

---

# *A HISTÓRIA SEM FIM E DE SIMULTÂNEAS TRANSFORMAÇÕES*

---

*Valter Duarte Ferreira Filho - Professor de Ciência Política da UERJ  
e da UFRJ*

Não encontramos no pensamento de Bachelard um simples esboço que seja de teoria de história social ou mesmo uma simples indicação de algum autor de sua preferência a esse respeito. Todavia, não se trata de coisa impossível buscar inspiração nos seus trabalhos para pensar realidades sociais como realidades históricas e, mais ainda, como realidades inesgotáveis no passado, no presente e no devir.

A história da qual Bachelard tratou foi a história das ciências. E não se limitou a tratá-la no que escreveu especificamente sobre ela. Em seus trabalhos diurnos, considerou sempre a historicidade da produção de conhecimento, tratando-a com suas noções de descontinuidade, de ruptura e outras que lhe permitiram falar, mesmo a grandes traços, de diferentes períodos, de diferentes estados de espírito científico, de diferentes almas<sup>1</sup>. Em síntese, podemos dizer que relacionou atualidade científica e história das ciências de tal modo que esta, para além de seus próprios fatos em seus próprios momentos, teria sempre nas suas épocas de progresso um maior ou mesmo um novo esclarecimento sobre o seu devir.

---

<sup>1</sup> Bachelard, Gaston, *La Formation de L'Esprit Scientifique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Treizième édition, 1986, p. 9.

Com outras palavras, Bachelard considerou que a transformação de uma ciência transforma o seu passado e a sua história, certamente, não em fatos, mas em representação. Todo passado científico pode ser refeito, no sentido de ter a sua compreensão estendida e de ser reavaliado, desde que o presente científico seja de transformação. Por isso, como corolário, pode-se dizer: só o fim da história das ciências, isto é, o fim do progresso e das transformações científicas, teria como consequência a conservação do passado científico, o seu esgotamento.

Sem dúvida, já estamos indicando como pensamos história, com qual noção de história estamos trabalhando. Não se trata de aceitar o simples passar do tempo com qualquer sucessão ou somatório de fatos. Para pensar em história é preciso que, numa sequência de fatos considerados, os fatos não sejam pensados como subsequentes, no sentido do prosseguimento de um em outro; é preciso estar instruído por alguma ideia de devir, de transformação, por alguma ideia de que numa mesma história, num mesmo eixo da história, a história possa já não ser a mesma, possa não vir a ser a mesma.

*Na (mesma) História, as histórias nunca são as mesmas<sup>2</sup>.*

Além disso, que fim esperar de ciências praticadas pelo que Bachelard chamou de *novo espírito científico*? Elas nem trazem em si o ideal de *verdade* que governou por séculos todos os conhecimentos, tanto os filosóficos quanto os científicos, os religiosos e os vulgares. Não são ciências feitas para reproduzir o real pelo pensamento. Pelo contrário, são voltadas para realizar pensamento, todo aquele pensamento que não pode contar previamente com os sentidos para verificar-se e que, mesmo assim, insiste em ser criador, em ser inventor, uma vez que só naquilo que vier a ser inventado ele pode se comprovar.

---

<sup>2</sup> Pessanha, José Américo Motta. Dialética Platônica Dialética Hegeliana. Revista Filosófica Brasileira, Departamento de Filosofia, UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, nº 3, 1988, p. 128.

*O elétron, este ser mudo, nos deu o telefone. Este mesmo ser invisível nos dará a televisão<sup>3</sup>.*

Já se pode fazer a transição do abstrato para o concreto de modo diferente do que se fez tradição na história do conhecimento e que tem na filosofia de Hegel o seu melhor exemplo. Já não se faz do abstrato a semente, o germe do concreto. A abstração rompe com a concretude e se quer realidade concreta para além de todas as realidades concretas anteriores. Ela depende, porém, de uma técnica de realização, de uma fenomenotécnica, ao passo que o *espírito científico* anterior dependia da demonstração racional ou experimental para dizer que reproduzia a realidade tal qual ela seria.

O *novo espírito científico*, ao romper, trocou a demonstração em favor do conhecimento ato de reprodução pela invenção. Se realidade é um imperativo do conhecimento, que venha posterior a ele, uma vez que, ao vir anterior a ele, ela o submete, o limita, não deixa seu sujeito ser criador de si mesmo e do que lhe for exterior, a menos que o obrigue a transformar-se para ter direito a ela.

Nesse procedimento de criação o que se faz é fugir dos determinismos e das relações necessárias, romper com toda realidade posta e que se queira estabelecida, romper com o passado, se é que de fato se quer fazer história, se é que se quer inventar. O passado, por mais que se imponha, tem de ser desobedecido. Se instantaneamente certa vez se fez presente, não trouxe em si o futuro. O passado não obriga o futuro a ter com ele qualquer relação necessária. Presta-se para ser negado; presta-se para a ruptura, tendo apenas o direito de mudar sua representação de acordo com o que vier a ser produzido no devir.

Assim, a sentença de Augusto Comte, tão significativa do

---

<sup>3</sup> Bachelard, Gaston, *La Formation de L'Esprit Scientifique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Treizième edition, 1986, p. 249.

espírito científico do século XIX, *os vivos são sempre, e cada vez mais, necessariamente governados pelos mortos: tal é a lei fundamental da ordem humana*<sup>4</sup>, perde seu poder de encarcerar e é enviada para o passado a ser refeito. É o que ocorre também com a sentença de Marx, *os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem*<sup>5</sup>. Seu autor não tem o direito de propor essa condenação. Afinal, se as circunstâncias não são da escolha dos homens, o futuro não é determinado por elas, não tem relação necessária com elas. Ou a burguesia não entrou na história fazendo de tantas histórias particulares e de diferentes realidades - com as quais rompeu para impor a sua história, que se confunde com a história do capitalismo - invadindo e destruindo todas elas sem se preocupar com relações necessárias, obedecendo apenas às possibilidades prolíficas do dinheiro e da supremacia tecnológica ao seu dispor?

O problema é que inventar desafia a autoridade dos cientistas, uma vez que dependem das relações necessárias para fundamentar seu procedimento e seus mandamentos. O conhecimento científico, nos termos que dominaram o século XIX e continuam dominando nas nossas escolas, tem um lado que aprisiona e outro que concede autoridade a quem o possui, de tal modo que acaba por produzir tanto prisioneiros quanto carcereiros. Os primeiros fogem da escola e, na melhor das hipóteses, vão para a arte; os outros ficam na escola, fazendo valer em seu proveito a força das relações necessárias. Naquilo que propomos para que se fale em história, que é inevitavelmente arbitrário, somente o lado dos fugitivos pode ser considerado; o dos carcereiros é o fim, em tudo o que possa significar essa palavra, até indignação.

Segue-se, então, um confronto, no sentido de comparação e

---

<sup>4</sup> Comte, Augusto. Catecismo Positivista. Tradução de Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, v. XXXIII, p. 136.

<sup>5</sup> Marx, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 203.

também no de enfrentamento, entre ciência e arte, não exatamente pelo direito de existir, mas pelo direito à realidade, por isso, pelo direito de valer para os homens, principalmente de valer para comandá-los ou libertá-los, individual e coletivamente, e de lhes conceder ou não o devir, de lhes conceder ou não o direito de fazer história.

Numa cultura objetivista, nos termos do século XIX europeu, todo esse direito deve ser dado à ciência. Isso porque, se o imperativo é reproduzir a realidade, a ciência assume a tarefa de tentar reproduzir a sua *ordem*, a sua específica *razão*. Foi assim que ela enfrentou e terá superado religiões. E assim terá libertado os homens das trevas. Mas não há dúvida: a ciência, nos termos imperativos do século XIX, em que pese todo o desejo de livrar os homens das autoridades religiosas, fez da relação necessária uma nova autoridade sobre eles. E não os libertou na medida em que não lhes deu direito à *razão* e à *imaginação* criadoras.

A arte, quando tenta reproduzir a realidade em imagens, não se compromete com a *ordem*, com a *razão* que a realidade possa ter. Como não se permite à ciência dominada por valores objetivistas, a arte, ainda que por vezes esteja sob o imperativo de reproduzir a realidade, cria imagens da realidade que a diversificam e a ultrapassam. A lição de Monet; a lição do impressionismo. Se Veneza era bela demais para ser pintada, ele mesmo, que havia dito isso, não resistiu e a pintou.

A beleza da natureza, combinada à beleza dos canais, das pontes, dos palácios e das catedrais, ganhou nas telas algo que não mudou a realidade de Veneza, porém, mostrou que era inesgotável, porque não aprisionou, não limitou, simplesmente inspirou: despertou no artista o desejo de libertar sua *imaginação* criadora, de buscar na realidade não as suas relações necessárias para pintar, e sim um pedido de ultrapassá-la, de reinventá-la,

captando e capturando seus instantes para sempre nas telas, como diversidade de instantes naquelas séries de *mesmas e outras* paisagens, simplesmente porque os instantes não se repetem, não podem voltar. Porém, em todas as pinturas vistas mais de uma vez, a realidade e a diversidade de instantes sugerem que em cada instante capturado o devir se multiplica nos caminhos da *imaginação*.

Descobre-se, então, que o *novo espírito científico* fez o mesmo, pois, assumindo o dever de falar em *ordem*, de falar em *razão*, inseriu em tese todos os conhecimentos e todos os instantes daquilo que representam num jogo de múltiplas razões em constante devir, contrariando o espírito científico anterior, para o qual cada conhecimento das chamadas *ciências naturais* representava um instante necessário e universal, portanto, de uma realidade eterna e sem devir. No procedimento do *novo espírito científico*, a *razão* se multiplicou, multiplicando as ordens, multiplicando as realidades, os instantes simultâneos.

A *razão* criadora, antes de tudo rompendo com *razões* anteriores, se fez em favor da liberdade de pensamento, se fez em favor da história do pensamento. E assim, sem instantes eternos, descobriu-se eternamente instantânea, porque sempre incompleta, sempre sujeita a perguntas, sempre disposta a dialetizar. Por isso mesmo tornou-se perigosa para todas as ordens políticas que, embora num mundo de diversidade de *razões*, proclamam, particularmente, serem produtos de uma única, verdadeira, soberana e definitiva *razão*.

Nas ordens políticas, cada *razão* que se quer única se põe a serviço de uma única história. Como *razão* de uma única história só se conserva aquela cuja história chega ao fim. Só prosseguem sem transformação, negando-se como histórias, as histórias cujas *razões* chegam ao fim. Isso porque, se houver alguma relação necessária própria de todas as ordens políticas, esta será a de não permitir mais

do que uma *razão* comandante, porque nenhuma ordem, mesmo as que admitem diversidade de valores, se quer dividida em várias ordens, a menos que sejam ordens em divisões subordinadas.

De acordo com o que admitimos anteriormente, cada história é uma sucessão de *razões* que se contrariam, que se querem definitivas, no entanto. E, apesar dessa ambição, todas tendem a perecer; todas tendem a ser objeto de ruptura. Isso porque todas se querem coerentes, não contraditórias, desse modo, sendo conservadoras, privam-se do futuro, impondo que toda nova *razão* seja filha de um rompimento.

Mas qual seria o ponto de transformação de uma sociedade, aquele pelo qual se pode dizer que existe história, uma vez que o que passa por ele não será mais o mesmo, aquele em que uma *razão* rompe com outra, em que uma ordem toma o lugar de outra? Haveria esse ponto, ponto ou, talvez, estrutura que possa passar por rompimento?

Desde que se tenha a pretensão de encontrá-lo cientificamente, deverá ser procurado em algo com o qual se deva ter alguma relação necessária. Eis, então, que a história terá pré-condições, será determinada. Desse modo, para fazer história será preciso obedecê-la, obedecer ao seu ponto de transformação, que só poderá estar na estrutura do que deve ser vencido, ou melhor, na relação necessária que se acredita ter no que se quer vencer, ou com aquilo que se quer vencer.

Não há meio termo: é preciso optar entre a aceitação da determinação histórica, que corresponde à subserviência aos valores científicos do século XIX, e as reflexões de Maquiavel no capítulo XXV de *O Príncipe*, no qual se encontra o respeito e a consideração à realidade, mas, acima de tudo, a esperança e o desejo de não ser condenado a ela, se for impossível mudá-la, ou condenado por ela, no caso de poder mudá-la<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, p. 131-134.

Para nós, cuja educação científica aponta em favor da primeira, a simpatia pela opção maquiavélica pode parecer um desejo infantil de fugir da escola ou o abandono de tudo o que se conquistou com estudos regulares para viver a inconsequência dos artistas e dos aventureiros. Mas é exatamente esta a nossa opção. Aceitamos que a história, ou as histórias, melhor dizendo, sejam sucessões de criações, de invenções umas contra as outras e não sucessões de obediências às realidades, como se estas impusessem sua própria maneira de se transformar de acordo com o exato e necessário devir que tivessem em si.

Porém, para prosseguir, precisamos repassar aquilo que ficou em nós desse confronto no qual se disputa o direito à autoridade sobre a realidade, especialmente sobre as realidades marcadas por atos humanos, mais precisamente aquelas que dizem respeito às relações sociais e às ordens políticas que estabelecem.

Como vimos, os valores científicos consagrados nos desautorizam. Querem eles que estejamos sob o comando dos fatos ou de suas relações necessárias com o devir. Não nos é dado o direito de inventar. Por isso precisamos examinar o que nos prende, o que faz com que nossos desejos e nossa *imaginação* criadora não possam dar liberdade à nossa *razão* criadora, tanto em relação ao nosso direito de segui-las para fazer história quanto em relação ao nosso direito de ter conhecimento histórico. Vale lembrar o que disse o professor Gerd Bornheim:

*O equívoco fundamental do cientificismo, ao tomar a físico-matemática como ciência padrão, foi iter inferiorizado o estatuto científico da história julgando-a por critérios que lhe são necessariamente (e afortunadamente) extrínsecos; daí seguiu-se uma espécie de neutralização ou marginalização, ao nível da epistême da própria condição humana<sup>7</sup>. (negritos do autor)*

---

<sup>7</sup> Bornheim, Gerd. Os Dois Patamares. Revista Filosófica Brasileira, Departamento de Filosofia, UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, n° 3, 1988, p. 17.



Esse trecho aponta o problema que precisamos destacar para desenvolver nossas reflexões: a coerção dos valores científicos sobre o conhecimento histórico e, talvez, porque é questão ainda a ser posta em discussão, sobre os sujeitos da história: os homens. No extremo dessa coerção encontra-se a ambição de só considerar atos humanos transformadores aqueles que tiverem relações necessárias com a realidade posta e estabelecida, por isso, implicando que tenham cientificidade para serem considerados, para terem direito à história.

Esse procedimento equivale ao cidadão declarado livre de acordo com as leis, que pode fazer tudo o que permitem e não é obrigado a fazer o que não permitem em cada instante de sua vida. No rigor da adaptação dessa ideia de Montesquieu, é o mesmo que estabelecer limites que a *razão* criadora não pode ultrapassar; é negar à *razão* criadora o direito à história. *Razão* com direito à história somente aquela que pode fazer tudo o que a história permite e que não se perde em especulações sem base na realidade. Nessa linha, o homem histórico não pode contrariar a *fortuna*, não pode seguir a prescrição de Maquiavel.

Porém, é provável que os homens tenham feito história sem obedecerem às suas relações necessárias, se é que estas existem. É provável que eles, antes e depois de Maquiavel, tenham contrariado a *fortuna*. Daí ser preciso voltar a Bachelard. Afinal, *razão* e *imaginação*, do modo que pensou sobre elas, devolveram aos homens liberdade de pensamento e de criação, recuperando para o conhecimento a condição humana nos seus múltiplos e inesgotáveis caracteres, nas suas múltiplas e inesgotáveis realizações e possibilidades. Para fazer história os homens não precisam mais obedecer, talvez porque nunca precisaram. Fazer o possível, que foi o que fizeram, não quer dizer que fizeram o que se anunciou como necessário. O possível e o impossível são formas de a realidade existir ou não, jamais de determiná-la.

Lembremos a história proposta pelo pensamento de Marx,

aquela que talvez seja a mais influente por conta da teoria à qual está vinculada. Sob concepção materialista, essa história não existiria se Marx não tivesse recorrido à unidade de contrários. Sim, dizemos isso porque julgamos que a sentença de Nietzsche afirmando que *o materialismo é o elemento conservador na ciência como na vida* mereça ser considerada<sup>8</sup> (grifos do autor). A ideia de *átomo*, provavelmente de Leucipo, assumida por Demócrito, raiz do materialismo, não indica transformação, vir a ser, posto que se refere a simplicidade, a simples, ao que não tem anterioridade em si nem partes, nem tem como deixar de ser o que é.

Daí porque, para se opor à concepção idealista da história com uma concepção materialista da história, sem encontrar ou deduzir a solução - em rigor, a historicidade - também na filosofia da natureza de Epicuro, Marx, tal como Hegel, cujo pensamento negou e contrariou no que dissesse respeito ao princípio das coisas, se espiritual ou material, adotou o princípio de Heráclito.

Mas essa oposição em relação ao princípio das coisas, apesar do uso comum da unidade de contrários, tem como resultado concepções de história radicalmente diferentes, a ponto de podermos dizer que uma delas, a de Marx, questiona a concepção anterior à sua, indicando, em rigor, não tratar de história. Não é o caso de virar a concepção de história de Hegel, que estaria de cabeça para baixo, para colocá-la nos seus devidos pés. Não se trata da mera oposição em relação ao princípio das coisas, à essência das coisas, com resultados idênticos em diferentes realidades.

O uso da noção de unidade de contrários nas duas diferentes concepções de realidade, de essência da realidade, não levou uma mesma lógica ou *razão* histórica a pertencer tanto à concepção

---

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich. Anotações sobre Demócrito. Os Pré-Socráticos; Coleção Os Pensadores: São Paulo, Abril Cultural, v.1, p. 358)

idealista quanto à concepção materialista. Não se transfere uma lógica ou *razão* sob concepção idealista da história para uma concepção materialista, nem vice-versa. A noção de unidade de contrários levou a duas lógicas ou *razões* históricas diferentes, que assim foram porque próprias, cada uma por si, das concepções de realidade a que pertenceram, sob as quais foram produzidas e desenvolvidas.

A ideia de unidade de contrários não tem historicidade em si. Arbitrário dizer que seja o princípio do devir, ou que tenha em si alguma realidade necessária do devir. Porém, ao contrário da ideia de átomo, que em tudo se quer fechada, insofismável, indiscutível, definitiva, ela se dá a outros arbítrios, entre os quais o de, a partir dela, da síntese de opostos, dialetizar e deduzir nova síntese de categorias concretas, estabelecendo um passado e um devir.

Foi assim que a ideia de unidade de contrários se deu à criação intelectual de Hegel, que a tomou como realidade *a priori* do pensamento, do caminho da semente à árvore, do abstrato germen do concreto ao puro pensamento concreto em si, cuja realização final na ordem política das sociedades encerraria a histórica sucessão de ordens críticas, discutíveis, nas quais em histórico processo de realização social esse pensamento teria tido expressão.

Para Marx, todavia, essa sucessão de ordens políticas do que, em Hegel, seria em essência sempre a mesma coisa - uma vez que, em rigor, realização do Deus criador, absoluto, imutável, para o qual tudo se eleva, tudo se purifica -, não iguala o início e o fim das sociedades numa única ordem. De saída, como nada é absoluto para Marx, em obediência mesmo ao ambiente científico do século XIX, a própria noção de unidade de contrários não pode ser absoluta como é em Hegel; ela tem de estar em relação com alguma outra realidade do mundo material. É o que acontece sob a sua concepção de realidade: a unidade de contrários, as lutas de classes, que são

as relações sociais de produção antagônicas, tem de ter relações com as forças produtivas materiais para que haja produção social das condições materiais de existência nas sociedades. Caso contrário, não haverá essa produção, não haverá, em rigor, sociedade alguma.

Por isso, na célebre passagem de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, lembrando que Hegel observara que fatos e personagens de grande importância na história do mundo, ocorreriam, por assim dizer, duas vezes, Marx acrescentou *a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa*<sup>9</sup>, indicando claramente a ideia de que a história não se repete, o que confirmou no capítulo III, ao dizer a respeito dos acontecimentos da França sob o comando de Louis Bonaparte que *se existe na história do mundo um período sem nenhuma relevância, é este*<sup>10</sup>. Para Marx, além de a história não se repetir; farsa não é história.

Com efeito, sob os valores científicos do século XIX, nenhuma concepção de história terá ido tão longe, terá sido tão radical quanto a de Marx. Naqueles limites, ainda mais estreitos e tenazes devido ao seu materialismo, Marx produziu uma efetiva teoria de transformação da sociedade do seu tempo e dos seus elementos, evitando o evolucionismo ao qual aqueles valores tendiam a levar. Para isso, valeu-se de um dos princípios que presidiam o conhecimento científico da época para diferenciá-lo do pensamento religioso e daquele que chamou de *ideológico*, com boa compatibilidade com o que fora muito bem resumido na sentença de Augusto Comte *Tudo é relativo, eis o único princípio absoluto*<sup>11</sup>, combinando-o com a ideia de unidade de contrários, impedindo que essa ideia fosse trabalhada como algo absoluto.

---

<sup>9</sup> Marx, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 203.

<sup>10</sup> Marx, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 222.

<sup>11</sup> Comte, Augusto. *Opúsculos de Filosofia Social*. Tradução de Ivan Lins e João Francisco de Sousa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972, prefácio especial, p.2.

Desse modo, a luta de classes, unidade de contrários que ele, Marx, acreditou ter descoberto na realidade material das sociedades, não foi tratada como realidade que bastasse a si mesma. Se a história das sociedades humanas até os nossos dias terá sido a história das lutas de classes, não terá sido a história de um absoluto, mas a história de relações sociais de produção que, como unidades contraditórias em si, têm relações com outras realidades sociais. A história não seria uma sequência de coisas em si, e sim uma história de transformações de relações que, assim, transformava as relações em que as coisas em si estavam e, em consequência, transformava o que representavam. A realidade das coisas em si não existiria como tal, somente como coisas em relações, que *numa mesma história, nunca seriam as mesmas*.

Por isso, em Marx, o saber filosófico combinou-se ao século XIX oferecendo-lhe uma concepção não evolucionista da história. Sua ligação filosófica aos valores científicos do século XIX fez da história das lutas de classes uma história de relações necessárias sob o signo da contradição. Seu ponto de partida está na consideração de que as sociedades são formas de existência material numa síntese de múltiplas determinações, em rigor: a produtiva, a ideológica e a jurídico-política, na qual a determinação produtiva seria entre as três a única necessária, na medida em que seria a ordem de relações sociais por meio da qual haveria a condição de tudo o que socialmente existisse: a produção social das condições materiais de existência.

É preciso, então, definir toda essa concepção de sociedade e história com suas palavras-chave: estrutura, infraestrutura e superestrutura. Como dizem respeito a realidades sociais, não podem ser representadas por meio de geometria, em rigor, por nenhuma das formas matemáticas. Aqui a abstração sem suporte formal é fundamental. Isto porque cada estrutura se define por seus elementos, por seus objetos específicos, mas não será em si cada

um deles. Cada estrutura será o conjunto, a totalidade de relações sociais que disserem respeito a cada um desses objetos.

A infraestrutura produtiva não será o conjunto de elementos que vão da produção ao consumo, como a força de trabalho, as matérias-primas, os instrumentos de produção, os locais de armazenamento e conservação, etc, mas sim o conjunto, a totalidade das relações sociais que têm como objeto esses elementos. A superestrutura ideológica não será o conjunto, a totalidade das ideias socialmente significativas, mas o conjunto, a totalidade das relações sociais que têm como objeto as ideias socialmente significativas. A superestrutura jurídico-política não será a violência em si, mas o conjunto, a totalidade das relações sociais que têm como objeto a violência ou dependem de seu emprego, como as tarefas de legislar, executar e julgar.

Apesar da distinção entre elas, não seriam estruturas separadas umas das outras, tendo uma delas como causa ou fator de explicação das demais. Vale lembrar que estariam numa estrutura única, a sociedade ou modo de produção, que seria uma síntese das três determinações, uma síntese das três formas de existência material das sociedades ou modos de produção. Tal qual numa unidade de contrários, as partes em síntese não existiriam separadamente, nem poderiam.

Numa sociedade ou modo de produção, à parte o fato de caracterizar a estrutura da qual seria objeto, cada objeto teria necessariamente relações com as demais estruturas, uma vez que, como os demais objetos, estaria numa síntese das três determinações. Não estariam isolados, pois, os instrumentos de produção, como as máquinas, das relações jurídico-políticas e das representações ideológicas; seriam objeto também dessas relações. Não estariam isoladas as ideias socialmente significativas das relações sociais de produção nem das relações jurídico-políticas; seriam objeto também dessas relações. E as armas ou meios violentos não estariam isolados das relações sociais de produção e das representações ideológicas.

Se alguma diferença a mais existirá entre elas, além daquela que dirá respeito especificamente aos seus objetos naquilo que as definem, estará no caráter necessário da produção das condições materiais de existência, sem a qual, para Marx, repetimos, não haveria qualquer sociedade ou modo de produção. Esse o ponto decisivo, posto que trata da condição necessária, tantas vezes tomada, erradamente, como causa das demais realidades sociais. Trata-se da conjugação entre forças produtivas e relações sociais de produção, que vem a ser expressão das formas de propriedade de meios de produção nas quais se realiza. Essa conjugação jamais se dará isoladamente; será sempre objeto da síntese das três determinações, observando-se apenas que a sua existência é a necessária condição de os demais objetos existirem socialmente, haja vista que ideias, armas e até produção individual de subsistência podem existir em qualquer local e hora, mas só terão significado social se estiverem em relações com essa conjugação.

Porém, o fato de se ter essa conjugação entre forças produtivas e relações sociais de produção realizada por partes das quais uma é contraditória em si, posto que é luta de classes, fará com que sua realidade seja também contraditória. Em consequência, quanto mais se desenvolverem as forças produtivas - que são, em sentido amplo, os recursos humanos que podem ser usados para a produção das condições materiais de existência - menos haverá essa conjugação, menos serão os recursos humanos utilizados para essa produção ou, na outra face, tanto mais serão excluídos dessa produção.

Sob luta de classes, nenhum modo de produção suportará o desenvolvimento de forças produtivas que a princípio terá proporcionado. No limite, sob luta de classes, todo modo de produção estará condenado a desenvolver recursos humanos e a excluí-los. De outro modo: a própria luta de classes se torna obstáculo para conjugar-se a aquilo que um dia libertou e desenvolveu. Essa,

enfim, a história necessária em cada modo de produção, e somente nele, portanto, independente da vontade dos homens.

A história das lutas de classes será a história dos modos de produção naquilo que diria respeito à transição ou à revolução de um para outro. Em tese, obedeceria, a partir de cada modo de produção considerado, ao momento em que os homens tomariam consciência do conflito entre forças produtivas e relações sociais de produção, que seguiria com a negação da representação ideológica que nega esse conflito e da luta violenta contra a estrutura jurídico-política que o garante pela violência para, finalmente, estabelecerem novas formas de propriedade de meios de produção, as quais seriam vividas por eles em novas relações sociais de produção, estas, em condições de se conjugarem com as forças produtivas no estágio em que anteriormente estariam em conflito com as antigas.

De imediato, seriam estabelecidas novas relações sociais tendo como objeto as ideias socialmente significativas e novas relações sociais tendo como objeto a violência que, conjugadas às relações sociais básicas, numa síntese das três estruturas, formariam um novo modo de produção, cuja história, a prosseguir com luta de classes, teria as mesmas condições de devir.

Mas a tentação de fazer dessa fórmula uma teoria geral da história não parece ter empolgado sequer o próprio Marx. Já no *Manifesto do Partido Comunista*, poucas linhas após escrever que *a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes*<sup>12</sup>, livrou-se do problema que a pretensão desmedida de estender essa sentença poderia causar escrevendo que *a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classes. A sociedade divide-se*

---

<sup>12</sup> Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 21.



*cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado*<sup>13</sup>.

Desse modo, se é que ainda tinha alguma pretensão, Marx negou e abandonou de vez a vida acadêmica e as suas regras em favor de uma obra de pretensões revolucionárias, na qual desenvolveu longo estudo sobre o papel da burguesia na história e exortou o proletariado a assumir o papel que ele, Marx, lhe propunha. E de modo próprio a um autor materialista, limitou-se ao seu tempo e ao que ele lhe inspirava, não chegando a mais do que à ditadura do proletariado. Jamais tentou dizer como devia ser uma sociedade comunista. A concepção materialista da história obedece rigorosamente a relações necessárias e à sua negação do idealismo.

Não pode haver dúvidas: esse papel simplificador da burguesia na história, no que diz respeito à história ter sido até nossos dias a história das lutas de classes, refere-se a um único eixo, a aquele que começa na centralização de várias histórias devido à ação burguesa. Isso porque as histórias eram muitas, muitas as sociedades, a maior parte sem burguesia. O tempo histórico, em consequência, o devir, não era único: eram muitos os tempos históricos, muitos os processos de devir.

Por isso, para Marx, fez-se necessário que a época da burguesia não só simplificasse os antagonismos de classes como simplificasse a história, convertendo todas as histórias numa única história. Daí ele ter escrito que *as demarcações e os antagonismos nacionais entre os povos desaparecem cada vez mais com o desenvolvimento da burguesia*<sup>14</sup>. Condenada por relações necessárias a desenvolver as forças produtivas e a romper todas as fronteiras, a burguesia teria iniciado o processo de fazer uma única ordem no mundo, processo

---

<sup>13</sup> Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 22.

<sup>14</sup> Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 35.

a ser seguido pelo proletariado. *Proletários de todos os países, uni-vos!*<sup>15</sup> não foi uma simples exortação para a luta revolucionária; foi também um apelo à transformação de outra classe em sujeito revolucionário e com o mesmo caráter internacional, no processo de conversão de todo o planeta numa única história.

O resultado é inevitável: *razão única*. Não importa que se apresente como *razão dialética*. A fundamentação da concepção materialista da história em relações necessárias, ainda que nelas estejam relações sociais em unidade de contrários, não tem como levar a outro final. Por isso não pode propor senão uma disputa entre *razões únicas* para que apenas uma prevaleça entre elas. Se diversidade de *razões* houver, estará nas ciências que estudam diferentes ordens naturais, porque diferentes ordens em si. Em sociedades, mais do que uma única ordem como ponto final comum a cada uma delas, chega-se assim a uma única ordem mundial.

Isso porque, como um obsessivo superego do conhecimento, ainda está aí o *espírito científico* do século XIX, vindo de um tempo no qual todos os conhecimentos, partindo de que princípios partissem, só seriam válidos nos seus termos, isto é, com demonstração racional ou empírica de relações necessárias, pois foi a maneira da ciência daquele tempo, conservando o aristotelismo, negar as *razões argumentativas*, embora, em rigor, fosse este o caráter das *razões científicas* por mais que se pretendessem completamente objetivas, por mais que se pretendessem acima de sofismas e discussões, como continua sendo.

Porém, com as geometrias não euclidianas e a teoria da relatividade de Einstein, espaço e tempo únicos e absolutos, bases da unidade geral das coisas e da *razão única*, multiplicaram-se

---

<sup>15</sup> Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 47.

inesgotavelmente na simultaneidade de instantes, de pontos e de relações entre eles. Então, tal como as regiões do saber, determinadas pela reflexão, as regiões da história, com seus muitos e inesgotáveis caminhos, eixos, ou que palavra se queira utilizar para designar essa multiplicidade, tiveram direito às suas próprias e autônomas relações, aos seus próprios valores, aos seus processos independentes de devir, tendo somente a simultaneidade a integrá-los, sem dúvida, também por reflexão.

Isso quer dizer que não há bases filosóficas ou científicas para que o mais extremo etnocentrismo, aquele que se pretende gerador de uma ordem mundial única, faça da sua história a história modelo, o eixo central de referência para todas as histórias, e fundamente sua ambição de um dia todas as histórias convergirem e se encontrarem numa única história de todos os povos, quando os muitos povos seriam apenas um: aquele que fizesse valer os seus valores após eliminar todos os valores dos demais. O monoteísmo científico pode muito bem, se pensarmos o quanto a diversidade das regiões de saber e as diferentes qualidades racionais dessa diversidade de saberes o contrariam, tomar o caminho inverso daquele que a história religiosa tomou: aceitar os deuses da liberdade de pensamento e nesse politeísmo procurar integrar a sua multiplicidade de *razões*.

A história do conhecimento, se considerarmos o quanto se quis concentrá-lo totalmente na Filosofia e que depois se dispersou nas ciências, transcorreu assim. Mas se a especialização em cada ciência ou nas suas muitas especialidades, embora todos os esforços para que transcorresse sob o imperativo de uma *razão* única, não se deu de forma integrativa e terminou por produzir especialistas e subespecialistas que pouco conseguem comunicação entre si, isto não quer dizer que seja fenômeno incognoscível e irreversível, haja vista o quanto se tenta e se consegue mudar esse resultado, seja individualmente, por iniciativa de quem não se quer limitado, seja

---

coletivamente, por iniciativa até de quem elabora os novos currículos e procuram inserir Filosofia e Sociologia no segundo grau ou nos cursos mais pragmáticos do ensino superior, embora muito longe dos termos que propomos aqui.

Do mesmo modo, não é impossível que fenômenos de fricção interétnica não produzam domínio de etnias umas sobre as outras e sim recíprocas possibilidades de devir em histórias independentes e simultâneas que prosseguirão em seus próprios caminhos tendo em si os elementos de outras culturas como fatores de integração em sua própria cultura e entre os vários povos com suas diversas histórias.

Não sendo fator de dominação de uma cultura sobre outra, toda criação de qualquer cultura pode ser fator de devir em outra, tal como foi fator de devir na sua história. Isso porque não é próprio dos fatores de transformação serem portadores de alguma necessidade histórica, de algum destino necessário seja do povo que for, embora aqui se respeite e sirva de inspiração, para preservação de um povo e de seus valores, a ideia de Montesquieu de que *as leis políticas e civis...devem ser elas tão adequadas para o povo para o qual foram feitas que somente por um grande acaso as leis de uma nação podem convir a outra*<sup>16</sup>. Nada nessa passagem, porém, que contrarie a história sem fim e de muitas simultâneas transformações da pluralidade de presentes e de passados que aqui se sugere inspirada por Bachelard: a história inventada pela liberdade de pensamento. Afinal, se é para sair da *razão única* do *capital*, que seja para uma pluralidade universal de *razões* que se interroguem e dialoguem entre si para se entenderem e se admitirem diferentes.

---

<sup>16</sup> Montesquieu, Do Espírito das Leis, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973, pg. 36.