

O problema da personalidade no pensamento marxista*

*Zagorka Golubovi***

Resumo:

Este artigo sustenta a necessidade de uma teoria da personalidade no pensamento marxista e, para isso, examina a contribuição que a obra de Marx apresenta nesse sentido, particularmente o *Manifesto*.

Quais as idéias de Marx que constituem a base da sua teoria da personalidade e, em que medida podemos encontrar essas idéias nos textos dele, particularmente no *Manifesto*.

Devemos começar com uma interpretação mal compreendida da concepção de “ser humano”, ou da “essência do homem” nas obras de Marx. A crítica à uma concepção essencialista da “natureza humana” em *A Ideologia Alemã*, era entendida como recusa da própria noção de natureza humana. O fato é que Marx não recusou o conceito de essência humana, mas os aspectos abstratos dele que significam uma separação entre a essência da realidade dos indivíduos concretos e suas condições sócio-históricas. Em oposição a essa interpretação errônea, o marxismo humanista explica a necessidade de um conceito de “natureza humana” enquanto um “denominador comum”, ou a generalização histórica das características humanas que permite uma distinção entre o homem e os outros seres vivos.

Marx sublinha dois traços fundamentais do modo de existência humano quando escreve que “O homem é a espécie humana não apenas no sentido de poder fazer da comunidade seu objeto na prática como também na teoria, mas também no sentido de que ele trata a si mesmo como universal e, por conseguinte, como um ser livre” (Fromm, 1961:137). Marx destaca, em primeiro lugar, a capacidade do homem de criar sua história (sua comunidade) como seu objeto (da sua necessidade) e, em segundo, a universalidade e liberdade dele, que são as condições *sine qua non* da criatividade. Mas essas duas características são, por sua vez, a base de um ser humano único e do processo de humanização e, portanto, de se opor à alienação.

* Golubovi, Zagorka. (1998). “Le problème de la personnalité dans la pensée marxiste”. In: *L'Espace Marx*. Paris. Tradução: Jair Pinheiro, sociólogo, doutorando em ciências sociais pela PUC-SP e membro do Neils.

** Prof. Dr. da Universidade de Belgrado.

Entretanto, devemos compreender que o conceito de “natureza humana” como uma expressão histórica generalizada das capacidades humanas, não é suficiente para exprimir a multiplicidade de dimensões da existência individual concreta. É a diferença significativa entre uma “abstração concreta” e a metafísica, que é uma abstração pura. A “essência humana” enquanto uma generalização histórica não pode ser interpretada em termos que a existência humana seja somente a atualização da essência, mas, de preferência, como um ser vivo real, cujas capacidades humanas são expressas sob a forma genérica da “natureza humana”.

Como Lucien Sève (1975:172) assinalou em *Marxismo e teoria da personalidade*: “O marxismo não substituiu inutilmente o estudo das relações sociais pelo dos homens, ao contrário, ele demonstrou a unidade profunda desses dois estudos”. Encontramos a mesma coisa nos *Grundrisse* de Marx: “O desenvolvimento absoluto de todas as potencialidades criativas do homem, sem nenhuma outra presunção que a evolução histórica precedente em sua totalidade, isto é, o desenvolvimento de todos os poderes humanos como tais é a meta em si, que não pode ser avaliada por medidas pré-determinadas”. (Marx, 1973:489). É por isso que L. Sève tem razão quando diz que é necessário desenvolver “uma teoria marxista da subjetividade” (1975:84).

Mas uma questão se impõe: por que a tarefa não foi realizada? Afinal, o *Manifesto* apresentou uma mensagem muito clara, que é a de que “a liberdade de cada um é a condição da liberdade de todos”, destacando explicitamente que uma interpretação sociológica que era aceita no marxismo clássico não é aceitável.

A concepção de Marx de que o indivíduo e a sociedade são “duas faces de uma mesma realidade”(Sève, 1975:159) era completamente ignorada na prática marxista, em que dominava uma interpretação stalinista e bolchevique da relação entre indivíduo e sociedade.

Stalin rechaçou a personalidade como uma categoria anarquista (anarquismo ou socialismo) em nome da massa, tomando esta como uma categoria marxista pura. Este fato caracterizava de maneira trágica a prática comunista, tornando impossível a constituição da sociedade civil e do cidadão como personalidade livre. Essa prática stalinista ainda não foi submetida à uma reinterpretação séria.

O primeiro passo nessa direção deve ser a aceitação da idéia de que a liberdade individual tem prioridade sobre a liberação da sociedade, porque os indivíduos despersonalizados, como números puros, não podem criar a sociedade livre. Em uma palavra, o marxismo humanista deve, também, implicar uma teoria marxista da personalidade.

Mas na própria natureza histórica do homem, duas forças genéricas operam simultaneamente e exprime, de um lado, através da criação da história como um novo horizonte da vida (humana) que transcende a natureza e a biologia e; de outro lado, elas se expressam na impotência do homem individual diante do “mundo das mercadorias” que ele

mesmo produziu mas que dele se distanciaram e se tornam propriedade de outro. A origem dessa contradição reside no deslocamento do poder humano sobre os objetos que o próprio homem mesmo criou, o que transforma o poder genérico do homem em impotência de um indivíduo, que se torna convencido de que os objetos reinam sobre ele (isto é, uma realidade reificada, que aliena o homem). Isto é possível graças à influência ideológica da classe dominante, cujo interesse é dissimular a natureza da reificação sobre a qual repousa sua dominação. É nessas “contradições do mundo” que Marx propôs procurar, por sua vez, a explicação e a solução de um desequilíbrio entre os poderes genéricos e as capacidades individuais.

Por outro lado, Marx não apresentou essa contradição entre história e existência individual como fatal. Sua mensagem é a seguinte: os homens não são necessariamente livres e criativos mas podem se tornar graças a essa capacidade especificamente humana de agir como produtor. Para realizar essas potencialidades, os homens devem tornar-se conscientes das suas capacidades e das suas contradições inerentes, assim como das contradições do mundo. A realização das potencialidades humanas dependerá, então, do nível de consciência dos indivíduos quanto às suas potencialidades de se organizar para mudar a realidade existente e ultrapassar o mundo contraditório, se reapropriando do poder sobre ele. Eis porque a análise marxista aspira, antes de tudo, a desmistificar os processos históricos enquanto “curso objetivo da necessidade cega”, cujo desenvolvimento tem sido entendido como um cataclismo natural que acontece sem a intervenção dos homens. Dito de outro modo, a teoria marxista emancipatória tem a intenção de reafirmar os poderes humanos dos indivíduos a fim de que os homens possam reconquistar sua dignidade e “compreender o mundo de maneira produtiva se apropriando dele” (Fromm).

Os que aceitam uma interpretação sociológica redutora dos homens às relações sociais fazem, como L. Sève demonstrou, duas confusões: a primeira consiste em misturar “indivíduo” e “essência humana”, identificando indivíduo com o conjunto das relações sociais; a segunda aparece quando se substitui o termo “condicionado” por “determinado”, porque implicam conseqüências diferentes quanto ao papel do homem no processo histórico. Isto é, o primeiro termo implica a liberdade do homem enquanto elemento essencial de sua ação, ao passo que o segundo a exclui (Sève, 1975:155). O último sublinha a dimensão social da existência humana e, finalmente, reduz todos os outros fatores à essa única dimensão. O termo “condicionado”, em contraste, implica um ambiente social como moldura necessária na qual a vida do indivíduo começa e termina. Essa “moldura” influencia como uma herança sócio-cultural, modificando as formas da vida individual, mas não a produz. Os homens fazem, por sua vez, a história e são produtos dela, como disse Marx. Mas “a história nada faz, ela não possui a riqueza enorme, não se entrega ao combate. Ao contrário, é o homem real e vivo que a faz toda, que a possui inteira e se entrega aos combates. Não é,

estejam certos disso, a história que se serve do homem como meio para realizar seus fins — como se ela fosse um agente à parte; ela nada mais é que a atividade do homem que persegue seus fins” (Marx, 1969:13). Isto é, “a história social dos homens não é outra coisa senão a história do desenvolvimento individual”(Marx), ou seja, o desenvolvimento concreto dos homens reais em que o dinamismo histórico se torna a atividade dos indivíduos segundo suas necessidades.

A concepção marxista de motivação se distingue das concepções naturalistas e psicologizantes pela interpretação dos dinamismos propriamente humanos. Marx exprime isso no texto a seguir: “A história da origem do homem é, primeiramente, a história das origens das necessidades dele, porque é o próprio homem que cria os objetos de suas necessidades e os meios de a satisfazer; mas, ao mesmo tempo, o homem se capacita — através da história — de engendrar novas necessidades, na medida em que produz sua própria vida”(Heller, 1976:41). Os homens produzem os objetos novos, o que Marx denominou, em *A ideologia alemã*, “o primeiro fato histórico”. Isto quer dizer que as necessidades humanas são criadas historicamente e que não são apenas socializadas, mas transformadas no contexto cultural. As necessidades humanas estão ligadas às atividades que levam à satisfação delas. O esquema necessidade-atividade-necessidade, proposto por Roger Daval (1981:48), exprime muito bem o caráter distintivo do dinamismo humano. É no conceito de necessidade que Marx encontra *the missing link*¹ que une o indivíduo à sociedade num dinamismo vivo.

Desse ponto de vista, a medida do progresso da história é a evolução da individualidade do homem e a riqueza de sua necessidade cuja totalidade de manifestação exprime “um homem rico” (K. Marx, Manuscrito de 1844). Assim, a concepção da evolução da sociedade adquire uma interpretação humanista, que faltou à teoria e à prática do “socialismo real”.

De fato, o progresso histórico não caminha paralelamente ao desenvolvimento individual nem significa que a evolução da individualidade e da personalidade seja pura utopia. Ainda que a situação social contemporânea ofereça uma imagem pessimista do progresso histórico e individual, é evidente que a individualidade se desenvolve constantemente e que a independência e a liberdade da personalidade se ampliam, o que tem por consequência o surgimento de novos movimentos sociais. Esses movimentos se caracterizam, em particular, por uma participação mais ativa e consciente por parte dos indivíduos enquanto agentes reais da ação social, o que indica um desenvolvimento da subjetividade dos agentes dos processos históricos.

É a subjetividade, como fenômeno novo, que se torna o fator mais importante da dinâmica social contemporânea. Nesse contexto, a distinção entre dois sistemas opostos de valores — um heterônomo e outro autônomo — torna-se muito significativa para compreender as possibilidades de desenvolvimento de pessoas livres, isto é, de emancipação do homem

1. Elo perdido, em inglês (N. T.)

como sujeito. Porque tal distinção implica duas vias diferentes no processo de formação da personalidade: na primeira, determinadas relações entre os indivíduos e a sociedade e a cultura, no sentido de acomodação do indivíduo às normas sociais, são definidas fora e lhes são impostas; ao passo que a segunda implica o funcionamento das instituições sociais e culturais através da satisfação das necessidades fundamentais dos indivíduos concretos. Significa que são oferecidas chances iguais a todos os indivíduos, ótimas em um nível historicamente dado, para realizar suas capacidades pessoais. Os potenciais subjetivos e as condições objetivas, neste caso, não estão em oposição, mas, ao contrário, representam duas partes complementares e necessárias para um desenvolvimento interior da personalidade bem como da sociedade.

É por isso que devemos considerar, por um lado, a autonomia pessoal (e o sistema de valor autônomo) como uma condição do desenvolvimento individual e; por outro lado, os movimentos sociais como fatores importantes da dinâmica social.

Mas existem problemas para os quais não se encontram soluções na obra de Marx. São os seguintes: 1) uma explicação mais elaborada sobre a formação da personalidade no curso da história, bem como no curso da socialização cultural, que poderia articular mais profundamente os nexos entre fatores subjetivos e objetivos e a interdependência entre eles; 2) o problema da mediação entre a "marcha geral da sociedade" e a vida individual (Seve, 1975:26), em particular; aspecto intrínseco que apresenta uma visão mais complexa porém mais ambígua e, também, mais contraditória que a interpretação marxista habitual; 3) a questão da harmonização entre a necessidade sócio-histórica e a liberdade individual, porque o homem não está "condenado a ser livre" (como disse Jean Paul Sartre) mas deve, de preferência, conquistar sua liberdade ao desenvolver suas necessidades de auto-determinação e atualização e; 4) a aceitação das noções de contradições e de conflitos como inseparáveis da vida individual e social, como função do aperfeiçoamento das condições de vida dos indivíduos e da sociedade. Este último ponto indica uma orientação pluralista, levando-se em consideração as alternativas e as opiniões diferentes que constituem a base necessária de uma organização democrática da sociedade. A questão central do debate é o problema das relações entre os processos de socialização e de individuação no curso do desenvolvimento pessoal. Dado que os elementos sociais e os elementos pessoais não são nem idênticos nem complementos separados, mas constituem uma unidade contraditória viva, a transformação de um e de outro não ocorre sem resistência dos dois lados. Ora, o resultado do desenvolvimento da personalidade autônoma depende essencialmente, por um lado, da harmonização desses processos opostos e também necessários e, por outro lado, de um aumento permanente das condições sociais favoráveis ao aperfeiçoamento da comunicação social.

Desse ponto de vista, a mudança das condições sociais tem um sentido diferente: ela se torna uma necessidade inerente do próprio

desenvolvimento das relações e das condições sociais. É mais do que algo que se impõe pela força. Isto significa que os indivíduos assim como as instituições sociais, estarão interessados e engajados numa mudança progressiva.

Falta ao conceito clássico de revolução a conceitualização do agente social personalizado que se poria de acordo com a teoria da revolução enquanto emancipação. O conceito clássico se refere, antes de tudo, às forças despersonalizadas, ao partido político como o único agente ativo e consciente da mudança social. É por isso que nem na teoria nem na prática as forças sociais e pessoais estavam em harmonia nos movimentos operários dos séculos XIX e XX, à exceção dos novos movimentos sociais. O dilema entre a espontaneidade e a organização não estava resolvido. O conceito de movimento era fundado no princípio da dominação dos fatores sociais sobre os pessoais, o que é uma concepção não-dialética das relações entre indivíduo e sociedade. Portanto, as experiências dos novos movimentos sociais têm uma importância capital para a melhor compreensão da noção de agente pessoal da revolução; porque elas enfatizam a participação livre de cada membro concernente à constituição e à ação do movimento. Isto implica uma mudança do conceito de participação, que não significa mais a execução obediente das ordens da cúpula, mas, sobretudo, a articulação das escolhas segundo as convicções e as necessidades dos participantes.

Se a revolução, no sentido marxista do termo, não é somente uma mudança radical das instituições sociais mas, em primeiro lugar, uma libertação do homem, em particular, dos operários como a classe mais oprimida, a mudança das condições e das instituições sociais deve levar à libertação dos indivíduos e à emancipação da sociedade. Se esse não é o caso, não podemos falar de uma revolução social no sentido próprio do termo. A emancipação do homem como indivíduo deve ser, portanto, o critério fundamental do valor de progresso social. Isto implica um conhecimento muito seguro dos papéis das pessoas livres nos movimentos sociais. Porque o Estado pode ser livre sem tornar os homens libertos.

Se os participantes dos movimentos sociais são considerados meios para atingir fins externos aos seus próprios interesses e necessidades vitais, e são dirigidos por uma elite política que lhes impõe os interesses particulares dela, um movimento revolucionário perde seu sentido fundamental.

A concepção de Marx do proletariado como o único agente da revolução socialista deve ser reconsiderada, já que uma grande mudança das condições sociais e culturais ocorria já no tempo de Marx. Uma mudança significativa do próprio proletariado no século XX, assim como das outras classes sociais teve como consequência uma relação nova entre as camadas sociais que estão subordinadas à classe dominante. Portanto, nos novos movimentos sociais os participantes demandam um papel mais ativo no que concerne à escolha dos objetivos e dos meios de combate. O combate exige, antes de tudo, uma mudança da qualidade de vida contemporânea, não apenas uma mudança no nível das instituições e dos dirigentes.

É por isso que o agente revolucionário não pode se reduzir nem a uma classe nem a um partido político, mas deve implicar participantes conscientes, com o direito de se organizar e de lutar pela transformação da ordem estabelecida. O agente do movimento compreende, de fato, todas as camadas sociais subordinadas e oprimidas, interessadas em tal transformação. Neste conceito, não há lugar nem para a dominação de uma classe sobre outra, nem de um partido sobre o povo. De fato, não há mais distinção entre “elite” e “massa”. O movimento social contemporâneo deveria ser organizado dessa maneira democrática, de modo a respeitar a dignidade e os direitos individuais de todos os participantes — sujeitos reais do movimento social. É igualmente importante que a pluralidade de interesses e de necessidades seja representada para que o movimento social possa responder às demandas de todos os participantes; porque uma pessoa não tem o direito de tomar decisões “em nome” do movimento e de definir os interesses e as necessidades “corretas” que devem representar um “interesse geral” (social).

Toda a história passada nos mostrou que a “vontade geral” representava interesses particulares porque os interesses sociais não eram definidos democraticamente, ou seja, pela participação de todos os membros da sociedade, e não exprimia toda a variedade de interesses existente. Não é aceitável, no nosso entender, que a particularidade das necessidades e das aspirações individuais seja anulada em nome de uma generalização abstrata que representa, na verdade, uma generalização dos interesses particulares da classe dirigente. A individualidade como característica da participação consciente deveria ser expressa por uma representação que não pretenderia conhecer melhor que os próprios participantes, seus próprios interesses e necessidades, mas se limitaria em articulá-los o mais claramente possível. Este é o elemento novo que surge com os movimentos sociais no fim do século XX. As experiências dos movimentos sociais contemporâneos nos ensinam, de fato, que “a liberdade de cada um é a condição da liberdade de todos”.

Em resumo, existem dois problemas principais que a teoria marxista deve resolver: primeiro, eliminar a diferença entre elite política e massa despersonalizada e; segundo, organizar o movimento de tal modo que impeça os que querem desempenhar o papel de “representantes” do povo de se inclinarem à apropriação do direito de tomar todas as decisões eles mesmos. Estas são as condições necessárias cuja realização tornaria possível a democratização do movimento social, abrindo novos horizontes para uma transformação profunda das relações sociais existentes.

BIBLIOGRAFIA

DAVAL, R. (1981). *Logique de l'action individuelle*. Paris, Presses Universitaires de France.

HELLER, A. (1976). *The theory of needs in Marx*, London, Allison and Busby.

MARX, K. (1969) *La sinter famille*. Paris, Éditions sociales.

MARX, K. (1973). *Grundrisse, introduction to the critique of political economy*, New York, Vintage Books.

Marx, K. "Economic and philosophical manuscripts" In: Fromm, e. (1961). *Marx's concept of man*. New York, Frederick Ungar Publishing Co..

SÈVE, L. (1975). *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Éditions sociales.

