava que o motivo da exploração do trabalho dos escravos e de sua própria dominação de classe era o livre desenvolvimento das faculdades humanas e, sobretudo, o progresso da razão. Isso se explica pelo fato de que a produção escravagista não era exclusivamente, nem em sua maioria, uma produção de mercadorias, isto é, uma produção pela mais-valia, como sucede na produção capitalista, e, sim, uma produção para consumo direto, ou seja, uma produção de valores de uso. Disto resultava que a classe dominante não se consagrava à aquisição de riquezas, aos negócios, mas ao desenvolvimento das Artes e Ciências. Isso explica também o interesse considerável que manifestava pelo estudo da razão humana e pelas descobertas das leis do pensamento. Os gregos desempenharam um papel importante na história da Filosofia, desenvolvendo (principalmente Aristóteles) o ensino das formas e leis do pensamento, o que habitualmente se chama a lógica formal. Além disso, lançaram as bases da dialética. Mais adiante veremos o que distingue uma coisa da outra, a ciência das leis do pensamento, a lógica formal, receberam tal impulso, que só no século XIX é que se pode avaliar o progresso duradouro e decisivo por elas alcançado.

Objeto da lógica formal.

Que é a lógica formal? A lógica formal é a ciência das leis do pensamento. Ensina como se formam as ideias e a maneira de distingui-las entre si. Trata das diversas espécies de sentenças e das diferentes formas de conclusões. Propõe-se, numa palavra, a ensinar o modo justo de pensar.

Importância, para ciência, da lógica formal.

Em geral, o homem pensa de um modo natural, sem necessidade de uma arte especial do pensamento, o que, para a vida comum, na maioria dos casos, é o suficiente. Ao se complicarem, porém, as relações e as coisas, e ao surgirem problemas com consequências que dependem de toda uma série de condições, tão depressa intervêm grandes raciocínios desligados da percepção direta como aumenta a possibilidade de incorrer em erros e se faz necessária a certeza da exatidão do pensamento. Por isso, a lógica tem, na Ciência, uma importância considerável. As leis

da lógica se dividem em duas, que são fundamentais e que constituem, por assim dizer, a sua base. A primeira é o princípio de identidade, que se pode formular do seguinte modo: **A é A**, isto é, cada objeto é igual a si mesmo. Um homem é um homem. Um galo é um galo. Uma batata é uma batata. A segunda lei é o princípio de contradição, ou melhor, o princípio da exclusão de um terceiro. Esta pode ser formulada da maneira seguinte: **A é A** ou não é **A**. Não pode ser as duas coisas ao mesmo tempo. Por exemplo: uma coisa que é preta não pode ao mesmo tempo ser preta e branca. Uma coisa não pode ser e ao mesmo tempo não ser uma coisa. Praticamente o resultado é que, se tirarmos de uma dada premissa certas conclusões e se verificarmos imediatamente contradições, é que se produziram erros no raciocínio ou que a premissa era falsa. Se de uma premissa justa se chega à conclusão de que 4 é igual a 5, é que, de acordo com o princípio de contradição a conclusão era falsa. É evidente. Que haverá de mais claro do que isso: o homem é o homem, o galo é o galo, uma coisa é uma coisa? E, assim, torna-se evidente que uma coisa é grande ou pequena, preta ou branca e que não pode ser ambas a um só tempo.

As duas leis fundamentais da lógica sob o ponto de vista da dialética.

Vejamos, agora, a questão sob o ponto de vista de um ensino superior do pensamento, isto é, do ponto de vista da dialética. Tomemos o primeiro princípio já formulado como sendo a base da lógica formal, ou seja, o princípio de identidade: **A é A**, uma coisa é uma coisa. Recorramos a outro princípio de Heráclito, que todos conhecemos e que podemos formular assim: tudo passa; não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Podemos dizer que o rio é sempre o mesmo? A tese de Heráclito afirma o contrário. Nunca permanece o mesmo rio. Transforma-se constantemente. Por isso, não se pode entrar duas vezes ou, mais exatamente, outra vez no mesmo rio. Por conseguinte, a fórmula **A é A** não está certa, a menos que pensemos que as coisas são imutáveis. Mas, se as considerarmos sempre em movimento, **A é A** e ao mesmo tempo outra coisa. E isto, afinal, é certo para todas as coisas. A Ciência também já demonstrou que o que aparentemente é imutável se acha, na realidade, prestes a constantes transformações. Exemplo: consideram-se as rochas, as grandes montanhas, como símbolo de imutabilidade. Estas rochas, porém, (isto é demonstrado pela história da terra) formaram-se em uma época determinada e desaparecerão um dia. Está claro que tais transformações se verificam tão lentamente em relação ao que dura uma vida humana que, à simples vista, são imperceptíveis. São debilitadas pouco a pouco pelo vento, a umidade, o frio e o calor. Essas transformações, porém, ocorrem de um modo insensível à vista humana e apenas são percebidas com grandes intervalos de tempo. Podemos citar, de preferência, o exemplo das plantas que se transformam e crescem sem que possamos dar conta disso. Hoje em dia, com a ajuda do cinema, podemos observar como cresce uma planta. Sabemos, assim, que as diversas espécies de plantas

se modificam. Sabemos, por exemplo, que o trigo, o centeio, o arroz, não foram sempre tal como habitualmente os vemos e, sim, que são produto de uma evolução. O mesmo acontece com todas as espécies de animais incluindo a espécie humana. Perguntaremos: O sistema planetário é imutável? Não. A ciência astronômica nos ensina que também o sistema planetário se formou pouco a pouco e acabará por desaparecer. Por conseguinte, também aqui existe transformação. Acreditou-se, igualmente, durante largos anos (e até a bem pouco tempo) que os corpos químicos simples, nos quais se podiam decompor todos os demais corpos, eram imutáveis. Hoje, sabe-se que isto não é certo e que, por exemplo, o rádio é objeto de uma constante transformação. Atualmente se acredita que todos os corpos químicos, até então considerados simples, são compostos de corpos ainda mais simples, dos elétrons, constituídos sob determinadas condições de temperatura e de pressão, e que, por sua vez, se dissolverão e se transformarão. Que resta, então, do famoso princípio, segundo o qual uma coisa é sempre igual a si mesma? Devemos dizer que esse princípio não é absolutamente certo, mas é aplicável somente a períodos limitados e em sentido abstrato, isto é, considerando as coisas com abstração de suas transformações constantes e supondo-as iguais a si mesmas durante certo tempo. Se, porém, generalizarmos e expusermos este princípio de modo absoluto, sem reserva alguma, chegaremos a cometer, forçosamente, grandes erros, porque esta lei da lógica formal não é suficiente e é preciso recorrer à dialética que demonstra como a igualdade está ligada a desigualdade. Não se pode, portanto, distinguir em nenhum aspecto, de um modo absoluto, a igualdade da desigualdade. O objeto permanece o mesmo em sua constante transformação. Um filósofo burguês contemporâneo, Bergson, comete o grande erro de esquecer a igualdade na transformação geral das coisas e chega, assim, à conclusão de que a razão humana não pode conhecer a verdadeira essência das coisas, uma vez que a razão não pode atuar senão com conceitos definidos, imutáveis. Nisto, Bergson comete o erro oposto ao que se pratica afirmando que o princípio de identidade das coisas vale de modo absoluto. Se considerarmos a transformação no seio de uma coisa do ponto de vista de que não existe igualdade entre dois estados diferentes desta coisa, não se pode constatar nenhuma transformação nem inclusive dizer que existem dois estados diferentes de uma só coisa. Para verificar uma transformação é necessário uma medida comum. Já a simples distinção numérica de duas coisas, ou de dois estados de uma coisa, não é possível senão quando existe um estado de comparação. Se não existe igualdade sem diferença, não existe diferença sem igualdade.

O princípio de contradição do ponto de vista da dialética.

Examinaremos, agora, o segundo princípio fundamental do pensamento, ou seja, o princípio de contradição. Segundo ele, uma coisa não pode ser, ao mesmo tempo, ela e sua contrária. Determinada figura geométrica é ou redonda ou retangular. Uma linha é reta ou curva. Muito bem. Se considerarmos o que já dissemos sobre o princípio de

identidade, verificaremos que não só a contradição não é impossível como também que tudo o que se transforma deve conter, a todo momento, certas contradições. Já dissemos antes que uma coisa que se transforma é, ao mesmo tempo, ela mesma e outra coisa diferente. É a um só tempo, igual e diferente de si própria, ou, dito de outra maneira, existe, numa só e mesma coisa, uma contradição. Este princípio é verdadeiro para todas as coisas em via de transformação.

Examinemos, por exemplo, esta sentença: Uma linha é reta ou curva? Como a consideram os matemáticos? Consideram a menor porção de um círculo como uma linha reta, de onde se deduz, necessariamente, que uma linha reta e uma curva são iguais dentro de certos limites. Isso permite efetuar cálculos muito mais precisos do que se diferenciássemos, absolutamente, o reto e o curvo. Uma figura é redonda ou retangular. Como, porém, os matemáticos consideram o círculo como sendo formado por uma quantidade infinita de ângulos, vemos, por conseguinte, que o redondo e o retângulo são iguais. Toda uma parte da matemática está baseada neste princípio contraditório.

A contradição do movimento local.

Pelo que ficou explicado, o princípio de contradição, levantado pela lógica formal, pode ser substituído pelo princípio oposto, a saber: que toda coisa traz em si uma contradição e se compõe de contradições. Já vimos isto ao estudarmos a ideia da transformação geral das coisas. O mesmo veremos estudando o que diziam os antigos gregos sobre o movimento local.

Os filósofos pirronistas demonstram, com efeito, que todo movimento local encerra em si uma contradição e é, portanto, impossível. Tiravam daí a conclusão de que existe o movimento geral e que este é só aparente. Demonstravam isso com duas parábolas célebres: a parábola do javali e a parábola de Aquiles e da tartaruga. O exemplo do javali é o seguinte: Se um javali é solto num determinado ponto, ele não poderá nunca chegar a outro ponto mais distante, porque, solto o javali de um ponto, a que chamaremos **A**, com o objetivo de alcançar outro ponto **B**, é natural que deverá chegar antes a um ponto intermediário, **C**; por conseguinte, deverá ir de **A** a **C**. Mas, é igualmente certo que antes de alcançar o ponto **C**, deverá alcançar um ponto intermediário, **D**. Para passar o ponto **D**, deverá passar pelo ponto **E**, situado na trajetória **A-D**. E assim se pode ir até o infinito. Antes de haver alcançado um ponto determinado, o javali deverá sempre alcançar um ponto intermediário, até o infinito. Portanto, não poderá nunca distanciar-se do ponto **A**, porque, com o número de distâncias a percorrer é infinito, nunca poderá, em um tempo limitado, percorrer a distância de **A** a **B**. Por conseguinte, o movimento é impossível.

Parábola de Aquiles e da tartaruga.

O exemplo de Aquiles e a tartaruga é ainda mais simples. Aquiles é uma figura lendária da *Ilíada*. Era considerado o melhor corredor da Grécia. A tartaruga, pelo contrário, é um animal que anda vagorosamente. Se a tartaruga levar uma vantagem determinada sobre ele, Aquiles não poderá nunca alcançá-la. Com efeito, suponhamos que a tartaruga leve uma vantagem de 100 metros e que Aquiles faça 10 metros por minuto e a tartaruga 1 metro. Qual será o resultado? Enquanto Aquiles percorre, em dez minutos, a distância que o separa da tartaruga, esta percorre 10 metros mais. Enquanto Aquiles faz 1 metro, a tartaruga avança 1 centímetro. E assim poderíamos continuar até o infinito. Sempre haverá determinada distância entre eles e, enquanto Aquiles percorre esta distância, cada vez a tartaruga avança uma distância dez vezes menor, donde resulta, portanto, que Aquiles não alcançará nunca a tartaruga.

A dialética do finito e do infinito e do contínuo e descontínuo.

Estas duas parábolas não são pilhérias, como se poderia crer, mas, pelo contrário, têm um sentido muito profundo. Qual é? Tanto em um caso como em outro, fica demonstrado que certa quantia finita pode dividir-se até o infinito, e daí se conclui que por este motivo uma distância finita não pode compor-se nem dividir-se em pequenas partes infinitas. O movimento, porém, nos ensina que se pode compor, com a ajuda de um número infinito de pequenas distâncias, certa distância finita. O que aqui se nos apresenta sob essa forma é o princípio dialético que indicamos mais adiante. Vimos que uma distância pode ser a um só tempo finita e infinita. Portanto, o javali pode ir de **A** a **B** e Aquiles pode alcançar a tartaruga.

Solução matemática da parábola de Aquiles e da tartaruga.

Tomemos este último exemplo: antes que Aquiles haja percorrido os 100 metros que a tartaruga leva de vantagem, esta já fizera mais de 10 metros, etc.; temos, por conseguinte, 100 mais 10 mais 1 mais $1/10$ mais $1/100$, ou seja, 111 metros e 11 centímetros. A essa distância exata ele alcançará a tartaruga. Na verdade, Aquiles necessita de 10 segundos para percorrer os 100 primeiros metros, mais 1 segundo para os 10 metros restantes e mais 1 décimo de segundo para o último metro, ou seja, no total, onze segundos e um décimo. Fica, assim, resolvido o problema. Novamente, porém, provamos que o movimento é contraditório.

Relações entre a lógica formal e a dialética.

Vemos pelo que precede, que existe sempre contradições nas coisas, o que não quer dizer que todas as contradições sejam justas. Não o são senão quando refletem as transformações das coisas. Existem, portanto, contradições que têm sentido e as

que não têm. A dialética não é a ciência das contradições absurdas, mas, sim, das contradições que têm sentido.

Em que consiste, então, a diferença entre a lógica formal e a dialética? Em que a lógica formal considera as coisas em estado de repouso e separadas entre si, enquanto a dialética as considera em movimento e em relações recíprocas. A lógica formal é uma observação limitada, secundária, das coisas. É admissível na medida em que as considera em estado de repouso e separadas uma das outras, cada uma para si. A dialética é uma observação superior, mais geral, mais exata e mais profunda das coisas. Ao considerá-las em estado de movimento ou em suas relações recíprocas, vê-se que a lógica formal é insuficiente, sendo preciso recorrer à dialética.

A dialética materialista e a dialética idealista.

É preciso notar ainda que, tanto em Platão como Aristóteles, a dialética tem um caráter idealista, isto é, ambos pensam que as contradições que se produzem no cérebro humano constituem o elemento fundamental. Nos pensamos, pelo contrário, que as contradições que se produzem no espírito humano não são senão o reflexo do movimento das coisas. Para nos expressarmos mais claramente, diremos: a dialética idealista crê que o movimento das coisas é o resultado das contradições que existem nas idéias. A dialética materialista diz, pelo contrário, que o movimento das coisas constitui o elemento primário e as contradições que se produzem nas idéias são apenas o reflexo do movimento real.

As raízes da dialética.

Vimos as razões pelas quais os primeiros filósofos gregos formularam as bases do pensamento dialético e como procuraram uma explicação para a formação do mundo, chegando de modo natural à ideia do movimento universal e à transformação geral das coisas. Em Sócrates, Platão e Aristóteles, estas razões foram, principalmente, a investigação sobre a constituição do Estado, sobre as relações sociais, etc., as quais os conduziram à ideia de que toda coisa está em vias de transformação constante. Na vida pública apareciam, violentamente, as ideias mais opostas. Discutia-se ininterruptamente sobre o que são o bem e o mal, sobre a forma de organização do Estado, etc. O que um dizia, outro contradizia. Desenvolveu-se, por fim, uma arte de conversação, que foi a origem da dialética. Chamou-se primeiramente “arte de conversação”, porque nela teve sua origem.

A dialética, tal como foi formulada por Platão e Aristóteles, não era ainda a dialética moderna, que caracteriza o materialismo dialético. Era uma dialética limitada, que correspondia às condições sociais da época. O objetivo desses pensadores da antiguidade, Platão e Aristóteles, era o de encontrar na transformação dos fatos sociais e políticos alguma norma fixa, duradoura, permanente, em uma palavra: criar

um Estado ideal, uma sociedade ideal. Não se propunham fazer a revolução e, sim, pelo contrário, procuravam o meio de pôr termo à revolução que se realizava na ordem social. Assim se explica porque Platão idealizou um Estado utópico, que considerava como Estado ideal. Daí também se explica a forma limitada, sem desenvolvimento, da dialética na antiguidade.

Distinguem-se nesta dialética duas fases diversas. De um lado, a dialética da sucessão, tal como foi exposta por Heráclito. De outro lado, a dialética da coexistência, tal como foi formulada por Platão e Aristóteles, isto é, a dialética que encontramos na relação das diferentes partes de um estado de repouso. A mais elevada forma da dialética é a que compreende duma só vez a dialética da coexistência e da última abrange, a um só tempo, a lei das transformações de um estado e as relações entre as diversas partes de um todo. Assim foi que, em “O Capital”, Marx formulou toda uma série de leis econômicas que demonstram como o capitalismo pode existir como um todo e quais as relações que existem entre as suas várias partes. Demonstrou igualmente como o sistema capitalista provém de outro sistema, o da simples produção de mercadorias e, por outro lado, como as leis do modo de produção capitalista se transformam, com o correr do tempo, em outras leis que conduzem além do capitalismo a um sistema oposto: o socialismo.

Realmente, se a dialética da antiguidade era limitada, é porque era a dialética de uma classe dominante, de uma classe cuja existência repousava no trabalho dos escravos. Nem Platão nem Aristóteles, os pensadores mais notáveis daqueles tempos, podiam então, imaginar uma transformação das condições sociais, ou seja, que a escravidão acabasse um dia e que o antagonismo entre homens livres e escravos fosse suprimido. Por isso, a ideia que eles faziam da transformação das coisas não podia passar de certo um limite social, isto é, de que a ideia da escravidão devia ser uma coisa eterna.

CAPÍTULO VII

HEGEL E FEUERBACH

A escolástica da Idade Média.

Antes de passarmos ao estudo dos predecessores imediatos de Marx e Engels, ou seja, Hegel e Feuerbach, é necessário fazer algumas considerações gerais a propósito do grande intervalo que separa a filosofia da antiguidade da filosofia moderna. Estende-se entre as duas o período do feudalismo. A sua expressão ideológica é a concepção do mundo feudal, que domina toda Idade Média, isto é, um período de uns mil anos, desde o ano 500 até o de 1500 depois de Cristo, aproximadamente. Todo esse período está impregnado da influência poderosíssima da Igreja, que era o mais forte esteio ideológico do modo de produção e da ordem feudal. Sob a férula da Igreja, a filosofia e as ciências naturais não puderam desempenhar nenhum papel independente. A filosofia consagrava-se unicamente a explicar e interpretar os ensinamentos feudais da Igreja. Era como então se dizia, “a serva da Igreja”. Essa época da filosofia é denominada em sua história de filosofia escolástica, da palavra latina *Scola*, que significa escola. É, portanto, a filosofia das escolas superiores eclesiásticas da Idade Média, na qual se formavam os altos dignitários de Igreja. Não é mister que nos detenhamos longamente nessa filosofia escolástica, que nenhum papel independente desempenhou e que nenhum progresso digno de menção realizou. Os progressos realizados pelas ciências naturais, durante toda a Idade Média, foram igualmente muito poucos. Mas, a burguesia já se desenvolvia no próprio seio da sociedade feudal, aparecendo em cena, pela primeira vez, em fins do século XV. Os fatos principais que caracterizam essa transformação histórica são: o descobrimento da América, a invenção da imprensa e da pólvora, a aplicação geral do compasso à navegação e muitos outros inventos. O que, porém, caracteriza mais particularmente essa transformação histórica é o desenvolvimento do comércio mundial, não somente em consequência das relações comerciais se haverem estendido ao continente americano, recentemente descoberto, como também graças ao desenvolvimento do comércio marítimo com os países do Oriente, que, precisamente nessa época, fez consideráveis progressos. Paralelamente a esse desenvolvimento do modo de produção burguês, inicia-se uma luta geral contra a instituição suprema da ordem feudal – a Igreja. Exatamente em princípios do século XVI essa luta começa a tomar formas violentas ao extremo. É, então, que surge o movimento da Reforma, movimento de luta contra a Igreja, mas dentro da religião.

A filosofia burguesa moderna como forma de luta contra o feudalismo.

Mas, a forma generalizada e mais radical da luta dos intelectuais contra a sociedade feudal em geral e a Igreja em particular foi a filosofia burguesa. É característico o fato dessa filosofia ter aparecido primeiramente nos países onde o desenvolvimento da burguesia mais havia progredido: na Inglaterra, nos Países Baixos, a seguir na França e, finalmente, na Alemanha. Os homens ordinariamente considerados como os pais da filosofia burguesa moderna são os ingleses Bacon e Descartes, que viveram na primeira metade do século XVII. O desenvolvimento da filosofia burguesa marchou ao mesmo compasso do desenvolvimento da luta religiosa. Essa filosofia constitui o ponto culminante da luta de classe levada a efeito pela burguesia contra a concepção do mundo feudal, assim como a forma bem mais geral do desenvolvimento da consciência de classe da burguesia.

Os objetivos principais da filosofia burguesa.

Os objetivos principais da filosofia burguesa são os seguintes:

1º Decomposição dos conceitos fundamentais da religião em geral e da religião cristã em particular; extensão do domínio da razão até onde havia, então, dominado a fé religiosa.

2º Desenvolvimento das ciências naturais. Essa é uma das condições principais do desenvolvimento econômico da sociedade burguesa. As ciências naturais foram uma arma poderosa contra as crenças religiosas, especialmente as ciências mais desenvolvidas nos séculos XVII e XVIII, a Mecânica e a Astronomia.

O desenvolvimento dessas ciências exerceu, por sua vez, uma influência considerável sobre o desenvolvimento da filosofia. No século XVIII, com o materialismo francês, a aliança das ciências naturais e a filosofia, para a luta contra a religião e a concepção do mundo feudal, em geral, encontra a sua mais firme expressão no materialismo francês. Bastará mencionar, aqui, os dois nomes mais representativos do materialismo francês. O primeiro é o de Diderot, o mais inteligente de todos os materialistas franceses. O segundo é o de Helvétio, que coordenou num sistema único o materialismo do século XVIII. Os escritores franceses mais notáveis do referido século, Voltaire e Rousseau, empreenderam também a luta contra a Igreja e as instituições feudais, embora não fossem tão radicais, do ponto de vista filosófico, quanto Helvétio e Diderot. Por o outro lado, tão pouco eram materialistas, e sim deístas, isto é, partidários de uma religião da razão. Ambos se esforçavam por arrancar do cristianismo o seu caráter feudal. Queriam em suma, um cristianismo burguês.

A filosofia alemã.

Foi na Alemanha que a filosofia burguesa atingiu seu ponto culminante. O desenvolvimento econômico e político desse país foi mais lento que os da França e da Inglaterra, e isso explica porque a revolução burguesa nele se fez numa fase mais avançada de sua evolução do que nos outros já mencionados e num nível ideológico maior. Não mencionarei, aqui, senão dois representantes principais da filosofia alemã, Hegel e Feuerbach, porque ambos têm entre si relações diretas e por serem os predecessores imediatos do materialismo dialético de Marx e Engels. Hegel e Feuerbach desempenharam, entretanto, papéis muito diferentes. O de Hegel consistiu em levar até o fim o desenvolvimento da filosofia burguesa e da filosofia em geral, enquanto o de Feuerbach foi o de atacar, a uma só vez, a religião e a filosofia.

Hegel e sua época.

Em 1806, Hegel terminou a sua obra fundamental, isto é, no mesmo ano em que Napoleão infligiu uma grave derrota a Alemanha feudal, na batalha de Lena, em seguida à qual submeteu a Prússia, dividindo a Alemanha em duas partes: Norte e Sul. Hegel morreu em 1830, no mesmo ano da revolução francesa de julho e do **Bill** da Reforma, na Inglaterra. Hegel representa o fim da filosofia burguesa e da antiga. Resume e conduz a seu termo o desenvolvimento intelectual de vinte e cinco séculos.

Nova descoberta e aperfeiçoamento do método dialético.

O elemento mais importante e mais revolucionário da filosofia de Hegel foi o método dialético. Pode-se dizer que Hegel descobriu de novo a dialética, porque a elevou a um nível que ninguém havia até então alcançado. Constituía isso, de sua parte, um trabalho revolucionário no mais alto grau. Com efeito, a dialética é um método revolucionário ao extremo. Ele nos ensina que nada, nem na realidade nem no cérebro humano, permanece tal qual é, mas se transforma sem cessar: que toda coisa, toda instituição tem um princípio e, por consequência, um fim, passando por uma fase ascendente e uma fase descendente em seu desenvolvimento. A dialética ensina que toda coisa, toda instituição, toda ideia morre, transformando-se no seu contrário. A dialética diante de coisa alguma se detém. Nada há para ela sagrado ou imutável. Mas, essa força destruidora da dialética é, ao mesmo tempo, na concepção de Hegel, a força motriz mais considerável do progresso histórico. Como dizia Goethe: “Tudo o que existe merece desaparecer”. Podemos acrescentar, então, que a dialética é a fórmula mais geral da revolução.

O idealismo absoluto de Hegel.

A segunda característica fundamental da filosofia de Hegel é ser idealista e idealista na mais absoluta forma. Segundo Hegel, o movimento das ideias constitui o fator primário. A ideia é para ele o motor e o gerador da realidade material, tanto da natureza como da história. O movimento das ideias é, numa palavra, o criador do movimento universal. A ideia é que cria a realidade.

Vejamos um exemplo dessa maneira de conceber a história: segundo a concepção materialista, o cristianismo é uma religião que reflete as condições da produção feudal e a relação das classes da sociedade feudal. As relações de produção da Idade Média constituíam o elemento fundamental, primário, de onde se desprendem todas as ideias da Idade Média, da qual o cristianismo é a expressão ideológica mais geral. Segundo a concepção de Hegel, o que se verifica é exatamente o contrário. Para ele, o cristianismo é que constitui o elemento fundamental. Sobre a base desse cristianismo desenvolveu-se o modo de produção feudal, as relações entre as classes da Idade Média, as formas políticas do feudalismo, etc. Por conseguinte, segundo Hegel, o mundo e seu desenvolvimento dependem do movimento das ideias. Dessa forma, Hegel mostra uma série de relações universais entre todas as partes do conjunto social, de sua estrutura intelectual e material. Ele também ensina (coisa que representa já um considerável progresso sobre seus predecessores) que as formas sociais constituem uma escala histórica, uma série de desenvolvimentos que se processam através de contradições, e essas contradições internas, que cada forma social contém, constituem as formas motrizes que fazem a sociedade passar de um período histórico a outro. Hegel não busca essas contradições nas condições materiais, mas na expressão ideológica do período em vista. Hegel fez as maiores descobertas no campo da história, mostrando, à sua maneira, as relações internas da vida histórica. Embora a forma de sua filosofia seja defeituosa, o seu conteúdo representa, apesar de tudo, um imenso progresso científico.

Negação do desenvolvimento da natureza.

Outro traço característico da filosofia de Hegel (e que é uma lacuna considerável dessa filosofia) é que ele vê desenvolvimento apenas na história, e nenhum na natureza. De acordo com a concepção de Hegel, a natureza move-se eternamente pelos mesmos caminhos. Hegel, nesse ponto, retrocedeu em relação à Kant, que se esforçara por explicar a formação do novo sistema planetário por meio de uma teoria mecânica. O mesmo se verifica no que diz respeito à sua atitude ante a religião. Não se encontra nele nenhum antagonismo violento entre a religião e a filosofia. A filosofia de Hegel extrai a religião do íntimo do homem, dando a todos os seus dogmas um sentido puramente filosófico, considerando-os da mesma maneira que aos princípios fundamentais da lógica ou da dialética, de modo que, na realidade, nada fica restando

do que constitui o verdadeiro caráter da religião. Mas, Hegel não tocou nas formas exteriores desta. Essa atitude correspondia perfeitamente, por outro lado, à fase da luta de classes que a Alemanha atravessava naquela época, ou seja, a fase preparatória da revolução burguesa. A luta franca contra a Igreja e o regime absolutista não havia ainda começado. Assim se explica o fato de Hegel ter podido ser professor na principal universidade do Estado prussiano, do Estado absolutista contra o qual se dirigia precisamente a revolução burguesa. Assim também se explica o fato dessa filosofia ser extremamente obscura e abstrata, do que resultava não ser acessível senão a uma pequena minoria de homens familiarizados com as especulações filosóficas. As autoridades do Estado absolutista prussiano não perceberam que essa filosofia, obscura e abstrata, que Hegel ensinava na Universidade de Berlim, era uma filosofia altamente revolucionária.

Os jovens Hegelianos e sua ruptura aberta com o cristianismo.

Mas foi, sobretudo, entre os seus discípulos que se manifestou o caráter revolucionário da filosofia de Hegel. Alguns deles se opuseram diretamente ao cristianismo, que era, então, a religião do Estado. Esse ataque contra a religião cristã era, portanto, também um ataque contra a ordem reinante. O mais saliente e o mais radical desses discípulos foi Ludwig Feuerbach. Se Hegel ainda conseguiu ser professor da Universidade de Berlim, não o conseguiu o seu discípulo Feuerbach, que se esforçou, durante algum tempo, por dedicar-se ao ensino nas universidades prussianas, na qualidade de livre docente; tendo, porém, fracassado, foi obrigado a retirar-se para uma aldeiola, onde escreveu as suas obras principais.

A filosofia de Feuerbach era tão revolucionária que foi eliminada das universidades da Prússia absolutista. Feuerbach rompeu abertamente com a religião, o que Hegel não fez, e é esse mesmo o caráter do seu livro “Essência do cristianismo”, aparecido em 1841. Feuerbach não somente rompeu com a religião, como também com a filosofia como ciência particular, porque, segundo ele, a filosofia é a última forma de religião. Feuerbach representa a transição do idealismo ao materialismo. Segundo ele, o conteúdo da religião é sempre, sob uma ou outra forma, a crença num ser supraterrrestre, fantástico, criador e dirigente do mundo ao mesmo tempo. É isso que ensina a filosofia, embora de forma diversa. O espírito absoluto que, segundo Hegel, rege o Universo não é outra senão o Deus do cristianismo, mas sob outra forma. O segredo que se oculta por detrás desse Espírito absoluto e que os homens representam como existindo mais além, fora de suas percepções sensíveis, são a razão e a vontade humana. O homem é o verdadeiro segredo da religião e da filosofia. Ou, para nos expressarmos em termos mais simples: a religião cristã, como a judaica, pretende que Deus criou o homem à sua imagem. Feuerbach diz que não foi Deus que criou o homem à sua imagem, mas que, pelo contrário, este é que o criou à sua imagem. Essa ideia é análoga à que exprimia um filósofo grego da antiguidade, o qual

dizia: “Se os bois fabricassem um deus, esse deus seria um boi, e, se o fabricassem os negros, teriam um deus de nariz chato e lábios grossos”. Feuerbach não faz senão generalizar essa ideia, estendendo-a à filosofia, que não é para ele mais do que uma forma refinada da religião, da crença em Deus.

O fim do conhecimento suprassensível ou da metafísica.

Segundo Feuerbach, o verdadeiro conhecimento não é possível senão com o conhecimento das coisas materiais, sensíveis. Não existe o conhecimento suprassensível, segundo afirmam a religião e a filosofia, conhecimentos sem percepção sensível. O que comumente se representa como conhecimento suprassensível não é mais que transformação fantástica do conhecimento sensível. Por isso, não existe nenhuma filosofia especial capaz de construir o mundo por meio do cérebro humano. Um conhecimento verdadeiro do mundo é impossível sem a base da experiência sensível. Não se pode construir o universo com a ajuda do cérebro, como acreditam os filósofos. Por isso, é preciso acabar, de uma vez para sempre, com a filosofia que crê poder construir o mundo com auxílio das ideias. O pensamento é inseparável da matéria.

O caráter incompleto do materialismo de Feuerbach.

O que há de mais importante na doutrina de Feuerbach é, antes de tudo, o fato de que põe fim à filosofia como ciência especial e, em segundo lugar, que põe fim ao idealismo, passando ao materialismo. Esse trabalho de Feuerbach foi, entretanto, em parte negativo. Ao contrário de Hegel, faltou a Feuerbach a dialética. Feuerbach ressentiu-se de uma chave materialista, de um conhecimento materialista da história. Somente a respeito da natureza pode ele pensar de modo materialista. Não soube, porém, explicar a história de forma análoga. O seu materialismo foi, por conseguinte, incompleto, e esse caráter incompleto do materialismo de Feuerbach foi uma das causas que impeliram Marx e Engels a superá-lo, chegando ao materialismo dialético.

CAPÍTULO VIII

DO MATERIALISMO FORMAL AO MATERIALISMO DIALÉTICO

Fontes do materialismo dialético.

O progresso decisivo sobre o materialismo de Feuerbach foi realizado por Marx e Engels, a partir de 1840, isto é, alguns anos antes da revolução de 48. Feuerbach escrevera, em 1841, o seu livro sobre a “Essência do cristianismo” e em 1843 os seus “Pensamentos sobre a filosofia do futuro”. Poucos anos faltavam para que Marx e Engels pudessem ultrapassar o ponto alcançado por Feuerbach. Este não era mais do que um filósofo revolucionário burguês, pertencente à tendência radical mais avançada da revolução burguesa. Marx e Engels começaram a sua carreira política também como revolucionários burgueses radicais, para, a seguir, passarem para as fileiras da classe operária e chegarem a ser os fundadores do socialismo científico. Somente ao se converterem em revolucionários socialistas foi que eles puderam sobrepujar a concepção burguesa radical. Marx e Engels eram discípulos de Feuerbach. Mas, não foi somente a filosofia alemã que os levou ao materialismo dialético. Outros fenômenos da época contribuíram igualmente para isso, sobretudo na luta de classes que, então, se desenvolvia na Inglaterra. Era a época do movimento cartista, o primeiro movimento operário moderno de grande importância. Na Inglaterra, então o país mais desenvolvido economicamente, podia-se perceber facilmente que a verdadeira causa, a explicação das lutas políticas era a luta de classes entre a burguesia e o proletariado. Por outro lado, era evidente, para quem acompanhasse com atenção a luta de classes na Inglaterra, que ela era explicada pela situação econômica das classes que se combatiam. Pelo fato da burguesia ter em sua mão o monopólio de todos os meios de produção e acumular riquezas acima de riquezas, enquanto a classe operária, que não possuía referidos meios, era condenada a vender a sua força de trabalho. Nisso, por conseguinte, é que se devia buscar a explicação materialista dos acontecimentos da época. Frederico Engels passou muitos anos de sua juventude na Inglaterra, interessando-se de perto pelo movimento operário e recebendo os primeiros estímulos que pouco a pouco o conduziram ao materialismo histórico. O segundo elemento que contribuiu para a formação do materialismo histórico foi o estudo da revolução francesa, o qual influenciou especialmente sobre Marx, então residindo em Paris. Os escritores burgueses da revolução francesa já haviam compreendido que os acontecimentos dessa revolução se explicavam pela luta entre as diversas classes da sociedade. A concepção da luta de classes como força motriz da história política fez-se particularmente clara para Marx, graças ao estudo da história da

revolução francesa, enquanto Engels, por sua vez, via com exatidão a base econômica da luta entre o proletariado e a burguesia. A reunião desses dois homens, Marx e Engels, a aplicação que fizeram à história do método dialético aprendido com Hegel e a passagem que fizeram, com Feuerbach, do idealismo ao materialismo, tudo isso criou a base da formação do materialismo histórico, bem como do socialismo científico.

Explicação materialista da história e refutação da religião e da filosofia.

Em que, pois, consiste o progresso realizado por Marx e Engels sobre Feuerbach? Feuerbach encontrou a chave da explicação materialista da natureza. Marx e Engels encontraram a chave da explicação materialista da história. E a encontraram observando a maneira pela qual os homens procuram seus meios de subsistência. Empregaram para isso a expressão “modo de produção”. Modo de produção não significa outra coisa senão a maneira pela qual os homens buscam seus meios de vida, resumida por Engels nessa fórmula rude: “O homem tem necessidade de comer e beber antes de filosofar”. Tudo o mais vem depois e depende do modo pelo qual os homens procuram satisfazer essas necessidades. Essa verdade simples é a base da explicação materialista da história, explicação que destrói por completo o idealismo e o expulsa de seu último refúgio, a concepção idealista da história. Feuerbach eliminou Deus da natureza. Marx e Engels o eliminaram da história.

Conforme a concepção idealista, Deus não reinava sobre o mundo do modo grosseiro que as velhas religiões o afirmam, isto é, influenciando pessoalmente sobre todos os acontecimentos da história, mas de um modo muito mais sutil. Não é Deus em pessoa, mas as idéias que determinam, como se fossem outros tantos pequenos deuses, os acontecimentos históricos. Do mesmo modo que, segundo a Bíblia, Deus tirou o mundo do nada, segundo a concepção idealista foi o Espírito absoluto que o criou. Marx e Engels romperam completa e radicalmente com essa concepção, não reconhecendo na história deus algum, grande ou pequeno, rudimentar ou refinado, e demonstrando, pelo contrário, que tanto na natureza como na história é a base material que determina a base intelectual, ou as ideias.

Repeliram, assim, inteiramente a noção de seres ou forças supraterrrestres, refutando, por conseguinte, em absoluto, a religião e a filosofia como explicações particulares do mundo.

A dialética materialista, resultado final do desenvolvimento do pensamento filosófico.

Outro progresso fundamental realizado por Marx e Engels sobre Feuerbach, foi que eles aproveitaram o método dialético desprezado por Feuerbach, empregando-o, porém, de maneira diversa de Hegel. A dialética deste é idealista. A de Marx, ao contrário, é materialista. Marx, com efeito, considera a dialética como a soma das leis

gerais do movimento do mundo material e das leis do desenvolvimento do pensamento humano correspondentes às primeiras. Ou, em outras palavras: o mundo material é dialético. O seu desenvolvimento obedece a leis da dialética, que não é senão o reflexo do movimento real das coisas no pensamento. Estabelecendo essa tese, Marx e Engels chegam à conclusão de todo o desenvolvimento do pensamento filosófico, que não é mais, segundo o materialismo dialético, do que uma simples acumulação de erros. Todo o esforço da filosofia para dar uma explicação particular do mundo, oposta à explicação materialista, foi em vão, logrando apenas acumular erros sobre erros. Mas, a filosofia obteve, apesar de tudo, um resultado positivo, que foi a compreensão das faculdades intelectuais do homem. No curso de vinte a trinta séculos, durante os quais o homem se tem ocupado com os problemas da filosofia, realizou-se um progresso real, que é a dialética, a teoria do conhecimento e a lógica. Em Feuerbach, a dialética desapareceu. Em Max e Engels, pelo contrário, reaparece e se desenvolve, convertendo-se em dialética materialista.

Teoria do conhecimento: a existência do mundo externo.

Examinemos, agora, a teoria do conhecimento do ponto de vista do materialismo histórico. A primeira questão a ser respondida, a questão fundamental, que diferencia a concepção idealista da concepção materialista, é a das relações do pensamento com o mundo externo, a questão de saber se o mundo exterior existe independentemente de nossa consciência. É o que se chama em filosofia a questão do mundo externo. Essa questão encontra imediata resposta no senso comum. Este poste que vejo diante de mim existe independente de minha vontade e a prova é que me machucarei se atirar-me contra ele. Do mesmo modo, se uma pedra cai sobre a minha cabeça, vejo-me obrigado a dar o testemunho de que ela existe independentemente de minha consciência. Mas, o senso comum não é o juiz supremo nas questões da ciência. Os filósofos idealistas fazem-lhe objeções muito importantes, dizendo que, em última análise, a pedra não cai fisicamente sobre a cabeça, mas sim, como uma representação, isto é, não faz senão entrar em minha consciência. Se examino atentamente o que me sucede, verifico, de acordo com a concepção idealista, que tudo que sei não é senão uma série de representações que sucedem em minha consciência. É assim que o idealismo chega à conclusão de que o mundo não existe independentemente da consciência humana e que só nela existe. Nada se pode saber que não seja um fenômeno da consciência. Daí resulta que a consciência é tudo. Quando creio que existem coisas fora de mim, é simplesmente um erro que comete o senso comum. Isso não é verdade somente para a pedra, o poste, etc., como também para os homens e, no fim de contas, esse ponto de vista me leva à conclusão de que só existimos, eu e a minha consciência, e que tudo mais não existe senão em minha consciência. Tal é a última consequência a que nos leva essa concepção idealista do mundo.

Outras consequências da concepção idealista.

Da afirmação, segundo a qual o mundo não existe senão em minha consciência, outras consequências interessantes se derivam. Assim sendo, com efeito, a terra não teria podido existir antes do homem. Do mesmo modo, ao dormirmos (supondo que não sonhemos ao dormir), o mundo deve deixar de existir, uma vez que durante esse tempo nada se passa na consciência. Essas são as consequências necessárias da concepção idealista. Como refutar essa afirmação de que nada existe fora da consciência?

Relações de ser e de não ser com a consciência.

Poder-se-ia, talvez, dizer: verifico que esse poste existe independentemente de minha vontade quando me lanço contra ele. Mas, a isso vimos que o idealista responde: quando me despedaço de encontro a um poste não o verifico senão por meio da minha consciência. A dor que sinto é uma representação, uma parte de minha consciência. Mas, perguntamos: o que existe em minha consciência é toda a realidade? Basta levantar essa questão para nos darmos conta, imediatamente, de que essa consciência contém no mais profundo de si mesma a certeza de que ela não é tudo, mas somente uma parte do mundo. Por outro lado, é essa convicção que permite o pensamento, que sobre ela repousa.

Vamos, portanto, encontrar a solução do problema na própria consciência. Ela consiste na convicção de que a consciência não é tudo e que existe um mundo diferente dela. Ou, por outras palavras: o pensamento é uma parte do ser, e provém do ser, mas a recíproca não é verdadeira. E assim se resolve a questão, conforme o senso comum já o havia feito, mas não com os meios ordinários desse senso comum e, sim, graças ao resultado de um estudo milenar do pensamento humano, que na realidade constitui todo o conteúdo da filosofia.

Voltemos ao exemplo do poste: como já disse, existe em minha consciência. Somente assim posso saber alguma coisa sobre ele, mas, ao mesmo tempo, me diferencio dele em minha consciência. Sei que sou uma coisa diversa. Graças unicamente a essa distinção é que o pensamento resulta possível. Outra pequena questão se prende a essa. Não existem somente representações correspondentes às coisas reais, mas também representações puramente subjetivas. Por exemplo: contemplo o céu durante a noite e observo em certo ponto a cintilação de uma estrela. Essa estrela pode existir em realidade, mas também é possível que seja somente uma ilusão, um erro de meus sentidos. Como, então, saber se a estrela está na realidade onde eu a vejo ou se sou vítima de uma ilusão?

Representações subjetivas e representações objetivas.

Darei outro exemplo, afim de que se esclareça melhor a questão. É sabido que existem enfermos do espírito que experimentam certas representações errôneas. O doente crê, por exemplo, ouvir certos rumores, que não existem senão em sua imaginação. Em que, pois, se distingue um ruído real de outro imaginário? E como podemos saber se a percepção do ruído corresponde a um ruído real? A resposta é bem simples: averiguando se todos os demais homens percebem o que eu percebo. Esse é o meio decisivo de distinguir os fenômenos subjetivos dos fenômenos objetivos. As impressões subjetivas unicamente são percebidas por aqueles que as experimentam, enquanto eu as impressões objetivas são percebidas por todo mundo.

Materialidade do mundo externo.

Resta-nos, agora, saber se esse mundo externo que, conforme provamos existe objetivamente, independentemente de nossa consciência, é um mundo material, como o materialismo afirma, ou espiritual, como afirma o idealismo, o de Hegel, por exemplo, o qual declara que as coisas não existem independentemente da consciência humana e que as coisas não tem uma essência material, mas uma essência espiritual (idealismo subjetivo). O materialismo entende que o mundo externo é de uma essência material, conforme há muito o provaram as ciências naturais.

O pensamento e o cérebro.

Se o mundo não é senão a matéria em movimento, que é, então, o pensamento? A essa pergunta respondemos: verificamos que o pensamento em si está ligado a uma substância material, o cérebro humano. É uma função que existe, como a função muscular, ou glandular, etc. Esse pensamento, porém, não funciona senão em relação aos corpos materiais, com percepções sensoriais. Num duplo sentido, o pensamento é igualmente material. Em geral, a sensação, a mais simples forma da consciência está ligada à existência do ser vivo. O grau mais desenvolvido da consciência, ou seja, a inteligência e a razão depende do organismo humano, de um órgão especial: o cérebro.

CAPÍTULO IX

A TEORIA MATERIALISTA DO CONHECIMENTO

A variedade infinita da matéria e suas funções.

Quanto à matéria, pode-se dizer que é tão infinitamente variada como infinitamente única. Relativamente à sua unidade, físicos e químicos cada vez mais se aproximam na atualidade, graças à decomposição dos diferentes corpos em átomos e do átomo em diferentes partículas iguais. Vemos, por outro lado, que essa matéria única se combina de modos infinitos em diferentes corpos. Não somente a natureza contém uma quantidade ilimitada de corpos diferentes como o homem lhe acrescenta outros ainda, fabricando-os com a ajuda da química. O que dizemos para a matéria poderemos aplicar igualmente ao movimento, que está indissoluvelmente ligado a ela. Também o movimento é único e infinitamente variável e múltiplo. Entre o mais simples movimento local e o pensamento há uma gama infinitamente variada de formas de atividade da matéria.

Relações do pensamento com a realidade.

Defrontamo-nos, agora, com a seguinte questão fundamental: a das relações do pensamento com a realidade. Pode-se colocar a questão do seguinte modo: Percebemos as coisas como são em si? Podemos captar a “essência” das coisas ou somente os “fenômenos”? Ou então: Pode-se tocar a realidade? E nesse caso: Por completo ou parcialmente? O pensamento é susceptível de conhecer as coisas de um modo ilimitado, ou existem limites ao conhecimento das coisas, limites da própria natureza do pensamento? Finalmente, surge a seguinte questão, derivada da primeira: Existem características da realidade das coisas? Quais são?

O ponto de vista idealista.

Começemos por expor as objeções opostas pela concepção idealista à afirmação segundo a qual podemos conhecer as coisas tais como são na realidade. Segundo a concepção idealista, não possível conhecer a essência das coisas, uma vez que todo conhecimento somente se pode verificar mediante o pensamento, por meio do qual é obtido. Muito bem. O pensamento não toma as coisas como são em si, mas somente transformadas por ele. O pensamento é um instrumento e como todo instrumento modifica a matéria sobre a qual opera. Do mesmo modo que o escultor transforma o barro com que trabalha, dando-lhe determinada forma, também o pensamento transforma as coisas que quer conhecer. A isso poderíamos objetar: nós conheceremos

as coisas, tais como são em si, se fizermos caso omissa da forma que lhes dá o pensamento. Mas se suprimirmos essa forma, as coisas ficam fora dele. Por conseguinte, o dilema, a contradição é, na aparência, a seguinte: ou as coisas ficam fora do pensamento – e nesse caso não podem ser conhecidas – ou sucedem no pensamento – e, então, são transformadas por ele, de tal modo que, em caso algum, poderemos conhecê-las como são na realidade. Esse é o ponto de vista da concepção idealista.

O pensamento estudado como caso particular do sistema geral de ação e reação recíproca das coisas.

Responderemos aos idealistas dizendo-lhes que é absurdo e está em contradição com a natureza das coisas o que pretendem. Quando o pensamento entra em contato com as coisas, ocorre geralmente o mesmo que ao se porem em contato duas coisas. Quando duas coisas entram em contato, atuam reciprocamente uma sobre a outra. A coisa **A** atua sobre a coisa **B**, e reciprocamente. O Sol exerce uma atração sobre a Terra, que, por sua vez, atua sobre o Sol. Não há ação sem reação. A natureza própria das coisas se manifesta em sua ação e reação recíprocas. Pretender suprimir a ação de uma coisa sobre outra equivale a pretender suprimir a coisa em si. As coisas atuam sobre o pensamento e este sobre elas. A relação do pensamento com as coisas corresponde à ação geral que exercem entre si duas coisas. É absurdo querer que o pensamento reconheça as coisas sem transformá-las. É pretender que exista uma ação sem reação. Ao suprimir-se a reação, suprime-se também a ação e, portanto, a própria coisa e a “essência” dessa coisa. Essa é uma contradição metafísica e não dialética. É o mesmo que exigir do estômago a digestão de determinadas matérias que não chegaram a ele ou sobre ele não atuaram.

Particularidades dos órgãos dos sentidos dos homens.

Alega o idealismo: o homem não pode conhecer a essência das coisas tais como são em si, porque seus órgãos são de uma natureza peculiar e captam as coisas de um modo especial correspondente a sua natureza. Sabemos que determinados matizes são captados pelo olho humano na cor azul e que uma abelha e uma formiga não vêm essa cor como nós a vemos. Os órgãos sensoriais do homem percebem as coisas de um modo particular, distinto do modo de outros seres vivos verem essas mesmas coisas. Vejamos outro exemplo, esse referente ao olfato. Sabemos que existem certas plantas com determinado cheiro graças ao qual atraem certos insetos. Existem, por exemplo, plantas com o cheiro parecido ao da carne em decomposição. Esse cheiro afasta os homens, mas atraem determinados animais. É preciso admitir, portanto que esse cheiro atua sobre esses animais de um modo diverso do que sobre o homem.

Poderíamos citar muitos outros exemplos. Tomemos a sensibilidade. Pode-se admitir de um modo absoluto que, a uma determinada temperatura em que o homem

experimenta frio, um animal de sangue frio, um peixe, por exemplo, reage de maneira diversa. O mesmo se dá no campo dos sons. Está provado que a sensibilidade dos insetos e dos peixes relativamente aos sons é diversa da dos homens.

Esses exemplos têm por objetivo demonstrar que os órgãos dos sentidos do homem, olho, ouvido, etc. são um gênero particular e se diferenciam dos órgãos dos demais seres vivos no modo de perceber as coisas. O idealismo deduz dessa afirmação que o conhecimento humano não percebe as coisas tais como são, mas transformadas de um modo particular e correspondentes à natureza especial, não somente do pensamento humano, como também dos órgãos dos sentidos do homem.

Limitação dos órgãos sensoriais do homem.

Mas, os órgãos dos sentidos do homem não são apenas de um gênero particular, diferenciando-se dos outros seres vivos. Esses órgãos sensoriais têm as suas faculdades de percepção restringidas. Surge, então, o problema de saber se existem coisas, fenômenos que não são acessíveis totalmente ao sentido do homem. Sabemos que existem cores que o olho humano não pode perceber, mas cuja existência pode ser demonstrada e verificada por outros meios. Essas cores são as que estão situadas no limite do espectro solar: o infravermelho e a ultravioleta. E isso não é somente certo para a percepção das cores, como também para os matizes de claridade. Os animais noturnos como o gato, vêem os matizes na obscuridade, matizes que o olho humano não pode captar. O mesmo podemos dizer dos restantes campos de percepção sensorial. Cada órgão dos sentidos tem seu campo, limites de percepção superiores e inferiores, limites qualitativos e quantitativos, do mesmo modo que têm, dentro de seu campo de percepção, limites quantitativos de diferenciação (e de também de semelhança).

Supressão por meio do pensamento das particularidades e limitações dos órgãos sensoriais do homem.

O homem dispõe de um meio bastante simples de superar a estreiteza e caráter particular de seus órgãos sensoriais. Esse meio é o pensamento. É possível que o cão possua melhor olfato que o homem; que a águia tenha um olhar mais agudo e outros animais possam perceber melhor certas coisas. Não é menos certo, porém, que a faculdade de conhecimento do homem é muito maior do que a de qualquer outro ser vivo, porque tem a possibilidade de elevar-se por meio do pensamento, sobre as particularidades e limitações de seus órgãos sensoriais, e não somente graças ao pensamento como também com a ajuda da mão, dirigida por ele, e com a ajuda de instrumentos especiais por ele criados. Não é necessário enumerar os telescópios, microscópios e demais instrumentos e aparelhos mediante os quais se estendem e se tornam mais precisos e agudos os seus órgãos sensoriais. O essencial é que o espírito humano ultrapassa as particularidades dos órgãos sensoriais do homem. Por exemplo:

as cores tais como as vê o físico devem-se a vibrações de certo órgão material, que não tem relação direta com olho humano. O físico atribui ainda a vibrações do ar, os sons e os odores, o que tampouco nada tem a ver com a percepção direta pelo ouvido. Por conseguinte, a ciência, o pensamento, pode excluir as particularidades das percepções sensoriais do homem. Podemos, então, fazer-nos a seguinte pergunta: Que resta da limitação dos sentidos do homem? Não é possível que existam certas propriedades das coisas não perceptíveis pelos sentidos? Já mostramos, anteriormente, que existem determinadas cores que o homem não pode perceber à primeira vista: a ultravioleta e a infravermelho. Como ele conhece, então, essas cores? Como pode percebê-las? Com o auxílio de certos instrumentos especiais. No fim das contas, todas as propriedades das coisas são acessíveis ao homem, direta ou indiretamente, com a ajuda de seus órgãos ou por meio de órgão artificiais. Vemos, assim, que não existe propriedade nas coisas que não exerça uma ação qualquer e que as ações exercidas por elas constituem uma cadeia que se pode seguir de elo em elo. Demos outro exemplo: não se pode sentir o calor com a mão, além de determinada temperatura. Mas, o físico ou o técnico podem medi-lo com auxílio de um termômetro especial. E como se pode perceber o calor com o termômetro? Simplesmente: lendo os graus por ele indicados. Disso resulta que não se percebe o calor com a mão, mas com a vista. Acrescentemos a isso que a perceptibilidade ilimitada das coisas se realiza num processo ilimitado, dentro de limites constantes que se ultrapassam também constantemente. Esse afastamento incessante dos limites da perceptibilidade das coisas processa-se de um modo contínuo, mediante, porém, avanços mais ou menos consideráveis.

Critério da verdade.

A questão, agora, é saber quais são as características do conhecimento mediante as quais se possa verificar que a afirmação, uma vez estabelecida corresponde à realidade. Essa questão é resolvida do seguinte modo: reconhece-se a verdade pelo fato de não ser contraditória. A contradição é característica do erro. Há coisa mais clara e mais segura? Mas essa pretensa característica da verdade não resiste a uma análise detida. Sabemos, por exemplo, que se atribui ao espaço três dimensões: comprimento, largura e altura. Se dissermos, porém, que o mundo tem dez dimensões, essa afirmação não encerra em si nenhuma contradição e, no entanto, não corresponde à realidade. É sabido que existem lendas que falam de serpente marinha. Segundo essas lendas, trata-se de um animal em forma de serpente que vive no mar e tem uma extensão de 100 a 1.000 metros. Muito bem. A ideia da serpente marinha não encerra em si nenhuma contradição e, no entanto, esse animal não existe. Em certas superstições populares, figuram dragões, espectros, etc. Essas representações não são em si contraditórias. Nelas se pode pensar de um modo lógico. A característica de sua irrealidade não reside, pois, numa contradição interna, mas em coisa diversa. Por outro lado, vemos que em matemática há contradições nas quais é impossível

distinguir o verdadeiro do falso e também que pode haver contradições sem que isso implique em erro.

A observação e a experimentação como critério da verdade.

O critério da verdade não consiste, pois, em comparar entre si as diferentes noções, mas em compará-la com a realidade. Isso se faz, primeiro, por meio de observação. É possível que a ideia dos espectros não encerre em si contradição alguma, mas está, contudo, em contradição com a experiência geral, por meio da qual sabemos que as funções espirituais se acham sempre ligadas aos órgãos corporais. Quanto à ideia do dragão, é possível imaginar um monstro semelhante, mas ele não existe nem é encontrado na realidade. Vejamos outro exemplo, referente às criações do pensamento humano. Sabe-se que a lei do movimento dos planetas foi estabelecida, pela primeira vez, pelo astrônomo Kepler. A sua exatidão e o seu grau de precisão podem ser verificados observando-se a marcha dos planetas. Um dos meios principais de verificar se reconhecemos as coisas tais como elas são na realidade é a experimentação. Se quisermos nos certificar de que a água é realmente composta de por dois elementos, o oxigênio e o hidrogênio, combinados mediante certas relações de peso, como verificar se é justa essa afirmação? Por meio da experimentação e graças a duas formas diferentes. Primeiro, combinando oxigênio e hidrogênio em certas condições de temperatura e pressão e obtendo a água por meio desses elementos. Segundo, decompondo a água por meio de determinada reação química em hidrogênio e oxigênio. Graças a esses dois métodos de experimentação, verifica-se que essa ideia da água não é uma aparência falsa, mas corresponde, com efeito, à natureza das coisas. Tais experiências não somente se realizam na natureza como também na sociedade. A política não é, em definitivo, senão uma série de experiências efetuadas no terreno social. Se estabelecermos, por exemplo, a necessidade de ganhar para a revolução os pequenos camponeses, distribuindo entre eles as terras dos grandes proprietários, isso pode ser verdadeiro ou falso. Somente aplicando essa lei de distribuição é que teremos certeza de que ela é falsa ou verdadeira.

É possível um conhecimento completo ou absoluto das coisas.

Chegamos, por conseguinte, a esta conclusão: a experiência, a atividade dos homens é a pedra de toque do conhecimento verdadeiro das coisas e da medida desse conhecimento. Se podemos fabricar água com o auxílio de oxigênio e hidrogênio é porque conhecemos de modo exato a natureza da água. Trata-se, agora, de saber se é possível um conhecimento exato ou absoluto das coisas. A isso podemos responder: coisa alguma pode ser reconhecida definitivamente à primeira vista. O processo, tanto para o conhecimento de uma coisa isolada como para o conhecimento do Universo, é um processo infinito, a isto é, o conhecimento completo das coisas não se realiza senão por meio de uma série de conhecimentos relativos incompletos. Mas, essa série

contínua representa o conhecimento absoluto ou completo. Ela nos dá, ao mesmo tempo, a medida de relação entre a noção do verdadeiro e do falso. Na vida ordinária, essas contradições se opõem de uma forma clara e absoluta. Assim é que se diz: tal coisa é verdadeira ou falsa. Não há meio termo. Na realidade, o conhecimento imediato das coisas contém, em cada momento, uma parte de verdade, mas também uma parte de erro. Vemos, assim, que a lei geral que rege o movimento dos planetas em torno do sol – a lei da gravidade – foi descoberta pelo grande naturalista inglês Newton, no século XVII, e foi considerada justa até o século XX, em que Einstein estabeleceu uma teoria mais precisa. Seria, contudo, uma infantilidade dizer que a lei de Newton é falsa e a de Einstein verdadeira. Realmente, a lei de Newton contém uma extraordinária aproximação da verdade e, por outro lado, um elemento de imprecisão. A lei de Einstein contém um elemento maior de verdade e outro menos de erro e imprecisão. Uma e outra contém, a um só tempo, uma parte de verdade e outra de erro, mas a de Einstein mais se aproxima da verdade do que a de Newton.

É possível conhecer o mundo em sua totalidade?

Em estreita relação com a precedente, surge a questão de saber se é possível conhecer o mundo em sua totalidade ou somente uma parte desse todo. É possível conhecê-lo em sua totalidade, mas não de uma vez, porque é demasiado vasto. Somente pouco a pouco, é possível conhecê-lo em suas deferentes partes. Para isso, é preciso dominar as diversas ciências. Finalmente – e à medida que a ciência progride – o conjunto se torna cada vez mais rico e variado. Reciprocamente, pode-se dizer que a representação geral do universo é a condição de todas as ciências. Sem essa condição primordial, a saber, que todas as ciências constituem um conjunto, não se encontrará um ponto de partida para elas, que supõe a ciência do mundo geral, e reciprocamente essa ciência do mundo em geral não se completa senão por meio das diversas ciências particulares. A concepção geral do mundo é, porém, assunto do domínio da dialética. Por isso, podemos dizer: as diversas ciências particulares supõem a dialética, assim como a dialética supõem as diversas ciências particulares. Umas e outras se combinam reciprocamente.

Existem ideias inatas?

Durante muito tempo, perguntaram aos filósofos se existem ideias inatas no espírito humano. O homem, ao vir ao mundo, possui ideias que não tem necessidade de aprender com a experiência? A essa pergunta podemos responder: não tem ideia inata do gato ou do cachorro, do burro, da árvore ou do camelo. O homem tudo aprende pela experiência. Não existe sequer uma ideia geral inata, mas uma qualidade inata fundamental do pensamento, uma propriedade fundamental natural do pensamento, do mesmo modo que o sal, a água e o ferro têm suas próprias qualidades especiais. Podemos ainda dizer que essa propriedade não se confirma senão em

relação com a experiência concreta. Isso se dá tanto com o pensamento como com os diversos órgãos. Por exemplo: o estômago, que não digere senão quando tem alguma coisa a digerir. A função fundamental do pensamento não se confirma tão pouco senão quando existe um objeto sobre o qual possa exercer-se.

CAPÍTULO X

A DIALÉTICA

Principais etapas do desenvolvimento da dialética.

Vimos que a dialética tem uma história bastante antiga e que tem passado por diferentes etapas de desenvolvimento. Podemos mesmo assinalar as seguintes fases principais: primeira, a dialética dos filósofos jônicos, representada, sobretudo, por Heráclito; segunda, a dialética de Platão e Aristóteles; terceira, a dialética Hegeliana; quarta, a dialética materialista. A própria dialética experimenta um desenvolvimento dialético. Mais adiante veremos o que isso significa.

Heráclito, que representa a primeira fase da dialética, desenvolveu a dialética da sucessão. Platão e Aristóteles, que representam a segunda fase, a dialética da coexistência. Essa segunda fase da dialética está em contradição com a primeira, da qual é a negação. Hegel reuniu as duas, elevando-as a uma fase superior e desenvolvendo a um só tempo a dialética da sucessão e a dialética da coexistência, mas sob uma forma idealista. É uma dialética histórica idealista.

Na antiguidade, a dialética era limitada ao extremo. A causa, conforme tivemos ocasião de ver, residia no modo de produção e nas relações de classes da Grécia antiga e, mais particularmente, na economia escravagista e nas relações sociais a que essa economia dava lugar. A dialética materialista suprime completamente esses entraves: é uma dialética generalizada, a dialética dos pensadores que se colocam no ponto de vista da classe operária e da Revolução Proletária. Com efeito, esse ponto de vista tende à supressão das classes e, por conseguinte, da sociedade de classes em geral. Com a supressão das classes e da sociedade de classes, cai por terra o último obstáculo que se opunha ao desenvolvimento social e, portanto, à ideia do desenvolvimento em geral. Para Platão e Aristóteles, bem como para Hegel, a sociedade de classes era uma forma de sociedade que não podia ultrapassar a evolução social. A economia escravagista, para os dois primeiros, e a sociedade burguesa, para o último, constituíam um verdadeiro obstáculo para levar a cabo o completo desenvolvimento da dialética. Mas, no materialismo histórico, ou seja, do ponto de vista da classe operária, a sociedade de classes nada tem de definitiva em si e não constitui um limite absoluto do desenvolvimento social. A própria dialética está submetida a um desenvolvimento dialético e ocupa o seu lugar no conjunto do desenvolvimento social. Da generalização desse ponto de vista deriva, naturalmente, a forma generalizada e, ao mesmo tempo, materialista da dialética.

Definição da dialética.

Pode-se definir a dialética como sendo a ciência das relações gerais que existem tanto na natureza como na história e no pensamento. O contrário da dialética é a observação isolada das coisas unicamente quando se acham em estado de repouso. A dialética somente considera as coisas em suas relações mais gerais, de dependência recíproca, não em estado de repouso, mas de movimento.

Quais são as fontes da dialética? A primeira é a natureza, a observação dos fenômenos naturais. Foi por esse caminho que Heráclito chegou à ideia da dialética. A segunda é o estudo da história humana e as transformações produzidas no curso das diferentes épocas históricas, transformações no modo de produção, nas formas sociais e nas ideias derivadas dessas formas sociais. A terceira, finalmente, é o estudo do pensamento em si. Surge, agora, outra questão. Como sabemos que as leis do pensamento dialético, tais como as encontramos em nosso espírito, concordam com as leis da realidade, com as leis das transformações que se produzem na natureza e na história? Nisso nada há de particularmente milagroso, uma vez que o homem não é senão uma parte da natureza. O pensamento humano é, um fenômeno natural do mesmo gênero que outro qualquer fenômeno da natureza. Nada tem, portanto, de assombroso que as leis do pensamento humano concordem com as da natureza e as da história. Poderíamos dizer, inclusive, que o assombroso e o incompreensível seriam exatamente o contrário.

Os três princípios essenciais da dialética.

Examinemos, agora, os três fundamentos principais da dialética. O primeiro e mais geral – e do qual se derivam os restantes – é a lei da penetração dos opostos. Essa lei implica noutra imediatamente. É fato inegável que todas as coisas, todos os fenômenos, todas as ideias chegam, finalmente a uma unidade absoluta, ou, dito de outra maneira – é fato não existir nenhuma contradição nem diferença que não se possa reduzir à unidade. A segunda lei da dialética – e que é tão absoluta quanto a primeira – é que todas as coisas são a uma só vez absolutamente diversas e opostas como absolutamente iguais entre si. É a lei da unidade polar de todas as coisas, aplicável tanto para cada coisa isolada, para cada fenômeno isolado, como para o mundo em geral. Se considerarmos somente o pensamento e seu método, podemos formular essa lei também do seguinte modo: o espírito humano pode agrupar as coisas em unidades, apesar das contradições e antagonismos mais violentos, e, por outro lado, pode desagregar ilimitadamente as coisas em antagonismo. O espírito humano pode verificar essa unidade e essa diferenciação ilimitada das coisas porque uma e outra se realizam na natureza.

A unidade ilimitada ou absoluta e a igualdade das coisas.

Podemos apresentar mais claramente essa lei com a ajuda de uns quantos exemplos. Tomemos o exemplo do dia e da noite. Existe um dia de doze horas e uma noite de doze horas. Um é o período de luz e outro o período de obscuridade. O dia e a noite são dois opostos que se excluem entre si. Mas, isso não impede que o dia e a noite sejam iguais e constituam duas partes de um mesmo dia de vinte e quatro horas. Por conseguinte, a contradição entre o dia e a noite se suprime na ideia do dia de vinte e quatro horas. Vejamos outro antagonismo: o macho e a fêmea. Macho e fêmea são dois termos contraditórios, o que não impede que o homem e a mulher constituam uma unidade e concordem como variante da ideia do homem em geral. Portanto completamente iguais no sentido de que os dois são aspectos do homem. Vejamos outros antagonismos: por exemplo, o que existe na natureza entre o repouso e o movimento. O que está em repouso, está em repouso, e o que está em movimento, está em movimento. O físico, ao contrário disso, considera o repouso como uma espécie particular do movimento e, reciprocamente, pode considerar o movimento como uma espécie de repouso. Outro antagonismo ainda, que também parece absoluto, é o que se costuma ver entre a natureza e a arte. A arte, dizemos, é uma criação do homem, contrária às criações da natureza. Mas, a arte é igualmente uma parte da natureza, uma vez que o homem que a produz não é senão uma parte da mesma natureza.

Os obstáculos da dialética.

Nas condições ordinárias, para coisas simples de compreender por percepção direta e para aquelas nas quais não entram em conta poderosos interesses de classe, não se tropeça com dificuldade alguma para chegar à compreensão de que não existem contradições que não possam ser reduzidas à unidade. Mas, os obstáculos para a compreensão dessa ideia começam precisamente onde os interesses sociais se encontram e se acham em oposição, e onde não é de ideias próximas que se trata, mas de ideias afastadas da percepção direta. Eis aqui alguns exemplos: compreendemos, hoje, perfeitamente, que tanto o proprietário de escravo como o próprio escravo são homens, embora exista entre eles o maior antagonismo social que se possa conceber. Mas, se dissesse ao grego mais culto daquele tempo que o proprietário de escravos e os escravos são iguais como homens, ele não o admitiria, e responderia que são completamente opostos e que não pode haver nenhuma espécie de igualdade entre eles. Tomemos, agora, uma relação moderna: o capitalista e o proletário, o empregador e o operário. Qualquer burguês compreenderá imediatamente que o capitalista e o operário são diferentes um do outro e, inclusive, dirá que essa diferença existiu e existirá sempre. Para dar-se conta de que esse antagonismo é um antagonismo histórico, transitório, é preciso colocar-se no ponto de vista da classe operária revolucionária. Vejamos outro exemplo de mais fácil compreensão. Falamos

anteriormente do homem e da mulher. Todo mundo reconhece que, cientificamente, o homem e a mulher pertencem a uma mesma espécie, que são iguais como seres humanos, mas no que diz respeito ao aspecto social imediatamente surgem as contradições. Para poder compreender que a mulher deve ter os mesmos direitos humanos que o homem, para poder compreender isso e levar adiante essa reivindicação, foi preciso uma longa série de revoluções e, em grande número de países, entre os quais alguns tidos como os mais avançados, ainda hoje essa igualdade não se realizou. Em todas essas questões, o homem que não aprendeu a pensar dialeticamente e que se deixa arrastar por seus preconceitos sociais afirmará que essas contradições são absolutas. Somente o homem que sabia pensar dialeticamente compreenderá, nesse caso, a penetração dos opostos. Naturalmente, isso depende não só do seu modo de compreender a dialética, como do ponto de vista social em que se coloca. Mencionarei ainda outra questão ligada ao assunto. É sabido que existe nos Estados Unidos da América uma profunda diferença social entre brancos e homem de cor, como nas colônias entre o europeu e o indígena.

Pois bem. Para dar-se conta teoricamente e praticamente de que esses antagonismos não são absolutos, mas se reduzem à ideia de humanidade em geral, da qual participam igualmente brancos, negros e amarelos, é preciso não só ter o pensamento habituado à dialética como também colocar-se em determinado ponto de vista de classe. O homem que não está habituado a pensar dialeticamente encontra também dificuldades quando se trata de ideias gerais e tanto maiores quanto mais abstratas elas sejam e mais afastadas se encontrem das percepções e da representação completa. É fácil compreender que o dia e a noite são partes iguais do dia de vinte e quatro horas, mas a questão se torna difícil quando se trata de contradições tais como a verdade e o erro, e ainda da ideia mais geral, mais vasta e mais pobre, ao mesmo tempo, do ser e do não ser.

O homem vulgar perguntará: como é possível reunir coisas tão contraditórias como o ser e o não ser? Uma coisa é ou não é. Não pode haver meio termo. Já vimos, a propósito de Heráclito, como efetivamente, em cada coisa em via de transformação, as ideias de ser ou não ser se penetram reciprocamente e estão contidas ao mesmo tempo e, igualmente, porque uma coisa em vias de desenvolvimento é e não é ao mesmo tempo. Um menino, que está em vias de transformação para converter-se em homem, é menino e não é ao mesmo tempo. Convertendo-se em homem, deixa de ser um menino, mas, contudo, não é, todavia, homem, porque não chegou ainda a essa fase do seu desenvolvimento. Assim, a ideia de chegar a ser contém a uma só vez as ideias de ser e de não ser. Tomemos o exemplo do movimento local ordinário, ou de um corpo que se move de um ponto para outro. Quando se está deslocando, acha-se num sítio determinado e, ao mesmo tempo não se acha.

Mencionaremos, finalmente, uma terceira contradição, na qual tropeça amiúde o pensamento comum, a contradição entre o material e o espiritual, entre o ser e o pensamento, entre o ser e a consciência. A razão não cultivada acredita que nada existe de comum entre esses dois termos contraditórios.

O material não é espiritual, o espiritual não é material. Já mostramos, entretanto, como esses dois termos contraditórios se unificam como o pensamento, o espiritual, é uma atividade material unida, portanto, ao material.

A variedade ilimitada ou absoluta do antagonismo das coisas.

Vejamos, agora, o reverso da questão, o outro aspecto do princípio da penetração dos opostos. Já vimos que não existe contradição alguma que não possa ser reduzida a unidade, nem tão pouco, termos contraditórios entre os quais não exista igualdade alguma. Veremos, agora, que não há coisas iguais entre as quais não exista nenhuma diferença ou contradição, ou, para empregar uma fórmula breve, sucinta: o antagonismo entre as coisas é tão ilimitado como a sua igualdade. O filósofo alemão Leibnitz, que viveu no final do século XVII e começo do século XVIII, estabeleceu o princípio de que não existem no mundo duas coisas iguais. Certo dia em que passeava com um grupo de cortesãos, esse princípio veio à baila, tendo alguém proposto observar se numa árvore plantada à beira do caminho havia duas folhas iguais. Os cavalheiros e as damas do grupo examinaram atentamente as folhas e, efetivamente, não encontraram duas folhas que fossem absolutamente iguais entre si. O mesmo que ocorre na natureza das coisas sucede na da razão: não há duas coisas iguais. O mesmo se pode dizer de duas gotas d'água. Uma nunca será exatamente igual à outra. E mesmo examinando as menores partículas da matéria, os elétrons, vemos que não existe duas que se pareçam em absoluto, coisa que podemos afirmar com toda a segurança, embora nada se saiba ainda das particularidades individuais de um elétron (no que diz respeito aos átomos e moléculas, podemos, pelo menos, determinar algumas classes). Essa afirmação geral repousa sobre o princípio da penetração dos opostos, princípio que implica na ideia de que a igualdade das coisas é tão ilimitada quanto a sua desigualdade. A faculdade do espírito de igualar as coisas tem uma característica tão ilimitada que o que as distingue e opõe corresponde tanto a igualdade como à desigualdade ilimitada das coisas da natureza. Esse é o elemento primário, que se volta a encontrar quando se comparam entre si as ideias mais gerais, como o ser ou o não ser, o ser e o pensamento. Já dissemos que o ser e o não ser existem a uma só vez no vir a ser, o que constituem partes iguais deste vir a ser, o que não impede que sejam em absoluto diferentes e contraditórios.

O princípio da penetração dos opostos se encontra em todo princípio que tenha um conteúdo qualquer.

O princípio da penetração dos opostos surpreende a primeira vista por ser uma coisa completamente nova e em que ninguém pensara até agora. À medida, porém, que sobre ele refletimos, veremos que é impossível exprimir um conceito, qualquer que seja o seu conteúdo, que não implique nesse princípio. Excetuando alguns conceitos, tais como um leão é um leão, nos quais o sujeito e o atributo são iguais – conceito esse que carece de conteúdo – em todos os demais se encontra o princípio da penetração dos opostos. Vejamos, por exemplo, um conceito ordinário: o leão é um animal selvagem. Nessa sentença, uma coisa **A** (o leão) é considerada igual a **B** (um animal selvagem), mas, ao mesmo tempo, **A** se distingue de **B**, isto é, o leão se distingue do animal selvagem. O leão é igual a um animal selvagem, mas ao mesmo tempo se diferencia dele. Generalizando, não se pode formular nenhuma sentença que não conduza à fórmula **A = B**. Todas as sentenças, seja qual for seu conteúdo, tem uma fórmula determinada pelo princípio da penetração dos opostos.

As fontes da primeira lei fundamental da dialética.

Qual a origem dessa lei fundamental? É uma simples generalização da experiência, confirmada pela experiência da vida quotidiana e pela ciência, as quais se ocupam constantemente de investigar as igualdades e desigualdades das coisas. A experiência ensina, com efeito, que não existe limite algum imutável para a descoberta das igualdades e desigualdades das coisas. Se há limites, são essencialmente mutáveis, relativos, provisórios, que se suprimem, que se deslocam, suprimindo-se novamente, etc. Por outro lado, vimos que essa lei da penetração dos opostos se deriva do estudo do próprio pensamento. É, a um só tempo, uma lei da natureza e do pensamento. Quanto ao pensamento, essa lei se baseia na consciência, no sentido de que eu sei que constituo uma parte do universo, uma parte do ser e, ao mesmo tempo, me diferencio das demais coisas. A estrutura fundamental do pensamento é já por si unidade polar, contraditória, e dessa unidade contraditória se derivam todas as demais leis do pensamento.

O segundo princípio fundamental da dialética: a lei da negação da negação.

A segunda lei fundamental da dialética é a lei da negação da negação, ou lei do desenvolvimento através das contradições. É a lei mais geral do movimento do pensamento. Vamos formulá-la, a seguir, ilustrando-a com exemplos. Mostraremos em que se baseia e as relações que mantém com a primeira lei, anteriormente mencionada, da penetração dos opostos. Essa lei já se pressentia particularmente em Heráclito. Mas, não se formulara definitivamente até Hegel.

Todas as coisas implicam num processo.

Essa lei é verdadeira para todo movimento ou transformação das coisas, tanto para as coisas reais como para seus reflexos no cérebro, ou seja, as ideias. Assim é que se diz que todas as coisas, todas as ideias se movem, se transformam e se desenvolvem, isto é, que todas as coisas são processos. Toda extinção das coisas não é senão relativa, limitada. O seu movimento, transformação ou desenvolvimento é, pelo contrário, absoluto, ilimitado. Ao unificar-se, o movimento absoluto coincide com o repouso absoluto. Ao tratarmos de Heráclito, vimos alguns exemplos do princípio segundo o qual todas as coisas constituem um processo. Não vale, pois, a pena insistir no assunto.

A transformação se processa através das coisas.

A lei da negação da negação tem um conteúdo mais especial ainda que a simples afirmação segundo a qual todas as coisas se transformam constituindo processos. Ela abrange ainda a forma generalizada dessas transformações, movimentos ou desenvolvimentos. Diz-se, primeiramente, que todo movimento, desenvolvimento ou transformação se processa através das contradições ou mediante a negação de uma coisa. Essa expressão de negação se refere à transformação das ideias.

A negação constitui o movimento ou transformação das coisas.

O movimento real das coisas surge no cérebro como uma negação perpétua. Ou, com outras palavras: a negação é a forma comum do movimento ou da transformação das coisas refletir-se no cérebro. É a primeira fase do processo. A negação de uma coisa, ponto de partida da transformação, está em si submetida à lei da transformação das coisas no seu contrário. A negação é por sua vez, negada. Por isso a chamamos de negação da negação.

A dupla negação na linguagem. Negação e afirmação como operações intelectuais polares.

A negação da negação tem alguma coisa de positivo, tanto do ponto de vista lógico, no pensamento, como na realidade. A negação e a afirmação são noções polares. A negação da afirmação implica na negação. A negação da negação implica na afirmação. Quando se nega alguma coisa diz-se não, primeira negação; mas ao se repetir a negação, significa sim, uma segunda negação. O resultado é alguma coisa positiva.

A aparição de um elemento novo por meio de uma dupla negação.

Desse modo, até na linguagem ordinária uma dupla negação significa uma afirmação. Mas (e esse é o aspecto característico da coisa) uma dupla negação em dialética não restabelece a afirmação primitiva, nem conduz simplesmente ao ponto

de partida, mas, sim, tem como resultado uma nova coisa. O processo da dupla negação faz aparecer propriedades novas. Surge uma nova forma que suprime e contém ao mesmo tempo as propriedades primitivas.

Tese, antítese e síntese.

Se a expressão lei da negação da negação parece estranha, pode ser substituída pela expressão mais simples de lei de formação do novo com auxílio do antigo. Essa lei foi igualmente formulada como lei do pensamento, e como tal tem a seguinte forma: o ponto de partida é a sentença positiva, ou “tese”. O pensamento começa com uma sentença, uma afirmação qualquer. Essa sentença se nega ou se transforma em sua contrária. A sentença que nega a primeira chama-se contradição ou “antítese” e constitui a segunda fase do processo. Essa segunda sentença, a antítese, é por sua vez negada, obtendo-se, assim, a terceira sentença, ou “síntese”, que outra coisa não é senão a negação da tese e da antítese numa sentença positiva superior, obtida por meio de uma dupla negação.

Duas alterações da lei da negação da negação.

Para bem compreender essa lei é preciso estar prevenido contra duas espécies de erro. A sentença e a contradição estão unidas dialeticamente na última sentença, na síntese. É preciso não confundir a união dialética com a simples adição de propriedade de duas coisas opostas, porque, então, não se teria um desenvolvimento dialético, mas somente uma simples mistura de contradições, cujo resultado seria criar obstáculos ao desenvolvimento. A característica do desenvolvimento dialético é que se processa através das negações. Sem negação, não temos processos, desenvolvimento, aparição de novas características. Socialmente, essa negação se expressa pela luta que suprime o antigo estado de coisas. A falsa dialética pretende estabelecer entre o antigo estado de coisas e o novo uma aliança, um compromisso, esforçando-se por unir o antigo ao novo sem suprimir aquele. Alega-se que todo o compromisso não implica necessariamente numa negação da luta. Essa falsa compreensão da dialética do movimento esquece que a negação constitui um fator essencial da união. Existe, porém, outro erro: o esquecimento de que o novo que sai do processo do desenvolvimento, não somente nega e suprime o antigo, como também o contém. Ao não se prestar atenção a isso, chega-se a uma alteração da dialética do desenvolvimento, como sucede, por exemplo, no caso de Bergson. Neste, o desenvolvimento se converte num processo místico e incompreensível, no qual as relações entre o antigo e o moderno são consideradas somente como contrárias, em vez de serem também como identidades. O erro fundamental de Bergson consiste precisamente em não ter em conta que o novo, originado do antigo, por via do desenvolvimento, não somente está em contradição com o antigo, não somente é a sua negação, como também, ao mesmo tempo, tem algo de comum com ele. Ao

acompanhar a marcha do pensamento de Bergson vê-se que ela se suprime por si própria. Existe somente uma espécie de negação em que o objeto negado nada tem de comum com o elemento-origem do desenvolvimento. É a negação completa, absoluta, numa palavra – o nada. Ao negar completamente uma coisa, ela fica aniquilada, mas, em tal caso o desenvolvimento fica, por sua vez, completamente entravado. Ao impelir o próprio desenvolvimento mais além dos seus limites, como fez Bergson, se o tornarmos absoluto, transforma-se no seu contrário, num estado de terminação ou imobilidade do desenvolvimento. A negação que existe no seio do processo dialético não é uma negação completa, absoluta, mas tão somente uma negação parcial, relativa. A dialética não conhece senão a negação concreta. A primeira alteração da dialética, da qual já falamos, isto é, a que consiste em subestimar a negação, poderia ser classificada por uma frase empregada com frequência na política: o desvio oportunista da dialética. A segunda, da qual acabamos de falar e que consiste no menosprezo de que o novo tem também algo de comum com o antigo, poderíamos chamar de desvio anarquista da dialética. Essas duas espécies de desvios opostos da dialética, tanto o oportunismo como o anarquismo, conduzem, afinal de contas, ao mesmo resultado: suprimir o desenvolvimento em si. A primeira, porque suprime a negação como força motriz do desenvolvimento; a segunda, porque suprime a relação entre os termos contraditórios, relação que torna possível sua fusão numa unidade superior.

Alguns exemplos.

Para melhor compreensão dos parágrafos precedentes, vamos dar alguns exemplos. Tomemos um grão de trigo. Que faremos para que esse grão de trigo seja o ponto de partida de um processo de desenvolvimento? Enterramo-lo. Que sucede, então? Assistiremos a uma primeira negação do grão de trigo, que desaparecerá para que nasça a espiga. Primeira negação: o grão de trigo que desapareceu se transformou numa planta. Segunda fase: a planta cresce e produz, por sua vez, grãos de trigo, depois morre. Segunda negação: a planta desapareceu depois de reproduzir o grão de trigo que a originou e, além disso, não somente o grão de trigo, mas uma grande quantidade de grãos de trigo, que podem, inclusive, possuir qualidades novas. Essas pequenas variações de qualidade são certamente muito pequenas, mas a sua acumulação, como nos ensina a teoria de Darwin, é a origem de novas espécies. Esse exemplo demonstra até onde conduz a negação da negação. A dupla negação restabelece o ponto de vista primitivo de partida, mas a um nível mais elevado e também em quantidade diferentes. Na realidade, o desvio bergsoniano da dialética se explica pela situação atual da burguesia. Com efeito, a dialética mostra que a burguesia, como todas as demais classes da história, está destinada a perecer e marcha inevitavelmente para a ruína. Por isso, a dialética de Bergson suprime a lei histórica e a substitui por pelo milagre, pelo arbitrário, pelo mistério, nos quais nada é impossível. O desvio anarquista da dialética consiste em negar uma coisa, de tal modo

que ela não possa desenvolver-se. Por exemplo: em vez de enterrar o grão para que germine e origine uma planta, o destrói pura e simplesmente, esmagando-o num pilão. O caráter dessa negação é tal que impede todo desenvolvimento. Resulta disso que para cada coisa há uma espécie determinada de negação, adaptada ao caráter particular dessa coisa e graças à qual é possível o processo de desenvolvimento. A segunda espécie de desvio, por nós chamado de desvio “oportunista” da dialética consiste (já o vimos) em fazer caso omissivo da negação. O indivíduo a quem dou o grão de trigo pode dizer que esse grão se desenvolverá sozinho sem seja preciso enterrá-lo e o deixará sobre a mesa. O resultado é que o grão de trigo não se desenvolverá e acabará por desaparecer como organismo vivo. Esse exemplo demonstra de um modo concreto, como esses dois desvios opostos da dialética levam ao mesmo resultado. Não se produz nenhum desenvolvimento e o objeto desaparece. Pelo contrário, ao negar de um modo justo, isto é, de maneira a provocar-se um processo de desenvolvimento, o objeto desaparece, mas para dar lugar a um novo objeto superior. Daremos outro exemplo, colhido da evolução das formas sociais econômicas. Sabemos que o modo de produção mais antigo que se conhece é o comunismo primitivo, isto é, a posse em comum dos principais meios de produção por um pequeno grupo de homens. Esse comunismo primitivo constitui o ponto de partida de todo o desenvolvimento social, isto é, da “tese”. Esse comunismo primitivo, a seguir, é negado. A propriedade em comum dos meios de produção e a produção em comum dão lugar à produção privada, à economia escravagista, à produção feudal, depois à simples produção de mercadorias e, finalmente, à produção capitalista, isto é, à “antítese”. A negação do comunismo primitivo resulta da produção privada em suas diferentes formas históricas. A terceira fase é uma negação da produção privada, o restabelecimento da propriedade e da produção coletivas, ou seja, o comunismo num grau superior. Graças a essa dupla negação, o desenvolvimento volta ao seu ponto de partida, mas dessa vez num nível superior. A produção socialista e comunista, tal qual se origina da produção capitalista, já não é comunismo primitivo, mas o comunismo num grau muito mais desenvolvido, dependendo da medida em que as conquistas técnicas do capitalismo se achem contidas nessa fase superior do comunismo. O homem, agora, domina a natureza que o dominava na fase do comunismo primitivo. Desse modo as dimensões que a moderna sociedade comunista pode alcançar são incomparavelmente maiores do que as dos primitivos agrupamentos comunistas. O comunismo primitivo podia agrupar como máximo numa só unidade econômica um pequeno número de famílias, enquanto o socialismo moderno ou comunismo pode englobar toda a economia mundial. Vemos, portanto, a grande diferença existente entre o comunismo moderno e o primitivo. Por outro lado, o comunismo primitivo se acha contido igualmente no comunismo moderno, no sentido de que a propriedade coletiva dos meios de produção é inteiramente restabelecida. O capitalismo é negado, suprimido, no seio do comunismo. Mas, essa negação não é uma negação absoluta ou abstrata. É uma negação relativa, concreta, parcial. A técnica capitalista - do mesmo

modo que a cooperação produzida pelo capitalismo - subsiste na fábrica comunista. Precisamente com esse exemplo poderemos apontar os dois desvios da dialética dos quais falamos anteriormente. O primeiro, que não se ocupa da necessidade de suprimir ou negar o capitalismo para chegar ao socialismo, é uma concepção designada pelo nome de reformista ou oportunista. O segundo, que tem por base a destruição completa do capitalismo e, portanto, dos elementos que auxiliarão a edificação do socialismo, é a concepção anarquista. A experiência histórica ensina que ambos esses desvios conduzem, de fato, ao mesmo resultado estéril.

Relações entre as duas primeiras leis fundamentais da dialética.

De onde vem a lei da negação da negação? Quais as suas relações com a lei da penetração dos opostos? É evidente que ela mantém com esta uma estreita dependência. A primeira lei, ou seja, a da penetração dos opostos, caracteriza as relações gerais das coisas em seu estado de repouso, ou seja, do ponto de vista estático. A segunda lei, a da negação da negação, caracteriza essas relações das coisas como processo, em estado de movimento, isto é, do ponto de vista dinâmico. Essas duas leis guardam entre si estreita dependência. Podem aplicar-se simultaneamente e do mesmo modo para cada fenômeno, para cada coisa. Penetram-se reciprocamente, constituindo um mesmo todo. Poderíamos dizer que a primeira corta transversalmente o mundo, enquanto a segunda o corta no sentido longitudinal.

A terceira lei fundamental da dialética: transformação da qualidade em quantidade e da quantidade em qualidade.

Chegamos, agora, à terceira lei fundamental da dialética, isto é, a lei da transformação da quantidade em qualidade. Essa lei significa que o simples aumento de uma ou várias coisas tem como resultado uma transformação da qualidade, das propriedades desta ou destas coisas e, reciprocamente, que a transformação qualitativa tem como consequência uma transformação quantitativa. Vejamos um exemplo, afim de que possamos compreender melhor essa lei. Sabemos que, elevando a temperatura da água até certo grau ela se aquece à medida em que se eleva a temperatura, e a partir de um limite determinado, se transforma em vapor. No movimento contrário, quando se faz descer a temperatura, a água se esfria indefinidamente, mas somente a partir de um determinado ponto, ela se transforma em gelo. A água se congela em consequência da diminuição do movimento das moléculas que a integram. A temperatura não é outra coisa senão a expressão do movimento de pequenas partículas de matéria denominadas moléculas. Ao se modificar a intensidade do movimento molecular, modificam-se até certo ponto as propriedades da água, que, do estado líquido passa ao sólido ou ao gasoso. Reciprocamente, não se consegue transformar o gelo em água e esta em vapor senão modificando a intensidade do movimento molecular. O estudo dos átomos

proporciona, atualmente, o exemplo mais demonstrativo da lei da transformação da quantidade em qualidade. As diferentes qualidades dos átomos nos elementos químicos correspondem às relações numéricas das suas partículas mais ínfimas, os elétrons. Daremos outro exemplo colhido na Zoologia e na Botânica, do estudo dos animais e das plantas. Sabemos que tanto as plantas como os animais são, em última análise, compostos de pequenas partes elementares chamadas células. Todas as diferenças existentes entre os seres vivos se devem a diferente quantidade de células que o compõem. Se o número delas aumenta, obtêm-se outros seres vivos com outras qualidades, com estrutura diferente, etc. Reciprocamente, ao subtrair de um ser vivo certo número de células, não lhe daremos muito prejuízo. Ele continuará como dantes. Mas se lhe tirarmos novas células, ao ultrapassarmos certa quantidade teremos como resultado uma modificação de sua qualidade. Por exemplo: não é perigoso cortar o cabelo, mas a coisa muda de figura quando se trata de cortar um braço ou uma perna. Semelhante operação terá como resultado não só modificar a qualidade do paciente como pode colocá-lo em perigo de vida. Do mesmo modo, tirando-se certa quantidade de sangue de alguém não se lhe ocasiona grande prejuízo. Passando, porém, de um limite se lhe ocasionará a morte com toda a segurança, o que significa que se produziu no seu organismo uma modificação qualitativa. Finalizaremos com um exemplo colhido na Economia Política. Esta nos ensina que uma quantidade de dinheiro não pode constituir um capital senão quando passa de certo limite máximo. Dez reais, por exemplo, não constituem um capital, nem cem reais tampouco. Mas cem mil reais podem já, em determinadas condições, converter-se num capital. Graças, assim, a uma simples mudança de quantidade, uma soma de dinheiro transforma-se em capital, adquire propriedade diferente, efeito diverso. Numa palavra: sua qualidade se transforma. Se esse capital é aumentado por meio da concentração e da centralização, produz-se uma nova transformação qualitativa do capital simples em capital monopolizador. A Economia Política nos ensina que o capital monopolizador imprime a sua marca a toda uma fase do desenvolvimento capitalista, a chamada fase imperialista. Reciprocamente, desde o momento em que o capitalista entra na fase do capitalismo monopolizador, na qual o capital adquire qualidades novas, estas se transformam também em certas relações quantitativas. O capital monopolizador consegue taxas de juros maiores que as do capital simples. Os preços do monopólio são geralmente maiores que sob o regime de livre concorrência.

A terceira lei fundamental da dialética não é senão um caso particular da primeira.

Se perguntarmos, agora, quais são as relações da terceira lei fundamental da dialética com as duas primeiras, verificaremos que a lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa não é senão um simples caso particular da lei da penetração dos opostos. A qualidade e a quantidade são, com efeito, contradições polares. A qualidade é a quantidade suprimida, e reciprocamente a quantidade é a

qualidade suprimida. Uma maçã, uma pera e uma cereja possuem qualidades diferentes. É impossível somá-las sem fazer abstração dessas qualidades diferentes e sem considerá-las somente como frutas. Por consequência, a qualidade negada é a quantidade e a quantidade negada é a qualidade. Todas as coisas contêm essas contradições, porque toda coisa implica numa certa quantidade e numa certa qualidade ao mesmo tempo. Todas têm, ao mesmo tempo, uma qualidade e uma quantidade, que se penetram como opostas, transformando-se uma na outra.

Tais são as três leis fundamentais da dialética. É de ver que este ensaio não esgota o assunto, porquanto as leis gerais que esboçamos rapidamente implicam numa série de diferentes leis que não podemos examinar aqui. O interessante é chegar a compreender, numa visão de conjunto, o que é a dialética. Resumindo, diremos que é o estudo das coisas em suas relações recíprocas, no espaço e no tempo a uma só vez.

Nos capítulos seguintes trataremos de aplicá-la no terreno da história.

CAPÍTULO XI

A CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA

Importância da concepção materialista da história.

A concepção materialista da história não é senão a aplicação dos princípios do materialismo dialético no campo da história. Como a dialética, a concepção materialista da história não é um simples meio de observação, mas um meio de ação. A teoria revolucionária não é senão um instrumento para a prática da política revolucionária. O materialismo histórico ou dialético é para o revolucionário o que o compasso e o sextante são para o navegador, ou as leis físicas para o técnico. A dialética é o instrumento universal e a concepção materialista da história o instrumento especial que permitem compreender as leis do desenvolvimento da sociedade. Graças tão somente ao conhecimento das leis do movimento é que se pode chegar a uma previsão científica do futuro e sobre essa base desenvolver uma ação revolucionária justa. A importância considerável da concepção materialista da história está em ser a primeira que nos permite prever o futuro histórico em suas linhas gerais, exercer uma influência oportuna sobre ele e mesmo dirigi-lo, em determinadas condições. Não é, portanto, somente uma explicação da história, mas, sobretudo, a base teórica da ação mediante a qual se faz a história. A compreensão das leis da natureza é indispensável para poder atuar sobre ela. Essa compreensão abre caminho à liberdade humana. A concepção materialista da história, isolada da prática revolucionária, é uma coisa sem vida. Já se disse que aquele que compreende somente a Química não pode compreender nem mesmo a própria Química. Quem não se esforçar para compreender o passado de uma maneira materialista não poderá compreender nem mesmo o passado.

Diferença fundamental entre a concepção materialista e a concepção idealista da história.

Já formulamos linhas atrás o princípio fundamental do materialismo histórico, dizendo que é o modo dos homens procurarem seus meios de subsistência que determina os demais aspectos da vida social, principalmente as concepções, ideias ou representações sociais, numa palavra – o que vulgarmente se chama a “consciência social”. Dito de outra maneira: a vida material determina a vida intelectual, ou, para nos valermos de uma expressão de Marx, o ser social é que determina a consciência social. O material determina o espiritual, inclusive nos assuntos sociais. É esse princípio que constitui a essência do materialismo histórico, que, por sua vez, não é mais do que

uma aplicação particular da dialética materialista às condições sociais em que vivem os homens.

A concepção materialista da história e o senso comum.

Essa noção aparece bastante clara, logo à primeira vista. É preciso, entretanto, não esquecer que ela é contrária ao senso comum. Para este as coisas se apresentam do seguinte modo: toda ação humana tem seu ponto de partida no cérebro e se inspira nos fins que o indivíduo tem em mira. Esse indivíduo agirá desta ou daquela forma, segundo seus objetivos e projetos. Dessa maneira podemos dizer que o senso comum é desfavorável à concepção materialista da história. Se examinarmos, porém, mais de perto a questão, veremos que essa concepção corrente não vai além da superfície, nem sequer procura indagar imediatamente qual a origem dos objetos e representações mediante os quais os homens atuam. De onde provém tal ou qual conteúdo do pensamento social? Ou, para empregar um exemplo concreto, qual é a causa do operário de 1930 pensar de maneira diversa do operário de 1830? Por que o capitalista tem sobre as greves e os sindicatos um ponto de vista diferente do operário? Assim que levantamos essas questões, saímos imediatamente do campo das ideias e nos vemos forçados a investigar as causas pelas quais há algumas centenas ou alguns milhares de anos os homens tinham ideias distintas das de hoje e por que são diferentes os pontos de vista do capitalista e do operário. Se não explicamos essas diversas concepções senão por meio de outras concepções na realidade nada explicaremos – absolutamente nada – e inclusive renunciaremos a qualquer explicação. Para compreender como desapareceram, no curso da história, certas concepções sociais, que foram substituídas por outras, ou como em uma mesma sociedade as diferentes classes podem ter diferentes pontos de vista sobre o bem e o mal, devemos nos transportar às causas materiais que explicam esses pontos de vista divergentes. Isto é, devemos nos transportar da consciência social ao ser social. O materialismo histórico não exclui de modo algum o papel do pensamento e da consciência. Não nega que os homens tenham ideias em seu cérebro ou que atuem segundo certas concepções determinadas. O que ele faz é explicar essas concepções e esses fins pela estrutura material da sociedade. Em oposição a todas as teorias idealistas, o materialismo histórico não considera a ideia como o elemento essencial primário, mas como uma coisa secundária, como a consequência de certas condições materiais.

O que é modo de produção?

Vamos ver, agora, em que consiste o elemento essencial, isto é, quais são os meios que possui o homem para procurar a sua própria subsistência, ou seja, ainda, o que é o modo de produção, como diz Marx.

O que é modo de produção? São as relações existentes entre os homens quando produzem ou trabalham, explica o materialismo histórico. São as relações mútuas dos homens no trabalho. A questão, no fundo, se reduz ao seguinte: Como se agrupam os homens em torno dos meios de produção? A quem pertence os meios de produção? Como são empregados?

O meio mais racional de compreender o que se entende por modo de produção consiste em tomar certa quantidade desses modos de produção e investigar o que têm de fundamental e essencial. Tomemos, por exemplo, o modo de produção capitalista, caracterizado pelos seguintes meios de produção: as máquinas, as fábricas, as matérias primas, etc., que não pertencem aos que produzem, aos operários. Temos, pois, de um lado, uma classe de homens que possuem meios de produção, mas não trabalham e, de outro lado, outra classe de homens, os operários, que não possuem meio algum de produção a não ser a sua força de trabalho e que não podem trabalhar se essa força de trabalho não é posta ao serviço dos possuidores dos meios de produção, isto é, os capitalistas.

A segunda característica do modo de produção capitalista é que os operários são juridicamente homens livres. A terceira é que os meios de produção, as máquinas, os instrumentos, as matérias primas são empregados socialmente, isto é, que sempre trabalha ao mesmo tempo certo número de operários nas máquinas de uma fábrica. Comparemos, agora, o modo de produção capitalista com o regime da simples produção de mercadorias, tal como encontramos no pequeno artesanato ou nas pequenas e médias explorações agrícolas. Veremos, então, que as relações mútuas dos homens são aí diversas das existentes no modo de produção capitalista. O trabalhador é, ao mesmo tempo, proprietário dos meios de produção; o camponês o é da terra, dos arados, do gado; o industrial ou artesão do local onde trabalha, de suas ferramentas e matérias primas. O que, porém, mais caracteriza esse regime de simples produção de mercadorias é que não se efetua o trabalho em comum numa mesma empresa, como sucede no modo de produção capitalista: ao contrário do que neste se verifica, o produtor trabalha isolado, utilizando suas próprias ferramentas. Os meios de produção são de sua propriedade individual e dele se serve individualmente. Na exploração camponesa ou artesã desse tipo, o produtor trabalha com os seus próprios instrumentos, conforme dissemos. O mais característico, porém, desse modo de produção é que não existe a colaboração direta, metódica, entre os diversos produtores e que a sociedade se divide numa quantidade considerável desses produtores, um trabalhando independentemente do outro. Na produção capitalista, a produção constante que uma multidão de homens realiza tem lugar numa fábrica ou num conjunto de fábricas agrupadas numa só unidade econômica. Na simples produção de mercadorias, a colaboração consciente é, em todo caso, a do artesão com um limitado número de companheiros, ou a do camponês com os membros de sua família. O terceiro exemplo característico nos é proporcionado pelo comunismo

primitivo. A sociedade comunista primitiva é a única proprietária dos principais meios de produção. A posse individual dos meios de produção desempenha um papel muito restrito. O trabalho é diretamente social. Não é nem o que é na simples produção de mercadorias, nem o que é na economia capitalista. São esses alguns exemplos das relações existentes entre os homens e os meios de produção que caracterizam os modos diversos por que esta se apresenta.

A produção e a distribuição.

O modo de produção determina igualmente o modo de distribuição. O modo de produção capitalista confirma claramente esse conceito. A classe possuidora dos meios de produção possui também os produtos resultantes do trabalho, isto é, as mercadorias. Por isso, a classe operária, que não possui os meios de produção, não tem direito algum sobre os produtos de seu trabalho, cabendo-lhe somente uma pequena parte da produção. Os seus meios de subsistência, eles não os recebem das mãos dos proprietários desses meios de produção senão sob a forma de salário. Verificamos também que onde não existe propriedade privada dos meios de produção, isto é, no comunismo primitivo, os produtos do trabalho pertencem à coletividade e são consumidos em comum ou repartidos entre os indivíduos mediante certas regras. Dessa maneira, o modo de produção determina o modo de distribuição da sociedade.

Diferença existente entre o modo de produção e o gênero de atividade.

É preciso não confundir o modo de produção com o ramo de atividade ou indústria. O modo de produção capitalista, o de produção feudal, o comunismo primitivo, a economia escravagista, etc., são formas ou modos de produção porque assentam sobre certas relações sociais bem determinadas. Não se pode dizer, no entanto, que a caça, a pesca ou a agricultura sejam modos de produção. São apenas ramos de atividade ou modos diversos de conseguir alimento, podendo exercer-se socialmente cada uma delas de maneira diversa. Temos, assim, a agricultura nas condições do comunismo primitivo, a agricultura na economia escravagista, a agricultura na economia feudal na Idade Média e a agricultura sob o regime capitalista. A pesca, nos tempos primitivos, era praticada em comum. Já sob o regime de simples produção de mercadorias, o pescador trabalha individualmente com seus apetrechos e seu barco. Hoje, a pesca está organizada como uma indústria capitalista moderna, na qual um capitalista, proprietário do barco e dos instrumentos de pesca, dá ocupação a operários que recebem um salário.

Diferença existente entre o modo de produção e a técnica.

Deve-se igualmente distinguir o modo de produção da técnica, coisas que frequentemente se confundem. O modo de produção é uma relação entre os homens, ou seja uma relação social. A técnica, pelo contrário, é a maneira de que os homens

lançam mão para dominar a natureza. Por isso, certas expressões como “produção mecânica”, etc., não caracterizam um modo de produção ou uma relação de produção, mas determinada técnica de produção. O mesmo acontece quando se fala em idade da pedra, do cobre, do bronze, do ferro, etc., épocas diversas da pré-história em que o homem se servia de instrumento de pedra, de cobre, de bronze, de ferro, divisão essa, porém, que não é imposta pelo modo de produção, mas pela técnica.

Que causas determinam o desenvolvimento do modo de produção?

Vimos que o modo de produção determina o caráter e o desenvolvimento de todas as demais relações sociais, constituindo a força motriz que faz avançar todo desenvolvimento social. Cabe, agora, a seguinte pergunta: Que causas determinam, por sua vez, o desenvolvimento do modo de produção? Por que motivo passa a sociedade do comunismo primitivo à economia escravagista, desta ao feudalismo, do feudalismo ao capitalismo e do capitalismo ao socialismo? A lei geral que rege as transformações de modo de produção é o desenvolvimento da produtividade do trabalho. Examinando os diferentes modos de produção pelos quais passou a humanidade, verificamos que a lei geral que explica a passagem de um modo de produção a outro é o argumento das forças produtivas. Cada modo de produção tem por base um nível técnico determinado. A força motriz que obriga a sociedade a passar de um a outro modo de produção, que impulsiona para diante todo o desenvolvimento, é a contradição existente, no seio do modo de produção dado, entre este e as forças produtivas, ou seja, as forças mediante as quais se fabrica certa quantidade de produtos. Cada modo de produção somente permite o desenvolvimento das forças produtivas ou do rendimento de trabalho até certo limite, passado o qual se converte num obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas, não obstante ter sido, até então, um fator positivo do referido desenvolvimento. Esse obstáculo é suprimido pela passagem a um novo modo de produção, superior àquele. Quando a sociedade está dividida em classe dominante e classe dominada, essa transição somente pode ser realizada por meio de uma revolução social. Isso se explica facilmente, com o auxílio de um exemplo fornecido pelo desenvolvimento da agricultura. Esta, primitivamente, se praticava em comum. A agricultura primitiva atravessou uma larga série de fases de desenvolvimento técnico e econômico até o momento em que o modo de exploração em comum constituiu um obstáculo ao progresso. Verificou-se, então, a passagem de uma nova forma de produção, que foi a exploração camponesa individual, a simples produção de mercadorias. A propriedade coletiva do solo deu lugar à propriedade individual não só dele como dos meios de produção agrícola, o que permitiu um trabalho muito mais intenso e facilitou o aumento das forças produtivas. Mas, essa classe de economia chegou, por sua vez, ao limite extremo. No instante em que fazem sua aparição métodos superiores e a maquinaria é introduzida na agricultura, o seu atraso se torna evidente. Nas condições de exploração agrícola individual da terra, não é possível utilizar a força do vapor, da

eletricidade e demais invenções da técnica moderna, o que já supõe a passagem à exploração capitalista, que se desenvolve e alcança os limites determinados pelas particularidades do modo de produção capitalista. A etapa seguinte do progresso desse desenvolvimento é constituída pela passagem à agricultura socialista. Vemos, pois, que é o desenvolvimento das forças produtivas que regula, tanto na agricultura como nos outros ramos da produção, a passagem de um modo de produção a outro. Essa passagem não se efetua por si mesma, automaticamente, mas é realizada pelo homem e pela parte ou classe da sociedade para cujo desenvolvimento o modo de produção existente se converteu num obstáculo e cujo papel na produção fez com que nascessem nela os germes de um modo de produção superior.

As classes.

Somos, assim, diretamente levados ao estudo do papel desempenhado pelas diferentes classes. Estas não existiram, nem existirão sempre. A divisão da sociedade em classes não surgiu senão depois de um desenvolvimento relativamente prolongado e da divisão de trabalho que se manifestou na sociedade primitiva sem classes. Historicamente, a divisão da sociedade em classes apareceu em seguida à decomposição do comunismo primitivo e se acha estreitamente unida à aparição da propriedade privada. São os meios de produção que determinam a presença dos homens numa classe. Se examinarmos a sociedade capitalista atual, que classes principais distinguimos e em que se diferenciam?

1 – Os possuidores dos meios de produção que não trabalham e põem esses meios de produção em movimento graças à força de trabalho de outros, isto é, a classe capitalista.

2 – Os que não possuem nenhum meio de produção e se veem obrigados a pôr a sua força de trabalho à disposição dos capitalistas, isto é, os operários.

São essas duas as classes principais da sociedade capitalista atual.

3 – A classe dos que possuem seus meios de produção, que eles próprios utilizam: os pequenos camponeses e pequenos industriais. É uma classe pré-capitalista, mas que ainda se mantém sob o regime capitalista.

Na antiguidade grega ou romana destacavam-se: de um lado, os proprietários de escravos, possuidores dos meios de produção e dos escravos; de outro lado, os escravos, que não possuíam meio algum de produção, nem sequer sua força de trabalho.

Havia igualmente na antiguidade pequenos artesãos e camponeses livres, isto é, simples produtores de mercadorias. Por conseguinte, a existência das classes era,

então, como no regime capitalista, determinada pelas relações existentes entre os homens e os meios de produção.

CAPÍTULO XII

A LUTA DE CLASSES

Divisão do trabalho social e formação das classes.

Vimos que a formação das classes tem a sua origem na divisão do trabalho social. Mas, é preciso ter em vista que nem toda divisão do trabalho social coincide necessariamente com a formação das classes. Numa horda australiana existe certa divisão social do trabalho, mas não existem classes. Numa família de camponeses que não emprega força de trabalho estranha existe, igualmente, certa divisão de trabalho, mas essa divisão de trabalho não tem, de modo algum, um caráter de classe. As classes aparecem somente quando a divisão de trabalho resulta da fabricação regular de quantidades de produtos que ultrapassam as necessidades mínimas e quando um ou vários grupos sociais se apropriam com regularidade, total ou parcialmente, do excedente de produção de outro grupo. A exploração econômica de uma parte da sociedade por outra é a base da formação das classes. A base da constituição das castas e Estados é igualmente a divisão de classes, mais aí intervêm outras causas, como herança, o matrimônio no seio de cada grupo, etc. A formação de classes é, aí, a base geral, o que não impede, contudo, a existência de castas e Estados. A divisão em classes fortalece e, por sua vez, assegura a exploração. Toda formação de classes se cristaliza em torno de dois polos: dos que produzem o excedente de produção e a mais valia e dos que se apropriam do excedente sem trabalhar. Para exprimirmo-nos com brevidade, diremos que o antagonismo de classes não é senão o antagonismo entre o grupo dos exploradores e dos explorados.

O antagonismo de classes.

Disso resulta que para falar em classes é preciso falar também nos antagonismos de classes, isto é, nos antagonismos de grupos econômicos que têm interesses opostos. Não é necessário que uma determinada sociedade de classes se reduza a duas classes somente: explorada e exploradora. Outras classes podem existir, e esse é o caso geral. O papel que desempenham, de um lado, a classe exploradora e, de outro, a classe explorada, exerce uma influência preponderante em suas relações mútuas. O antagonismo de classes significa que numa dada sociedade de classes existem classes que têm interesses econômicos opostos, isto é, que desempenham funções opostas na produção, na circulação e em toda vida social em geral. O antagonismo de classes é, por conseguinte, uma coisa objetiva, real, independente da consciência, tão objetiva como o antagonismo existente entre a eletricidade positiva e a eletricidade negativa, o

qual independe de saber se as pequenas partículas elétricas reconhecem, por elas próprias, se são positivas ou negativas. O antagonismo entre os homens independe igualmente de saberem estes se dão conta ou não da existência desse antagonismo.

A luta de classes.

O antagonismo de classes origina necessariamente a luta de classes mútua, que outra coisa não é que o referido antagonismo expresso pela ação, ou o antagonismo de classes como processo. Por conseguinte, a luta de classes é o modo de existência ordinária de uma sociedade de classes. É impossível imaginar uma sociedade de classes sem luta de classes, do mesmo modo que não é possível imaginar a matéria sem movimento ou uma partícula da matéria sem as vibrações calóricas das moléculas que a compõem. A luta de classes não é, pois, uma invenção de Karl Marx. Em primeiro lugar, Marx e Engels não foram os primeiros a descobrir a existência das classes e suas lutas na história. Essa descoberta já havia sido feita por outros antes deles. O que Marx e Engels constataram não foi a existência das classes nem as lutas que sustentam entre si, mas a importância preponderante desses fatores na história da sociedade de classes. Eles viram nas lutas de classes a chave de toda a história, e essa foi a contribuição original à teoria das classes. Em segundo lugar, seria simplesmente ridículo supor que não tivesse havido luta de classes antes de Marx e Engels e que foram eles que as provocaram. Essas lutas existem desde que existe a sociedade de classes. Existiram milhares de anos antes de Marx e Engels terem nascido. O que eles descobriram, nesse sentido, o que eles, nesse particular, transmitiram à classe operária e demais classes exploradas, foi uma compreensão clara de seus interesses e do antagonismo desses interesses com os das classes dominantes. Marx e Engels deram à luta de classes do proletariado método, consciência, espírito de organização. Quando se fala da atividade dos comunistas na luta de classes, o que se entende por isso são certas formas e certos conteúdos da luta de classes, ou seja, as formas superiores conscientes, organizadas dessa luta, em oposição a suas formas elementares e desorganizadas.

Diferentes formas de luta de classes.

A luta de classes se apresenta sob as formas mais diversas, tão diversas quanto as do movimento de uma partícula de matéria. Tomemos, por exemplo, um pedaço de ferro submetido a uma baixa temperatura. Obteremos movimentos lentos. Ao elevarmos, porém, a temperatura, os movimentos das moléculas se tornarão cada vez mais rápidos. A certo grau de temperatura e pressão, a composição molecular do ferro se modifica por completo, passando ao estado líquido ou ao gasoso.

Além disso, as formas do movimento podem ser muito diferentes. Há movimentos mecânicos, movimentos calóricos, movimentos químicos, etc. No movimento

mecânico se distinguem, por sua vez, novos graus diferentes: movimentos mais ou menos rápidos ou repouso absoluto, etc.

E assim como existem diferentes formas e graus de movimentos, existem formas diversas de luta de classes, que se pode apresentar sob os mais distintos aspectos. A mais primitiva forma foi a da revolta da classe operária contra a opressão que em seus primeiros tempos o capitalismo exerceu sobre ela: foi a destruição das máquinas, o movimento dos “ludistas”.² Ao mesmo tempo em que destruíram as máquinas, os operários praticavam as casas dos donos de fábricas. Essa forma primitiva do movimento cedeu lugar imediatamente a outras formas de luta, como as greves nas fábricas, em ramos de indústrias, em indústrias inteiras e a greve de massa política ou econômica, que é o aspecto mais desenvolvido da greve. Surge, a seguir, a luta de classe no terreno político: a agitação e a propaganda oral e escrita, a luta eleitoral, as manifestações de rua. Finalmente, a luta passa às distintas formas da luta armada: guerras de partidários, insurreições armadas, guerras revolucionárias, etc. Essas formas de luta têm, cada qual por sua vez, seus setores, suas fases, seus aspectos determinados. O fato de se estabelecerem armistícios e pausas na luta não impede que esta seja um fenômeno permanente na sociedade de classes. Uma guerra não deixa de ser uma guerra pelo fato de se interromperem os combates, ou de se efetuarem retiradas e reagrupamentos de forças, ou de haver intervalos de calma ou se combinarem armistícios. O mesmo sucede na luta de classes. Essa luta não somente se reveste de formas diferentes e passa por graus diversos, como também é interrompida pelos armistícios, pausas, etc. Interrupções, convém notar, que não se referem, entretanto, à luta de classes em geral, mas somente a certas formas dessa luta. Isso explica não poderem os reformistas que têm como princípio a colaboração

² O ludismo (ou luddismo) foi um movimento que ia contra a mecanização do trabalho proporcionado pelo advento da Revolução Industrial. Adaptado aos dias de hoje, o termo ludita (do inglês luddite) identifica toda pessoa que se opõe à industrialização intensa ou a novas tecnologias, geralmente vinculado ao movimento operário anarcoprimitivista.

As reclamações contra as máquinas e a sua substituição em relação à mão-de-obra humana, já eram normais. Mas foi em 1811, na Inglaterra, que o movimento operário estourou, ganhando uma dimensão significativa.

O nome deriva de Ned Ludd, personagem criada a fim de disseminar o ideal do movimento operário entre os trabalhadores. Os luditas chamaram muita atenção pelos seus atos. Invadiram fábricas e destruíram máquinas, que, segundo os luditas, por serem mais eficientes que os homens, tiravam seus trabalhos, requerendo, contudo, movimentos operários e duras horas de jornada de trabalho. Os luditas ficaram lembrados como “os quebradores de máquinas”.

Para o historiador Eric J. Hobsbawm, o ludismo “era uma mera técnica de sindicalismo de operários no período que precedeu a revolução industrial e as suas primeiras fases operárias” - Fonte: Wikipédia.

Para compreender o contexto dessas lutas, considerando o nível incipiente de organização e consciência sindical operária à época, “[...] entre homens e mulheres mal pagos, sem fundos de greve, o perigo de furadores de greves é sempre agudo. A quebra das máquinas foi um dos métodos de contra-atacar essas fraquezas. Desde que o equipamento de içamento de um poço de mina em Northumbriano fosse quebrado, ou o alto forno de uma fundição galesa fosse posto fora de serviço, havia pelo menos uma garantia temporária de que a fábrica não funcionaria.” - Fonte: HOSBAWM, Eric J. Os Trabalhadores: estudos sobre a história do operariado. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p.22). (Nota do CVM).

entre a burguesia e o proletariado, suprimir a luta de classes, esforçando-se por atenuá-la, reduzi-la ou anulá-la, esforçando-se, principalmente, por impedir que ela degenera em luta armada pela conquista do poder. Eles, porém, serão impotentes para suprimi-la. Não significa, portanto, grande coisa, praticamente, o fato de se reconhecer ou não a luta de classes. Quanto às formas de luta, nada tem de arbitrárias e são determinadas pela natureza particular da classe em luta, pela natureza das classes contra as quais luta e pela de suas aliadas, ou seja, pelo conjunto das relações de classe e o grau de amadurecimento de cada uma delas. Vejamos alguns exemplos: a greve é uma forma natural da luta operária, porque corresponde, de fato, ao papel particular que a classe operária desempenha na produção. Mas, a greve não era uma arma possível para a burguesia quando lutava contra as classes feudais pela conquista do poder. Na sua luta contra o feudalismo, a burguesia empregou meios diversos, principalmente a hostilidade aos impostos, como arma de ataque, utilizando a sua potência econômica para arrancar ou comprar certos direitos às classes feudais ou à monarquia absoluta. Em 1905, na Rússia, e recentemente na China, vimos certas frações da burguesia utilizar a greve como arma, o que valia como um sintoma do papel dirigente assumido na luta pela classe operária, que assim transmitia a certas frações da burguesia as formas de luta proletária, donde resulta que as formas de luta das diferentes classes, longe de serem arbitrárias, mantêm estreita relação com o papel econômico e social de cada uma dessas classes e suas relações recíprocas.

Os objetivos da luta de classe.

Tão diversas e diferentes quanto as formas de luta de classes são os conteúdos ou objetivos dessa luta em si, os quais podem ser de ordem econômica, política, cultural, etc. A luta pode ter por objetivo um aumento de salário, a melhoria das condições de trabalho, isto é, pode ter um caráter econômico. Pode ser também uma luta eleitoral, isto é, pode ter um caráter político. A luta pela melhoria e difusão do ensino é uma luta cultural. Vemos, assim, que a luta de classes pode ter os conteúdos ou objetivos mais diversos. Além disso, esses objetivos, do mesmo modo que as formas de luta, são estritamente determinados pela natureza da classe em questão. Assim, a burguesia, em sua luta contra o feudalismo, tinha uma finalidade diversa da classe operária em luta contra a burguesia, ou os camponeses em luta contra o feudalismo.

Consciência de classe e ideologia de classe.

O antagonismo de classe cria a luta de classes. Esta, por sua vez, cria a ideologia de classe. Que é consciência de classe? É a consciência: primeiro, da comunidade de interesses dos membros de uma classe determinada; segundo, a consciência do antagonismo de interesses desta classe com os da classe com os da classe adversária. Essa consciência de classe não existe desde logo, surgindo somente no curso da luta, a princípio conduzida sem objetivo, instintivamente, sem consciência comum. O

antagonismo de classe cria primeiramente a consciência do antagonismo que opõe as classes oprimidas às classes dominantes, e essa à consciência da comunidade de interesses da classe oprimida. Isso não é de estranhar porque, a princípio, as classes oprimidas não são dominadas unicamente pela força material, mas também pela força intelectual, pelas ideias da classe dominante. A consciência de classe se desenvolve somente no curso da luta e é nele que aparece mais clara e precisa. Por outro lado, essa consciência engloba frações cada vez mais consideráveis da classe em questão. No começo, somente uma pequena minoria compreende que existem interesses comuns entre os membros da classe. Mas, pouco a pouco vai despontando a consciência de classe, e logo se sente a necessidade de possuir órgãos especiais que a encarnem mais claramente. Dessa necessidade nasce os partidos políticos, que agrupam os elementos caracterizados por uma consciência particularmente clara da situação e das tarefas que esta impõe à sua classe e que conduzem metodicamente, conscientemente e do modo organizado a luta dessa classe contra a classe adversária.

Consciência de classe, verdadeira e falsa, e ilusões de classe.

A consciência de classe pode refletir de um modo mais ou menos justo os interesses de uma classe determinada. Por essa razão, se não quisermos nos confundir, devemos distinguir entre uma consciência de classe em seu estrito sentido e uma consciência de classe em sentido amplo. Esta engloba a uma só vez a consciência justa e a consciência falsa dos interesses e da situação da classe em foco. Para ela emprega-se igualmente a expressão “ideologia de classe”, o que significa: todas as representações que uma determinada classe forja de seus interesses, sem ter em conta a justeza ou a falsidade delas. Por consciência de classe, no seu sentido estrito, entendemos a consciência justa, a exata compreensão dos interesses e da situação dessa classe, e é nesse sentido que a empregamos em relação à classe operária. Quando se fala em operários mais ou menos conscientes, quer dizer-se com isso que eles compreendem, de um modo mais ou menos claro, a solidariedade, a igualdade dos interesses de classe operária e o antagonismo fundamental que os opõem aos interesses da burguesia. Por sua vez, a falsa consciência de classe é a resultante das ilusões que uma classe tem a propósito de seus verdadeiros interesses e de sua verdadeira situação. Semelhantes ilusões de classe se produzem frequentemente. Como materialistas dialéticos, distinguimos entre o que uma classe é e o que pensa ser. São duas coisas diferentes, entre as quais é preciso fazer uma severa distinção. Uma das ilusões mais comuns e frequentes é aquela em que caem as classes exploradora e explorada em luta contra uma terceira, quando a princípio imaginam não existir entre elas nenhum antagonismo de interesses. Existem também ilusões conscientes, isto é, ideias que uma classe põe em circulação com o fim de enganar ou despistar outra classe. Todas as classes dominantes empregaram e ainda empregam certos meios para por em circulação ideias falsas, com o objetivo de enganar as classes oprimidas no que diz respeito a seus verdadeiros interesses. A imprensa, a literatura, o ensino, o cinema, etc., das classes

dominantes não são, afinal de contas, senão meios de difundir ideias falsas e entorpecer a consciência das classes oprimidas. O grau mais elevado de consciência de classe reside na compreensão científica da natureza das classes e das leis de seu desenvolvimento, tendo por base o materialismo dialético. A situação da classe determina geralmente a consciência ou ideologia de classe, bem como as ilusões de classe. Essa lei é aplicável à grande massa de cada classe. Para compreendê-la melhor, vamos dar um exemplo tirado da Física. Sabe-se que a teoria dos gases explica o movimento geral de uma massa gasosa e o movimento médio de uma partícula gasosa. Não consegue, porém, explicar o movimento de cada partícula gasosa. O mesmo sucede no terreno social. A determinação da consciência de classe pela situação de classe é aplicável à relação entre o termo médio dos membros da classe para a classe em sua totalidade, o que não impede a passagem de certos membros dessa para outra classe, cuja consciência adquirem, ou vice-versa. Tomemos o exemplo de Marx e Engels, os fundadores do materialismo. Marx e Engels vinham ambos da classe burguesa e, entretanto, se converteram nos representantes mais altos da classe operária. Modificaram sua consciência de classe, elaboraram o socialismo científico e dirigiram durante várias décadas o movimento da classe operária. Numa palavra, passaram de uma classe para outra. Temos, pelo contrário, uma infinidade de casos de operários que passam para a burguesia e, por conseguinte, não adquirem uma consciência de classe proletária e, sim, burguesa, fazendo todos os esforços para propagá-la. Mas, esses fenômenos isolados não anulam a lei geral, mas fazem parte dela, do mesmo modo que as exceções fazem parte integrante da regra. Fenômenos como a passagem de alguns membros de uma classe para outra são frequentes nas épocas de grandes transformações históricas, quando, por exemplo, uma revolução burguesa se transforma em revolução proletária. Foi o que se viu na revolução russa e em todas as demais revoluções.

As classes e demais agrupamentos sociais.

Não constituem as classes o único agrupamento de homens numa sociedade de classes determinada. Além do agrupamento de classes, existem outros, constituídos sobre a base da profissão, da religião, do grau de cultura, da raça, da nacionalidade. Entre todos esses agrupamentos, os últimos, ou seja, as raças e nacionalidades oferecem uma importância particular e constituíram a base de certas teorias históricas. Existe, entre outras, uma teoria que pretende que a raça constitui o fator decisivo da história. O materialismo histórico não nega que ao lado dos agrupamentos de classe tenham existido ou ainda existam muitos outros agrupamentos, mas verifica que o agrupamento de classe exerce uma influência preponderante na marcha da história da sociedade de classes, ao passo que os demais agrupamentos não desempenham senão um papel secundário.

Evolução e revolução.

Mencionaremos, para terminar, duas noções que desempenham um papel importante na teoria da história, a saber: as noções de evolução e revolução. É impossível compreender de um modo preciso a relação entre essas duas noções se não se compreende dialeticamente, isto é, no sentido de que a evolução e a revolução são ao mesmo tempo opostas e unidas entre si. Entende-se pela revolução a transformação completa das relações de força das classes, de tal modo que a classe até então dominante seja derrubada para dar lugar a uma classe até então oprimida. Toda passagem de um modo de produção a outro se realiza nas sociedades de classes com a ajuda das revoluções políticas e sociais. O caráter externo de uma revolução é a forma repentina e a violência, o que não quer dizer, preste-se bem atenção, que todo ato repentino ou violento seja um acontecimento revolucionário. O essencial é a transformação completa das relações de forças. A revolução consiste na solução violenta das contradições sociais fundamentais, dos antagonismos de classe, e constitui a força motriz da história nas sociedades de classes.

Quanto à revolução, ela caracteriza o desenvolvimento social nos limites de certas relações de classe. A relação entre essas duas noções na sociedade de classes é a seguinte: a revolução faz o balanço da evolução que a precedeu, enquanto a evolução prepara a revolução. Por outro lado, toda revolução, uma vez efetuada, toda transformação de certa relação de forças se traduz numa nova evolução. A revolução é a passagem de certa forma de sociedade a outra que se ache nas condições da sociedade de classes, mas somente nessas condições. Com efeito, a passagem de uma forma de sociedade a outra, numa sociedade sem classes, não se efetua por meio da revolução. Disso resulta: primeiro, que temos uma série de formas de sociedade antes da aparição da sociedade de classes, as quais se sucedem umas às outras sem revolução social; segundo, que depois da supressão da sociedade de classes, teremos um desenvolvimento social que não prosseguirá em forma revolucionária.