

PRÁTICAS DA  
HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

N.º 7 - 2018



**Heterogeneidades – uma  
perspectiva invulgar da filosofia  
da história a partir do *Manifesto  
Comunista***

---

**José Miranda Justo**

*Práticas da História*, n.º 7 (2018): 77-104

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)

**José Miranda Justo**

**Heterogeneidades – uma perspectiva invulgar  
da filosofia da história a partir  
do *Manifesto Comunista***

---

O *Manifesto Comunista*, redigido basicamente por Marx imediatamente após o segundo congresso da Liga dos Comunistas, decorrido entre 29 de Novembro e 8 de Dezembro de 1847, contém elementos vários que, para além de uma certa concepção da história baseada no conceito de «lutas de classes», apontam igualmente no sentido de uma *filosofia da história* embrionária. Partindo da concepção deleuziana de «filosofia» e de «conceito», mas também de uma distinção conceptual entre diversidade, multiplicidade e heterogeneidade que procura aprofundar a concepção da «multiplicidade» em Deleuze e Guattari, este artigo trata de demonstrar que a filosofia da história que se encontra em estado nascente no *Manifesto* é caracterizada por um elevado grau de *heterogeneidade* que permite uma leitura do texto decididamente orientada na direcção de uma *abertura* marxiana da história que contradiz o ultra-unitarismo e o fechamento das leituras mais vulgarizadas.

Palavras-chave: Marx, heterogeneidade, abertura, filosofia da história.

---

**Heterogeneities – an unusual perspective  
of the philosophy of history based  
on *The Communist Manifesto***

*The Communist Manifesto*, basically written by Marx immediately after the second congress of the League of the Communists that took place between November the 29th and December the 8th of 1847, contains various elements which – besides a certain conception of history based on the concept of “class struggles” – also point out in the direction of an embryonic *philosophy of history*. Departing from the Deleuzian conception of “philosophy” and of the “concept”, but also from a conceptual distinction of diversity, multiplicity and heterogeneity that tries to reformulate the concept of “multiplicity” as it was used by Deleuze and Guattari, the present article aims at demonstrating that the philosophy of history to be found in *status nascens* in the *Manifesto* is characterized by a high degree of *heterogeneity* which allows for a reading of the text decidedly oriented toward a Marxian *openness* of history, thus contradicting the ultra-unitary and closed attitude of the most current readings.

Keywords: Marx, heterogeneity, openness, philosophy of history.

# Heterogeneidades – uma perspectiva invulgar da filosofia da história a partir do *Manifesto Comunista*

José Miranda Justo\*

Primeira observação preliminar: por muito que alguns comentadores e activistas possam entender que não é esse o interesse maior do *Manifesto Comunista*, a verdade é que esse texto contém claramente elementos de uma *filosofia da história*. Ou seja, na minha perspectiva, o texto não se limita a estabelecer em traços largos um certo desenrolar de uma sequência temporal de modos de produção e a respectiva diferenciação do papel das lutas de classes, antes contém elementos suficientes para que possamos ver nele um elo significativo na cadeia das sucessivas abordagens do problema da história que levantam questões propriamente filosóficas relativas aos conceitos que operam no seio dessas mesmas abordagens (como acontece parcialmente já em Voltaire e mais marcadamente, depois, em Herder, Kant, Hegel e Nietzsche, para nomear apenas alguns casos até ao final do século XIX). Por outras palavras, se é certo que Marx e Engels desenvolveram ao longo do tempo uma certa concepção da história (*Geschichtsauffassung*) que dá pelo nome de *materialismo histórico*, do meu ponto de vista, não é menos verdade que essa concepção obriga à discussão filosófica dos *conceitos* que geram o movimento dessa concepção. Ora, a discussão desses conceitos e desse dinamismo inscreve-se precisamente no âmbito daquilo a que devemos chamar uma filosofia da história (*Geschichtsphilosophie*). Uma filosofia da história produz conceitos – entidades filosóficas – a

\* CFUL, FLUL.

partir de entidades não-filosóficas, neste caso a partir de factua-  
lidades históricas ou de discursos pré-filosóficos acerca dessas factua-  
lidades –, exactamente como uma filosofia da arte cria conceitos (filosóficos)  
a partir de entidades artísticas (perceptos e afectos) ou a partir de  
discursos pré-filosóficos sobre essas entidades. Neste sentido, torna-se  
nítida a distinção entre filosofia da história, concepção da história e  
interpretação historiográfica.

Clarificando, explicitarei que por *conceitos* entendo aqui – em  
termos deleuzianos – as entidades que são propriamente criação por  
parte da filosofia. Cito apenas uma pequena passagem de *Qu'est-ce que  
la philosophie?*:

[...] a questão da filosofia é o ponto singular onde o  
conceito e a criação se reportam um ao outro. // Os fi-  
lósofos não se ocuparam suficientemente da natureza do  
conceito como realidade filosófica. Preferiram considerá-lo  
como um conhecimento ou uma representação dados que se  
explicavam por faculdades capazes de o formar (abstracção  
ou generalização) ou de fazer uso dele (juízo). Mas o concei-  
to não é dado, é criado, [é algo] a criar; não está formado,  
põe-se a si mesmo, em si mesmo, auto-posição.<sup>1</sup>

No que se segue procurarei precisamente trazer ao de cima e subli-  
nhar aquilo que entendo ser a «auto-posição» dos dois conceitos – repi-  
to: entidades propriamente filosóficas – que subtendem (filosoficamente)  
a concepção da história (não-filosófica) de algum modo traçada já no  
*Manifesto*. Estas entidades filosóficas não são efectivamente explicitadas  
no texto, mas encontram-se nele manifestamente em acto de geração, e  
é essa gestação que pretendo captar no seu dinamismo próprio.

Segunda observação preliminar: naquilo que se segue, tratarei o  
texto do *Manifesto* como sendo um escrito produzido pela mão de

<sup>1</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Éditions de Minuit, 1991), 16. Trad. minha.

Marx. É bem conhecido o facto de a tarefa da redacção ter sido entregue a Marx e a Engels pela Liga dos Comunistas “imediatamente após” o seu segundo congresso, decorrido de 29 de Novembro a 8 de Dezembro de 1847. Durante o congresso, Marx expusera com bastante pormenor e com sucesso as suas ideias acerca das contradições fundamentais da sociedade do passado e do presente, acerca da luta de classes e das tarefas dos comunistas. A redacção do *Manifesto* correspondia à necessidade reconhecida pela Liga de ser produzido um programa que contivesse o essencial da análise económica, política e social produzida durante o congresso, e que constituísse um guia para a acção presente e futura do proletariado, sobretudo num momento em que se adivinhava a erupção de grandes batalhas sociais em vários pontos da Europa, especialmente em França e na Alemanha. É indiscutível que Marx e Engels trabalharam juntos na elaboração do projecto do texto. Porém, os dados disponíveis sobre as deslocações dos dois homens e sobre o pouco tempo passado em comum durante o período que antecede a entrega do documento para impressão, aliados a testemunhos existentes sobre a urgência com que o texto foi completado numa altura em que Marx e Engels não estavam juntos, levam a crer, com elevado grau de probabilidade, que o autor material do texto tenha sido exclusivamente Marx. Sobre o pormenor dos debates interpretativos acerca da composição do *Manifesto Comunista*, o leitor pode consultar toda a parte introdutória da edição alemã preparada por Theo Stammen e Alexander Classen; o leitor que não tenha acesso directo à língua alemã encontra um resumo do mesmo debate na introdução à edição inglesa do texto devida a Eric Hobsbawm.<sup>2</sup>

O facto de a redacção do texto tal como o conhecemos dever ser atribuída a Marx tem interesse para o presente estudo sobretudo porque não se trata aqui de trabalhar com base em concepções gerais – potencialmente idênticas em Marx e em Engels na altura em que o

<sup>2</sup> Cf. sobretudo Theo Stammen e Alexander Classen (Hg.), *Karl Marx: Das Manifest der kommunistischen Partei* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2009), 14-21, «Zur Autorschaft». Vd. igualmente Eric Hobsbawm, “Introduction,” in *The Communist Manifesto. A Modern Edition*, Karl Marx and Frederick Engels (London e New York: Verso, 1998), 3-29, em particular 3-4.

texto foi produzido, e mesmo posteriormente –, mas sim, inversamente, de captar e explorar a expressão concreta que certas concepções revestem no plano da letra do texto. Ora, essa expressão concreta é da responsabilidade de Marx e não da dupla Marx-Engels. Esta minha opção pela «expressão» não é um mero formalismo, não tem que ver com nenhum privilégio da mera literalidade em prejuízo dos conceitos, antes é um reconhecimento de que os conceitos se constroem na chamada expressão – a qual, na verdade, não é uma simples externalização de algo que lhe seja anterior e que seria a matéria conceptual – e que, por isso mesmo, um máximo de proximidade em relação à matéria estilística, i.e., em particular, lexical, sintáctica e retórica, ou (para dizer de outro modo) à matéria autoral, abre-nos mais eficazmente o caminho para uma genealogia do pensar do que qualquer abordagem abstracta que pretenda tratar a conceptualidade dos textos na independência dos seus processos de constituição (ou configuração). Acresce que, no caso que aqui nos importa, o peso retórico do texto de Marx é de tal maneira proeminente que não restarão dúvidas de que a filosofia da história que nele se configura é fruto de uma manipulação do plano verbal absolutamente constitutiva do pensar em que essa mesma filosofia da história se corporiza.

## 1.

Observando de perto o texto do *Manifesto*, verifica-se que a narrativa histórica que Marx desenrola nunca é exclusivamente uma narrativa. Ela é, em boa verdade, simultaneamente uma narrativa, uma análise e uma sobreposição (relativamente a essas duas instâncias) de um conceito pré-organizativo ou supra-organizativo que reúne (ou funde) vários sub-conceitos – ou conceitos primários –, designadamente: contradição, classe, propriedade, meios de produção, forças produtivas, relações de produção, mercado, mercadoria, trabalho. O conceito que, em princípio, aglutina e põe em movimento este vasto conjunto de conceitos primários é o de luta de classes. Assim, a primeira declaração do capítulo I do texto diz: «A história de toda a sociedade até aqui é a história de

lutas de classes»<sup>3</sup> (Marx 1990, liv. 4, 462). O conceito de luta de classes fica assim aparentemente instituído em conceito sobredeterminante da própria ideia de história e de tudo aquilo que ela envolve, ou seja, o conjunto de todas as formações sociais nos seus mais variados níveis e factores internos, dos mais amplos até aos mais ínfimos. Contudo, esta sobredeterminação é de facto aparente. O que sucede é que o próprio conceito de luta de classes, da maneira como aqui surge, tem um efeito disseminante por duas ordens de razões: (1) por um lado, na primeira utilização que Marx faz deste conceito no texto é notável o facto de usar o plural e não o singular; não existe, portanto, um conceito de luta de classes capaz de subsumir sem resto todas as lutas de classes acontecidas ao logo da história; o conceito de luta de classes será sempre necessariamente um conceito não redutor, não unificador do múltiplo no uno (ou do heterogéneo no homogéneo, como veremos mais adiante); (2) por outro lado, o simples facto de o elemento agregador do conceito de luta de classes ser o operador «luta» faz com que o conceito envolva à partida um dinamismo radical que o eleva ao plano daqueles conceitos que, em vez de se limitarem a dizer algo ou a descrever alguma coisa, antes efectuam ou produzem não um factor ou um evento, mas sim uma infinidade potencial de factores, eventos ou instâncias conceptuais. A multiplicidade assinalada e esta potencial infinitude da produtividade do conceito reúnem-se naquilo a que desde já quero chamar uma *heterogeneidade*. Uma heterogeneidade que não é vulgarmente assinalada e sublinhada nos textos de Marx, mas que – do ponto de vista da nossa contemporaneidade – pode ser detectada e descrita, precisamente como um ganho conceptual absolutamente *invulgar*.

O que é a heterogeneidade, designadamente por oposição à mera diversidade e à multiplicidade (mesmo quando esta se apresenta sob as vestes da complexidade)? A diversidade e a multiplicidade, como já tenho defendido em contextos diferentes, são susceptíveis de serem

<sup>3</sup> As traduções que apresento de passagens do *Manifesto* são sempre da minha responsabilidade, embora as tenha regularmente confrontado com a tradução usada na edição Marx (1997). As minhas propostas de tradução são deliberadamente bastante literais, precisamente porque me importa explorar, tanto quanto possível, a materialidade verbal do texto marxiano.

ilustradas e entendidas segundo modelos metafóricos geométricos euclidianos. A diversidade constata-se sobre uma mesma linha, na qual diferentes segmentos precisamente se «diversificam» em diferentes circunstâncias de espaço e tempo; conseqüentemente, a diversidade não encerra nenhum plano de complexidade. Quanto à multiplicidade, ela verifica-se em relações que se estabelecem entre diversos pontos de diferentes planos; estas relações são da ordem da complexidade sempre que as linhas relacionais se cruzam e dão origem a uma «multiplicação» de elementos relacionais. A heterogeneidade, por seu turno, escapa completamente às visualizações euclidianas e exige um tipo de metáfora radicalmente diferente: a metáfora da explosão. A geometria não basta à heterogeneidade precisamente porque, como veremos melhor um pouco mais adiante, ela é mais do que meramente pluri-direccional; ela desenvolve-se numa quantidade de direcções imprevisível e auto-multiplicativa, de tal modo que podemos aqui falar de uma *infimidade* de alcance que não encontramos na multiplicidade e muito menos na diversidade.

Antes de abordar a metáfora da explosão na sua especificidade, seja-me permitido dizer que – do meu ponto de vista – ela tem um antecedente muito significativo na categoria de rizoma, tal como esta foi tratada por Deleuze e Guattari num texto homónimo de 1976, posteriormente integrado em *Mille plateaux*, como texto de abertura.<sup>4</sup> Cito apenas uma passagem – que entendo ser crucial para os meus propósitos – do texto de Deleuze e Guattari:

[...] diferentemente das árvores ou das suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com um outro ponto qualquer, e cada um dos seus traços não reenvia necessariamente a traços da mesma natureza; põe em jogo regimes de signos muito diferentes e mesmo estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Um nem ao múltiplo. Não é o Um que se torna dois, nem mesmo [...] directa-

4 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Rhizome* (Paris: Éditions de Minuit, 1976); Gilles Deleuze e Félix Guattari *Mille Plateaux* (Paris: Éditions de Minuit, 1980), 9-37.



mente três, quatro ou cinco, etc. [...] Não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direcções moventes. [...] Constitui multiplicidades lineares de  $n$  dimensões [...]. Uma tal multiplicidade não varia as suas dimensões sem mudar de natureza em si mesma e metamorfosear-se. (Deleuze e Guattari 1980, 31)

Aquilo que me interessa em primeiro lugar nesta passagem é a ideia de que a metáfora do rizoma aponta para um tipo de relações que, por um lado, não são redutíveis ao Uno, e que, por outro lado, também não são susceptíveis de ser reconduzidas ao múltiplo. O rizoma é feito de «direcções moventes». São relações desse tipo que verdadeiramente me interessam e que, na minha perspectiva, são análogas às que podemos tratar sob a metáfora da explosão. Porém, a passagem citada de Deleuze e Guattari retoma a noção de multiplicidade para falar das mudanças de natureza – i.e. das metamorfoses – pelas quais passam os factores constituídos pelo rizoma. É aqui que reside o ponto em que entendo que é necessária uma delimitação mais cabal entre as multiplicidades, que em boa verdade não são rizomáticas, e as heterogeneidades. Deleuze e Guattari dão um passo fundamental com a apresentação do rizoma como algo que se não deixa reduzir nem ao Uno, nem à multiplicidade, e também quando o associam à metamorfose, mas não determinam suficientemente uma diferença entre a multiplicidade e a heterogeneidade. Por outras palavras, não elevam a heterogeneidade ao estatuto de um conceito filosófico propriamente dito. Ora, é precisamente este estatuto que procuro captar quando introduzo a metáfora da explosão.

A metáfora da explosão vem, pois, efectuar o trabalho de elucidação da «auto-posição» do conceito de heterogeneidade. Antes de mais, importa sublinhar a desorganização primordial que esta metáfora implica, a instância de caos para a qual ela remete. Uma explosão parte de facto de um núcleo central, mas projecta fragmentos em todas as direcções, de um modo absolutamente irreductível a qualquer tipo de irradiação simétrica. Para além disso, os fragmentos que são projectados chocam-se

uns com os outros, criando novos fragmentos e novos direccionamentos imprevisíveis da irradiação proliferante. Por outro lado ainda, os direccionamentos das projecções são potencialmente ilimitados; ou seja, não existe nenhuma previsibilidade quanto à quantidade de projecções e de direccionamentos de uma dada explosão. Neste sentido, a metáfora da explosão contém em si um potencial de infinitude que afecta não só o conjunto das direcções da dispersão explosiva, mas também cada um dos respectivos direccionamentos e dos direccionamentos de segunda, terceira, quarta, etc., ordens.

A heterogeneidade, entendida à luz da metáfora da explosão, configura, pois, um caos. Mas, como ensinou Deleuze, o caos tende a encontrar modos de organização infra-globais, modos localizados de uma organização a que poderíamos chamar minimalista, zonas de diferença susceptíveis de serem conceptualizadas a níveis inferiores ao da unificação globalizante ou totalizante. É portanto possível pensar o caos num devir *caosmos*, sem com isso adoptar o posicionamento abstractivo da filosofia tradicional que procura sempre reduzir o diverso ao uno. É este o ganho de sentido crucial da categoria de heterogeneidade, a qual não persegue desesperadamente o uno, mas também não nos deixa na absoluta imobilidade surda de um pensamento sem uma proliferação de horizontes do seu próprio movimento.

Ora, é precisamente a presença de ocorrências várias da instância da heterogeneidade que me importa detectar no texto de Marx, trazendo assim à superfície uma eficácia da textualidade do *Manifesto* que ultrapassa largamente as leituras mais tradicionais do texto, ao mesmo tempo que permite divisar os traços particularmente produtivos da filosofia da história nele configurada.

Mas a heterogeneidade funcional é também uma *heterogeneidade negativa*, não no sentido pobre, niilista, da negação, mas no sentido profundamente criador da negação, aquele que tem directamente que ver com o facto de a negação ser o gesto mais radical e mais decisivo de todos os que o nosso pensamento pode levar a cabo, e do qual resulta necessariamente toda a positividade. A positividade é segunda em relação à negatividade. Assim, a heterogeneização funcional abre

necessariamente para um contrário da negação que ela é. Ela é negação no sentido em que destrói integralmente o estado de opressão, mas a destruição completa do estado de opressão dá lugar a alguma coisa que se auto-afirma, que se auto-coloca, ou seja, que se «põe», i.e. algo de positivo, a saber um princípio de edificação de uma relação de poder diferente, em que a classe até aqui dominada passa a ser classe dominante.

Começarei por assinalar precisamente alguns momentos do *Manifesto* em que, de maneira muito literal, Marx faz uso da metáfora da explosão ou de uma metáfora muito próxima dessa. A metáfora da explosão ocorre em dois momentos. Primeiramente na seguinte passagem: «O proletariado, o estrato mais baixo da sociedade de agora, não pode levantar-se, não pode erguer-se sem que toda a sobre-estrutura [Überbau] dos estratos que formam a sociedade oficial seja explodida pelos ares [*in die Luft gesprengt wird*]» (Marx 1990, liv. 4, 472-73). O que aqui se verifica é que, segundo Marx, a saída do proletariado da sua condição de classe oprimida só é possível se a classe opressora, a burguesia, for explodida. Na interpretação que procuro privilegiar, isto significa que é necessariamente um máximo de *heterogeneização* da burguesia – ou seja, uma radical desarticulação da *unidade* que a burguesia constitui (por outras palavras, uma *crítica prática do uno*) – que cria as condições de possibilidade da emancipação do proletariado. E nada impede que se amplie esta interpretação a outras situações de revolução em que uma classe dominada rompe radicalmente a situação de dominação em que se encontra; por exemplo, poder-se-á dizer que também a burguesia só se libertou da dominação a que estava sujeita por parte das estruturas feudais na medida em que a sociedade feudal foi radicalmente heterogeneizada. Esta heterogeneização, na medida em que diz respeito a uma necessidade interna da passagem de um estado a um outro estado, designadamente da condição de opressão à não-opressão, corresponde àquilo a que chamarei uma heterogeneidade *funcional* ou heterogeneidade *mediadora*. A heterogeneidade funcional é a base – não da luta de classes – mas sim dos pontos de crise da luta de classes, e, como tal, do dinamismo intrínseco do conceito de luta

de classes, já que esse dinamismo é fruto precisamente do conceito de crise.

No entanto, a transformação da negatividade em positividade pode acontecer por duas vias diferentes. Numa delas a heterogeneidade gerada no evento que é a explosão da classe opressora esgota-se completamente e o resultado é uma positividade homogénea, ou seja, unificada, unitária, e portanto redutora. É o caso da extinção da heterogeneidade na abolição da opressão das estruturas feudais sobre a burguesia; a burguesia institui-se como redução à unidade. É o caso também em todas aquelas situações em que a extinção da opressão do proletariado por parte da burguesia deu lugar a regimes burocráticos instituidores de novas formas de opressão recaindo sobre o próprio proletariado. Nestas situações o caos heterogéneo transformou-se num cosmos que volta a transportar consigo a marca da opressão. Em alternativa, podemos pensar formas de abolição da opressão em que a heterogeneidade da explosão se mantenha num nível suficientemente elevado para que, a par de linhas de fuga determinantes de formas organizativas, subsistam factores de irredutibilidade à unidade capazes de gerar situações constantes de renovação heterogénea ou, como também poderemos dizer, rizomática. Nestas situações a heterogeneidade não se extinguiria, nem seria substituída por uma positividade redutora e avassaladora, antes se manteria em devir permanente. O caos heterogéneo organizar-se-ia apenas de maneira muito restrita, em formas localizadas; o resultado seria uma infinidade de micro-modalidades de cosmos no seio de um caos não abolido, ou seja, um *caosmos* em que a opressão própria da redução à unidade não encontraria terreno de enraizamento e de propagação. Em termos da esquizo-análise deleuziana, dir-se-ia uma heterogeneidade própria de uma infindável política esquizóide.

A segunda ocorrência da metáfora da explosão no *Manifesto* surge já no capítulo III do documento. Referindo-se ao «socialismo pequeno-burguês», particularmente prevalente em França, escreve Marx:

Segundo o seu conteúdo positivo este socialismo, todavia, ou quer restabelecer os antigos meios de produção e

de circulação e, com eles, as antigas relações de propriedade e a antiga sociedade, ou quer voltar a aprisionar violentamente os modernos meios de produção e de circulação nos limites das antigas relações de propriedade que por eles foram explodidos, tiveram de ser explodidos [*die von ihnen gesprengt wurden, gesprengt werden mußten*]. Em ambos os casos, ele é simultaneamente reaccionário e utopista. (Marx 1990, liv. 4, 485)

Aqui trata-se da explosão dos «limites das antigas relações de propriedade» por parte dos «modernos meios de produção e de circulação». Esta explosão é dada não apenas como um facto ocorrido, mas como um facto *necessariamente* ocorrido. É essa necessidade histórica – e, portanto, irreversível – que o socialismo pequeno-burguês, numa das suas modalidades, pretende reverter. Perguntar-se-á se neste caso a explosão em causa ainda funciona como metáfora de heterogeneidade. Estou em crer que sim. Aliás, diria mesmo que há dois efeitos de heterogeneização, só que ambos são mais localizados do que aquele de que falámos acima. Um deles diz respeito ao facto de os modernos meios de produção e de circulação, na sua necessidade de expansão, fazerem explodir os limites das antigas relações de propriedade, sendo que dessa explosão o que resulta é precisamente uma expansão desmesurada desses mesmos meios de produção e de circulação modernos. Aqui, a heterogeneidade associada à explosão é a da potencial propagação ilimitada das ondas de choque da própria produção e circulação. É certo que ela é ilimitada apenas dentro daquilo que hão-de ser os limites que o seu próprio crescimento lhes há-de impor, mas o efeito de heterogeneidade não deixa de estar presente. Dir-se-ia que é uma heterogeneidade localizada, *constitutiva*, no sentido em que participa da constituição de um momento específico do trajecto histórico.

O segundo efeito de heterogeneização desta explosão manifesta-se no parágrafo do texto que antecede aquele que citámos acima. Marx enumera – num regime que aparenta ser o de uma lista aberta – diferentes aspectos «de extrema perspicácia» (*höchst scharfsinnig*) da análise

a que os socialistas pequeno-burgueses submetem «as contradições nas modernas relações de produção». A enumeração vai desde os «efeitos destrutivos da maquinaria e da divisão do trabalho» até à «dissolução dos antigos costumes, das antigas relações familiares, [e] das antigas nacionalidades», passando pela «concentração dos capitais e da propriedade fundiária», pela «sobreprodução», pelas «crises», pelo «necessário afundamento dos pequenos burgueses e lavradores», pela «miséria do proletariado», pela «anarquia na produção», pelos «gritantes desequilíbrios na distribuição da riqueza» e pela «guerra industrial de aniquilação das nações entre si» (Marx 1990, liv. 4, 484-85). Ora, estas perspectivas de análise são todas elas consequência – no plano da teorização social e política – da mesma explosão dos «limites das antigas relações de propriedade». E, por outro lado, a enorme dispersão destas mesmas perspectivas de análise mostra bem até que ponto os efeitos da explosão, no plano teórico, não são limitados a uma visão estreita e unificada. Pelo contrário, os direccionamentos da análise surgem aqui como um conjunto demasiado vasto para que a sua enumeração possa ser dada por completa, tanto mais que esses direccionamentos se imbricam uns nos outros, dando necessariamente lugar a perspectivas de análise mais complexas do que aquelas que são enumeradas.

Existe uma terceira ocorrência metafórica que, não sendo literalmente relativa a uma explosão, se encontra contudo muito próxima dela. Refiro-me a uma passagem famosa do texto, a qual quero citar aqui em contexto um pouco mais alargado, para que se possa apreciar o seu verdadeiro alcance:

A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, portanto o conjunto das relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as antecedentes classes industriais. A contínua revolução da produção, a ininterrupta convulsão de todos os estados sociais, a eterna insegurança e movimentação distingue a

época da burguesia de todas as outras. Dissolvem-se todas as relações fixas e enquistadas, com a sua corte de representações e intuições venerandas, envelhecem todas as recentemente formadas antes de poderem ossificar-se. Tudo o que é permanente e sólido se evapora [*verdampft*], tudo o que é sagrado é profanado e, por fim, os homens são obrigados a encarar com olhos austeros o seu posicionamento de vida, as suas relações recíprocas. (Marx 1990, liv. 4, 465)

O centro mais activo de toda esta passagem resume-se na metáfora da «evaporação», «vaporização» ou (como alguns tradutores preferem dizer, atribuindo mais importância à Física do que à letra do texto) «volatilização». Como facilmente se entende, existe uma analogia entre a metáfora da explosão e a metáfora da vaporização. Em ambos os casos estamos a usar imagens de uma dispersão do tipo daquela que caracterizámos atrás: uma dispersão não estruturalmente regulada, operando inclusivamente por dispersões várias dos próprios factores de dispersão – chamemos-lhes factores de dispersão primária –, de tal modo que o resultado é o de uma multiplicação potencialmente infundável de direccionamentos da dispersão.

Deste modo, a acção e o modo de existência da burguesia ficam especificados na sua participação histórica como eminentemente produtores de dispersão, ou seja, de heterogeneidade. Esta heterogeneidade – à qual podemos também chamar heterogeneização, uma vez que ela, como o texto mostra claramente, é um processo «contínuo» ou, por outras palavras, é o próprio devir das relações de produção na sociedade burguesa –, esta heterogeneidade, dizia eu, é diferente da heterogeneidade funcional ou mediadora de que falei acima. Ela não está directamente associada a momentos de crise extremada que assinalem a passagem de uma certa ordem social a uma ordem social nova resultante do derrube da classe anteriormente dominante. Pelo contrário, como já disse acima, chamarei a esta heterogeneidade uma *heterogeneidade constitutiva*, no sentido em que ela é, por um lado, parte constituinte, inalienável, necessária, de um modo de produção, e é, por outro lado,

produtora ou constituidora do trajecto de desenvolvimento desse modo de produção e da história da classe social que governa esse mesmo modo de produção.

Quanto à questão da positividade ou negatividade deste tipo de heterogeneidade, resta dizer que ela é de facto *negativa* na medida em que é destruidora de relações humanas subjacentes, da mesma forma que é *positiva* – ou seja, criadora – na medida em que estabelece progressivamente formas de produção e de representação mental que não existiam antes.

## 2.

Aquela sociedade que vigora «até aqui» (*bisherige Gesellschaft*) – a que Marx se refere no início do capítulo I do *Manifesto* – é especificada (no que toca à parte mais antiga do trajecto) um pouco mais adiante na expressão «épocas mais precoces da história» (*frühere Epochen der Geschichte*), começando o autor por dedicar algumas palavras à situação social em Roma, para passar de imediato à Idade Média (Marx 1990, liv. 4, 462-63). Assim começa aquela narrativa histórica – que, como vimos atrás, não é, na verdade, mera narrativa. Contudo, na edição inglesa de 1888, Friedrich Engels acrescenta uma nota, referida à expressão «[a] história de toda a sociedade até aqui», que é de grande importância para a compreensão integral do próprio quadro da filosofia da história que Marx traça no *Manifesto* e dos desenvolvimentos posteriores dessa mesma filosofia da história. Essa nota de Engels diz o seguinte:

Quer dizer, rigorosamente falando, a história transmitida *pela escrita*. Em 1847, a pré-história da sociedade, a organização social que precedia toda a história escrita, era ainda praticamente desconhecida. Daí para cá, Haxthausen descobriu a propriedade comunitária do solo na Rússia, Maurer demonstrou que ela era o fundamento social do qual derivaram historicamente todas as tribos germânicas,



e gradualmente considerou-se que, da Índia à Irlanda, foram comunidades aldeãs com posse comum do solo a constituir a forma originária da sociedade. Por fim, a organização interna desta sociedade comunista primitiva foi posta a nu na sua forma típica pela descoberta coroadora que Morgan fez da verdadeira natureza da gens e da sua posição dentro da tribo. É com a dissolução desta comunidade originária que começa a separação da sociedade em classes particulares e, finalmente, opostas entre si.<sup>5</sup> Ensaiei seguir este processo de dissolução em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*; segunda edição, Estugarda 1886. (Marx 1990, liv. 4, 462, n.)

Comprendemos assim que, na altura da redacção do *Manifesto*, Marx não estava ainda na posse dos elementos da investigação pré-histórica que lhe permitissem uma compreensão clara do comunismo primitivo e, conseqüentemente, de duas outras coisas: 1. por um lado, a questão da génese da sociedade de classes – e da própria luta de classes – a partir de formações sociais indiferenciadas do ponto de vista classista; 2. por outro lado, a analogia – muito mitigada, embora – entre a sociedade comunista primitiva e a sociedade comunista do futuro, caracterizada, como o *Manifesto* deixa claro, pela abolição da propriedade privada.

E comprendemos igualmente que foram sobretudo os estudos e as descobertas de Lewis Henry Morgan (para além dos de outros nomes, designadamente os citados por Engels) que contribuíram para uma alteração desta dupla carência.

Aliás, importa ter presente que, logo no prefácio à primeira edição de *A Origem da Família...*, de 1884, Engels reconhece explicitamente não só a dívida para com o livro de Morgan,<sup>6</sup> mas também para com os

<sup>5</sup> Até este ponto a nota de Engels surge também na edição alemã de 1890.

<sup>6</sup> L. H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (London: Macmillan and Co., 1877).

vastos apontamentos – por vezes acompanhados de comentários críticos – que Marx extraiu da obra de Morgan: «O meu trabalho só pode oferecer um limitado substituto daquilo que ao meu falecido amigo já não foi dado fazer. Porém, tenho à minha frente, nos seus minuciosos extractos de Morgan, anotações críticas que reproduzo aqui, tanto quanto é admissível» (Marx 1990, liv. 21, 27). Esses «minuciosos extractos», datados de 1880/81, encontram-se publicados numa cuidadosa edição crítica levada a cabo por Lawrence Krader e dada à estampa com o título de *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*.<sup>7</sup> Esta edição inclui ainda notas de Marx sobre obras relacionadas com a de Morgan da autoria de Henry Sumner Maine, John Budd Phear e John Lubbock.

Não cabe aqui efectuar uma análise pormenorizada dos apontamentos e comentários críticos de Marx sobre o livro de Morgan. Bastará apenas referir que a simples leitura do livro de Engels, em particular do capítulo acerca da «Família», permite entrever na passagem do direito matriarcal ao direito patriarcal (vd., em particular, Marx 1990, liv. 21, 60-64) uma forte tendência de unificação que desmantela – «revolucionariamente», nos próprios termos de Engels – completamente sociedades comunitárias de matriz tendencialmente heterogénea, substituindo-as por sociedades muito mais centralizadas, determinadas por relações de propriedade mais vincadas e por direitos hereditários mais verticalizados, sociedades propensas ao desenvolvimento do escravagismo e aptas a evoluir na direcção de uma articulação estratificada de tipo classista. Ou seja, essa «derrota histórica do género feminino» (Marx 1990, liv. 21, 61) significa o desaparecimento completo dos vestígios de heterogeneidade local e global<sup>8</sup> e a sua substituição por um

7 Consultável em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/ethnographical-notebooks/notebooks.pdf> (consultado em 14.05.2018).

8 Esta distinção que aqui estabeleço apoia-se na letra do próprio texto de Engels. Chamo heterogeneidade local àquela que diz respeito às pequenas comunidades primitivas nas suas formas relativamente pouco estruturadas – e, na verdade, mutantes – de organização. Chamo heterogeneidade global àquela que se verifica nas épocas mais recuadas da formação das comunidades primitivas entre essas mesmas comunidades, as quais apresentam características muito distintas umas das outras. Deste modo, o chamado «comunismo primitivo» surge como algo de duplamente heterogéneo. Veremos no final deste artigo que há razões para pensar que a visão de Marx não proíbe a possibilidade de pensar aquilo que para o autor é a futura sociedade comunista à luz de uma dupla heterogeneidade relativamente análoga a esta.

princípio de redução homogeneizante que está na base da irrupção dos factores que conduzem às sociedades organizadas em classes e às contradições internas destas sociedades que necessariamente desembocam nas lutas de classes. É o próprio Engels que, neste contexto, cita os apontamentos de Marx sobre o livro de Morgan:

A família moderna [ou seja, de base patriarcal] contém em germe não apenas o *servitus* (escravatura), antes também a *servidão* [*Leibeigenschaft*, i.e. a condição do “servo” medieval], uma vez que desde o início [tem] *relação com o serviço* na agricultura. Ela contém em si, em *miniatura*, todas as contradições que mais tarde se desenvolverão amplamente na sociedade e no respectivo Estado. (Marx 1990, liv. 21, 61; *Ethnological Notebooks*, 120)<sup>9</sup>

Pode portanto dizer-se que os apontamentos de Marx sobre o livro de Morgan e obviamente também o livro de Engels permitem reconstituir uma espécie de lugar vazio do *Manifesto*, aquele que diz respeito às sociedades humanas originárias em que prevalecem formas de comunismo primitivo, quer no plano da propriedade, quer no plano da estruturação da família, sociedades estas que precedem as formas organizativas «civilizacionais», designadamente das sociedades escravagistas estabelecidas, das sociedades feudais e, posteriormente, das sociedades capitalistas que, na visão de Marx, hão-de dar lugar por fim ao comunismo.

Mas pode dizer-se igualmente que, ao introduzirmos esta reconstituição, no dito lugar vazio, estamos também a introduzir a dialéctica da heterogeneidade e da homogeneização num lugar que é ainda anterior às sociedades escravagistas, sendo que a destruição da heterogeneidade tendencialmente prevalecente nas sociedades primitivas, não centralizadas, se processa precisamente como progressiva constituição

9 Traduzo desta última versão, e não da transcrição de Engels que é apenas aproximativa.

homogeneizante das sociedades escravagistas e da sua natureza classista, à qual está inevitavelmente associada a constituição – diríamos: ultra-hegemoneizante – do Estado.

### 3.

Sendo certo que Marx, no *Manifesto*, refere explicitamente, como dissemos, a sociedade escravagista romana, a verdade é que não se detém numa caracterização pormenorizada da mesma. E algo de semelhante acontece no que toca às sociedades feudais, embora, neste caso, a invocação dessas sociedades se encontre aqui e além no texto, de cada vez que tal é necessário para melhor caracterizar o próprio advento da sociedade burguesa. Na verdade, por razões óbvias, a atenção de Marx concentra-se em grande medida na abordagem das contradições internas do modo de produção capitalista, na sua estrutura classista e no combate entre a burguesia e o proletariado. Mas mesmo a abordagem deste período mais recente da história do desenvolvimento não deixa de contribuir decisivamente para a constituição de uma filosofia da história, com características muito específicas, organizadas em torno da categoria de heterogeneidade – ou de um conflito radical entre heterogeneidade e homogeneização, com uma centralidade predominante da primeira. No sentido de observarmos estes conceitos constitutivos de uma filosofia da história e esta centralidade dos factores de heterogeneidade, concluirei este penúltimo ponto do presente artigo com algumas breves observações textuais em que ambas as coisas se manifestam com razoável clareza.

Uma primeira passagem a assinalar diz precisamente respeito à destruição pela burguesia de um certo tipo de heterogeneidade prevalente no feudalismo:

A burguesia, onde alcançou o poder, destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. Rasgou desalmadamente os variegados [*buntscheckigen*] laços feudais que ligavam os homens aos seus superiores naturais e não deixou

nenhum outro laço entre homem e homem senão o interesse nu, senão o “pagamento a pronto” destituído de sentimentos. Afogou na gélida água do cálculo egoísta o frémito sagrado da devota exaltação, do entusiasmo cavaleiresco, da manencoria provinciana. Dissolveu a dignidade pessoal no valor de troca e, no lugar das inúmeras [*zahllosen*] liberdades reconhecidas e bem adquiridas, colocou aquela única liberdade de comércio [*die eine... Handelsfreiheit*], destituída de escrúpulos. Numa palavra, no lugar da exploração velada com ilusões religiosas e políticas, colocou a exploração aberta, descarada, directa, árida. (Marx 1990, liv. 4, 464-65)

São dois os termos usados por Marx para falar de factores de heterogeneidade no feudalismo: *buntscheckig* e *zahllos*. Por um lado, os «laços feudais» são «variegados»; «bunt» ou «buntscheckig» são adjetivos que na utilização corrente em alemão apontam distintamente na direcção de uma infinitude de qualidades, ou seja, não de uma mera diversidade, mas precisamente de uma heterogeneidade. Por outro lado, as «liberdades» do feudalismo são «incontáveis» ou «inumeráveis», ou seja, são exemplo acabado de uma perfeita proliferação heterogénea.

O que é, porventura, mais significativo ainda é o facto de esta dupla heterogeneidade ser posta em oposição à (também dupla) *unidade* que é introduzida pela burguesia em sua substituição. Esta unidade resultante da acção das relações burguesas de dominação é ainda sublinhada pelo próprio Marx no segundo caso, o da substituição das «inúmeras liberdades» feudais «pela única liberdade» burguesa, que é a «liberdade do comércio», ou seja, aquela que é a liberdade operacional da pequena minoria burguesa e que, por isso mesmo, constitui privação completa de liberdade para a esmagadora maioria dos membros da sociedade.

Fica assim claro que o próprio texto de Marx estabelece em termos bastante explícitos uma oposição entre as heterogeneidades características de determinadas etapas históricas e a homogeneização radical de

outras etapas, em particular daquela que corresponde ao capitalismo. Neste contexto, resta acrescentar que as heterogeneidades assinaladas no feudalismo – que são da ordem das heterogeneidades constitutivas de que falámos acima – não deixam de surgir novamente, sob formas muito diferentes, nas formações sociais capitalistas (como vimos atrás, designadamente ao abordarmos a passagem sobre a «evaporação» de «tudo o que é permanente e sólido» nas circunstâncias do capitalismo). Isto implica que abordemos de seguida o problema da relação complexa que se estabelece entre a unidade sobre-determinante instituída numa certa etapa histórica e as diversas heterogeneidades que podem surgir debaixo dessa sobre-determinação.

A heterogeneidade, como temos vindo a ver, mantém uma relação simultaneamente de oposição e de complementaridade com a homogeneização. Assim, pouco depois da aludida passagem sobre a «evaporação» do «permanente» e do «sólido», ou seja, logo a seguir a um momento do texto em que o que se destaca é a heterogeneidade, vamos encontrar passagens que acentuam abertamente o efeito de homogeneização. Por exemplo:

A burguesia, por via da sua exploração do mercado mundial, configurou de modo cosmopolita a produção e o consumo de todos os países. [...] No lugar da antiga auto-suficiência e isolamento locais e nacionais surge um intercâmbio universal, uma universal dependência das nações umas das outras. E, tal como na produção material, também na [produção] espiritual. As criações espirituais das nações singulares tornam-se bem comum. A unilateralidade e a limitação nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis, e das muitas literaturas nacionais e locais forma-se uma literatura do mundo. [...] Ela [a burguesia] obriga todas as nações a apropriarem-se do modo de produção da burguesia, se não quiserem afundar-se; obriga-as a introduzirem em si mesmas a chamada civilização, i.e. a tornarem-se burguesas. Numa palavra, ela cria para si mesma um mundo à sua própria imagem.

O efeito de redução ao uno é perfeitamente visível, designadamente no final da passagem citada. A burguesia «cria um mundo» – ou seja, um mundo único – «à sua própria imagem». Trata-se, portanto, de um processo de homogeneização absoluta. E não deixa de ser curioso verificar como Marx, ao falar das «criações espirituais», vê o efeito de homogeneização condensado numa «Weltliteratur», que faz lembrar à distância a ideia avançada por Friedrich Schlegel, designadamente no famoso fragmento 116 da *Athenaeum*, de uma «poesia universal progressiva» (*progressive Universalpoesie*).<sup>10</sup> Mas o afastamento entre os dois conceitos – o de Marx e o de Schlegel – é claro: Schlegel tem em vista «misturar» e «amalgamar» (*bald mischen, bald verschmelzen*) todos os géneros literários «progressivamente», incluindo não só as diversas formas poéticas, mas também a prosa e em particular a filosofia, o que necessariamente significa tomar uma atitude radicalmente crítica face à separação dos géneros e tratar de estimular a criação de um efeito de caos produtivo, o qual era caro aos teorizadores do primeiro romantismo alemão, se bem que na maior parte dos casos ele venha acompanhado por um efeito redutor do «Witz», o qual é responsável por uma «harmonia» marcadamente abstractiva. Em todo o caso, recorde-se que o próprio Friedrich Schlegel declara que «caos e eros é provavelmente a melhor explicação do romântico».<sup>11</sup> Abreviando, diríamos que o conceito de «Universalpoesie» dos românticos aponta no sentido de uma heterogeneidade interna, ainda que muito parcial e mantida num equilíbrio instável, ao passo que a «Weltliteratur» a que Marx se refere na passagem citada aponta para uma literatura fechada sobre si mesma e reduzida à unificação radical imprimida pelos valores burgueses.

Contudo, este mundo unificado, homogeneizado, continua a conter em si factores de rotura com a própria homogeneidade. Referimo-nos já às contradições no plano económico, no plano dos factores de

10 *Athenaeum, Eine Zeitschrift*, herausgegeben von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel [1798] (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. I), 204.

11 Friedrich Schlegel. *Literarische Notizen 1797-1801*, hrg. von Hans Eichner (Frankfurt a.M., Berlin e Wien: Verlag Ullstein, 1980), 180 (anotação n.º 1760).

produção e no plano das relações de propriedade. Estas contradições são factores de instabilidade e de heterogeneização dentro da homogeneidade capitalista. Mas o factor mais saliente de potencial desagregação e de heterogeneização no interior do mundo burguês unificado é precisamente a existência necessária e o desenvolvimento contínuo de uma classe social que põe constantemente em causa a própria continuidade da dominação capitalista: o proletariado. A existência do proletariado e a exploração de que é objecto são de facto factores que a curto, médio ou longo prazo minam a estabilidade aparente da sociedade burguesa. Ora, isto significa que precisamente no seio da homogeneidade – ou dos processos de homogeneização – vamos encontrar factores de heterogeneização que nunca se deixam apagar completamente. É esta a relação de fundo entre heterogeneidade e homogeneização: toda a homogeneização continua a transportar dentro de si as forças que a limitam no seu alcance e que – a mais breve ou mais longo trecho – a desarticulam na sua própria eficácia. A homogeneização nunca absorve completamente a heterogeneização latente que permanece dentro de si; conseqüentemente, a homogeneização pode a todo o momento ver desencadear-se a manifestação aguda do seu próprio contrário, ou seja, o caos. A este caos seguir-se-ão ou outras formas de homogeneização ou, na melhor das hipóteses, formas micro-organizativas de diferentes modalidades de caosmos (as quais não diminuem, antes perpetuam, a eficácia da heterogeneidade). Tentaremos ver algo sobre estas formas micro-organizativas já de seguida, na última parte deste artigo.

Contudo, esta minha reflexão sobre a relação entre heterogeneidade e homogeneidade não estaria completa se não acrescentássemos um último aspecto crucial. É que, como a heterogeneidade não existe senão no seu conflito radical com os processos de homogeneização, então o «triunfo» – chamemos-lhe assim – da heterogeneidade nunca significa um «fim da história». O que sucede é que as formas micro-organizativas das diferentes modalidades de caosmos estarão sempre prontas para, no decurso da sua existência dinâmica, acentuarem dentro si o que nelas existe de organizativo, i.e. de redutor, de unificador, de homogeneizante. Conseqüentemente, a homogeneização estará sempre



latente e a heterogeneidade sempre colocada na circunstância de ter de voltar a «combater» a redução ao Uno.

#### 4.

Quero terminar este meu conjunto de reflexões regressando ao texto do *Manifesto* e sublinhando nele algumas passagens que dão claramente a entender que Marx não vê o fim do capitalismo e a implementação da sociedade comunista como uma extinção da heterogeneidade.

Pode ler-se no segundo capítulo do *Manifesto*, por exemplo, o seguinte:

Na sociedade burguesa o trabalho vivo é somente um meio de multiplicar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista o trabalho acumulado é somente um meio para ampliar, enriquecer, promover o processo da vida dos operários. / Na sociedade burguesa domina, pois, o passado sobre o presente, na [sociedade] comunista o presente sobre o passado. Na sociedade burguesa o capital é autónomo e pessoal, enquanto o indivíduo ocupado é não-autónomo e impessoal. (Marx 1990, liv. 4, 476)

Quando Marx fala de ampliação, de enriquecimento e de promoção do «processo da vida» dos operários, refere-se obviamente a um dinamismo interno daquela sociedade que antevê como sociedade comunista. Nessa antevisão, o «processo da vida» (*Lebensprozess*) ganha uma qualidade inteiramente diferente da mera sobrevivência a que, nos termos do próprio autor, o proletário estava sujeito na sociedade burguesa. A vida emancipa-se. E uma tal emancipação significa, antes de mais, «processo», ou seja, um devir contínuo que é já de si necessariamente heterogeneidade. Mas, para além disso, Marx afirma – repito – que na sociedade comunista se dá a *ampliação*, o *enriquecimento* e a *promoção* desse processo, o que, por seu turno, significa a heterogeneização constante da própria instância heterogénea do processo da vida. Dupla heterogeneidade, portanto, situada nos antípodas

do estado «não-autónomo» e «impessoal» do indivíduo, o estado de sobrevivência que domina na sociedade burguesa.

Acrescente-se que a inversão da «impessoalidade» a que o proletário está submetido pela dominação burguesa, longe de ser uma reavaliação ou revalorização daquilo a que ainda hoje a terminologia dominante chama a «pessoa humana», ou seja, uma espécie de «elevação» dos proletários à condição de fruidores de alguns dos privilégios da burguesia, é, na compreensão de Marx que aqui se pode entrever, o alcançar de formas totalmente novas da liberdade individual e, conseqüentemente, de criatividade, de pensamento e de movimentação – numa palavra, formas de vida – que elas mesmas fazem explodir todo o carácter «não-autónomo» e «impessoal» da sobrevivência proletária na época do capitalismo.

Por fim, quanto a esta passagem, sublinhe-se ainda que o facto de Marx avançar a ideia de que «na [sociedade] comunista o presente [domina] sobre o passado» introduz uma reflexão sobre o tempo que revela uma vez mais até que ponto, na sua concepção da sociedade futura, a heterogeneidade predomina qualitativamente sobre as formas de homogeneidade. Por um lado, o passado surge sempre afectado por uma marca profunda de massividade, de totalidade cerrada, ao passo que o presente se apresenta no seu carácter micro-funcional, micro-activo, como algo que se expõe inteiramente às potencialidades criativas dessa «micro-biologia» – chamemos-lhe assim, já que se trata precisamente das micro-forças activas no plano do «processo da vida». Por outro lado, do ponto de vista das nossas representações, o passado é o concluso, é aquilo que já foi unificado pela consciência, conseqüentemente o passado é o homogeneizado, ao passo que o presente é o inconcluso, o aberto, o não-dominado pela consciência, aquilo que inclusivamente produz novas formas da consciência, conseqüentemente é o heterogeneizante, aquilo que heterogeneiza constantemente a própria vida.

Mas vejamos ainda uma última passagem que sugere igualmente o predomínio da heterogeneidade nas sociedades comunistas.<sup>12</sup> Marx escreve:

<sup>12</sup> Este plural é propositado e também ele aponta na direcção da heterogeneidade. Veja-se a seguinte passagem do texto, a propósito de «medidas» a implementar pelo proletariado no poder: «Estas medidas, naturalmente, serão diversas segundo os diferentes países.» (Marx 1990, liv. 4, 481)

Seja qual for a forma que elas [as oposições entre as classes] tenham assumido, a exploração de uma parte da sociedade pela outra é um facto comum a todos os séculos passados. Nenhuma admiração, pois, que a consciência social de todos os séculos, apesar de toda a multiplicidade e diversidade, se mova em certas formas comuns, em formas de consciência que somente com o total desaparecimento das oposições de classes se dissolvem integralmente. (Marx 1990, liv. 4, 480-81)

Notar-se-á que, para Marx, as «formas de consciência» das sociedades classistas dissolver-se-ão integralmente com «o total desaparecimento das oposições de classes», ou seja, com o triunfo do proletariado e a constituição de sociedades comunistas. Ora, isto significa que aquilo a que Marx também chama «formas comuns» da «consciência social» se heterogeneiza radicalmente precisamente a partir do momento em que a história muda totalmente de rumo, com a abolição das oposições de classes. Aqui, a metáfora da dissolução investe frontalmente contra a homogeneidade das «formas comuns» exactamente na medida em que ela volta a transportar consigo um daqueles conceitos que se «auto-põem» na decorrência do conceito de heterogeneidade: o conceito de *abertura*. Diria mesmo que o conceito de abertura é crucial nas duas últimas passagens citadas. Estas passagens sugerem muito fortemente que existem processos que tendem para o fechamento, enquanto outros processos tendem essencialmente para a dispersão aberta, o que significa necessariamente dispersão aberta à infinitude. Ora, a infinitude é, do meu ponto de vista – que neste particular se enraíza em certas observações de Kierkegaard que não vou poder comentar aqui –, uma exigência do pensar, um factor incontornável de formas de pensar que ambicionem alguma compreensão radical dos fenómenos humanos, designadamente daqueles fenómenos humanos que estão para lá do já-pensado e do já-vivido, como é necessariamente o caso da reflexão de Marx acerca de uma sociedade futura despida das relações de propriedade e liberta das lutas de classes. E aquilo que me surge como factor

decisivo na leitura que faço de Marx e, em particular, do capítulo II do *Manifesto* é precisamente a abertura à infinitude decorrente do conceito de heterogeneidade.

As duas últimas passagens que citei do capítulo II do *Manifesto* – e talvez algumas outras que exigiriam uma leitura mais demorada – dão a entender que há de facto uma analogia (embora mitigada) entre as heterogeneidades local e global das sociedades comunistas primitivas e as heterogeneidades, igualmente locais e globais, daquilo que para Marx é a sociedade comunista pós-capitalista. Também aqui existem formas de heterogeneidade diversas dentro de cada uma das diferentes formações, do mesmo modo que também aqui existem heterogeneidades que atravessam o conjunto das diferentes formações. A analogia é, contudo, mitigada precisamente no sentido em que a heterogeneidade prevalecte nas sociedades comunistas é de uma riqueza e, digamo-lo também, de uma abertura essencialmente diferentes dos níveis de heterogeneidade das sociedades comunitárias primitivas. As potencialidades deste novo tipo de heterogeneidade são incomparavelmente mais produtivas, seja no plano económico, seja no plano político, seja no plano das representações, da consciência e da criação.

O que gostaria de sublinhar no momento final deste meu artigo é precisamente o facto de a heterogeneidade e a homogeneidade surgirem nesta minha leitura do *Manifesto* como conceitos filosóficos, no sentido que avancei inicialmente. São conceitos na sua relação com uma criação que não existiria independentemente da materialidade própria do texto em que eles se propõem a si mesmos, em que eles se «auto-põem». São, portanto, conceitos em perfeito acto de auto-poiése. E, do meu ponto de vista, aquilo a que assistimos no *Manifesto* de Marx é exactamente àquele «reportar-se um ao outro» do conceito e da criação, de que nos falava Deleuze na primeira passagem que citei.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

*Athenaeum, Eine Zeitschrift*, hsg. von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, 1798. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. I.

Deleuze, Gilles, e Félix Guattari. *Rhizome*. Paris: Éditions de Minuit, 1976.

Deleuze, Gilles, e Félix Guattari. “Rhizome.” In *Mille Plateaux*, 9-37. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles, e Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Éditions de Minuit, 1991.

Engels, Friedrich. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. In *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1984.

Hobsbawm, Eric. “Introduction.” In *The Communist Manifesto. A Modern Edition*, Karl Marx e Frederick Engels. London e New York: Verso, 1998.

Krader, Lawrence, ed. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen: van Gorcum & comp., 1974, 2.<sup>a</sup> ed. Consultado em <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/ethnographical-notebooks/notebooks.pdf>.

Marx, Karl. *Manifest der kommunistischen Partei*. In *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, Bd. 4. Berlin: Dietz Verlag, 1990.

Marx, Karl, e Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa: Edições Avante, 1997, 2.<sup>a</sup> ed.

Morgan, L. H. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*. London: Macmillan and Co., 1877.

Schlegel, Friedrich. *Literarische Notizen 1797-1801*, hrg. von Hans Eichner. Frankfurt a.M., Berlin e Wien: Verlag Ullstein, 1980.

Stammen, Theo und Alexander Classen (Hg.). “Zur Autorschaft.” In *Karl Marx: Das Manifest der kommunistischen Partei*, 14-21. Paderborn: Wilhelm Fink, 2009.

**Referência para citação:**

Justo, José Miranda. “Heterogeneidades – uma perspectiva invulgar da filosofia da história a partir do *Manifesto Comunista*.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 7 (2018): 77-104.