

O materialismo histórico e a crítica à modernidade

Mirian Kussumi

O materialismo histórico e a crítica à modernidade

MIRIAN MONTEIRO KUSSUMI

Resumo:

No presente artigo, buscamos analisar a origem e desenvolvimento da noção de materialismo histórico enquanto método de interpretação histórica e como o mesmo teria reivindicado um estatuto científico – principalmente no que concerne a produção teórica de marxistas do final do século XIX. Desse modo, buscamos investigar certos problemas inerentes à obra de juventude de Marx e Engels, de modo a esclarecer sua visão crítica principalmente no que se refere à filosofia idealista alemã, a subjetividade moderna e a noção de sujeito moderno burguês, que teria influenciado a delimitação de classes no que se refere ao pensamento marxista. O presente artigo, portanto, busca explorar o chamado materialismo histórico à luz de tal pensamento crítico.

Palavras-chave: Materialismo histórico; Modernidade; Pensamento especulativo; Consciência; Crítica.

Abstract:

This paper aims to analyze the origin and unfolding of the notion of historical materialism as a method in historical research and its claim to a scientific status – especially concerning Marxism's theoretical formulations in the late nineteenth century. We seek to investigate

some questions situated in Marx and Engels' first writings in order to clarify their critical perspective especially concerning German idealist philosophy, modern subjectivity and the notion of the modern bourgeois self – and how these conceptions were determinant defining class in Marxist thought. This article, therefore, tries to explore the so-called historical materialism in the light of such critical thinking.

Keywords: Historical Materialism; Modernity; Speculative thinking; Conscience; Criticism.

Introdução.

Dentre os vários termos teóricos que receberam a marca registrada do marxismo, é incontestável a repercussão daquilo que se entende como materialismo histórico: entendido como o próprio modo de leitura e análise dos acontecimentos históricos, essa noção perpassou os dois séculos de tradição marxista reivindicando para si a legitimidade de uma “metodologia oficial”. Cabe, contudo, a pergunta sobre a posição exata em que o materialismo histórico é discutido na colaboração entre Marx e Engels. Nas últimas décadas do século XIX, uma geração de marxistas teria elevado o materialismo dialético ao posto de método historiográfico, de modo que tal noção se arrogou do *status* de saber científico: submetendo a história e seus eventos a certas regras gerais, suas análises pareciam ser orientadas a certos princípios teóricos comuns, de modo a apresentar tendências universais.

Entretanto, a partir de uma revisão sobre a história e suas metodologias – que teriam se desenvolvido enormemente, principalmente ao longo do século XX –, seria possível ainda considerar a materialismo histórico enquanto método, tal como havia sido moldado pelas leituras marxistas da década de 1890? E, desse modo, poderíamos considerar a história como um saber científico *strictu sensu*, tal como havia sido modelado no início da idade moderna? Nesse aspecto, de que modo o materialismo histórico ainda encontra certa plausibilidade na investigação histórica e como ainda podemos considerar o pensamento de Marx e Engels nesse contexto? Para esclarecer tais perguntas, buscamos não só retrair as principais características do materialismo histórico no recorte esboçado, mas ainda recorrer a certas leituras marxistas que nos poderiam trazer esclarecimentos sobre tais problemas. É, desse modo, que apelamos para os chamados textos de juventude de Marx e Engels, principalmente no que se refere às considerações críticas mobilizadas para a análise da modernidade filosófica – com o intuito de jogar luz sobre temas como o pensamento filosófico especulativo, a noção de consciência, o tipo social de homem burguês, tal como veremos a seguir.

I.

Em relação ao conceito de materialismo histórico, acreditamos que três passagens foram paradigmáticas no movimento de divulgação desse tema. A primeira delas, diz respeito a noção de relações de produção exposta na *Contribuição à Crítica da Economia política*. A segunda estaria relacionada à noção de luta de classes presente na história mundial tal como elaborado no *Manifesto*

Comunista e, por último, o sentido de materialismo como doutrina não meramente contemplativa da realidade, mas referente à atividade social do homem – presente nas *Teses sobre Feuerbach*. De certo modo, é possível dizer que tais passagens não representam a visão mais sofisticada e complexa de Marx e Engels: sua relevância se concentra no seu poder de disseminação, no quanto tais concepções circularam e se vulgarizaram, funcionando como uma espécie de síntese condensada e simplificada do marxismo para um grande público. São justamente nessas passagens que podemos vislumbrar três movimentos teóricos que, inclusive, foram alvo de críticas ao longo da primeira metade do século XX¹, a saber, uma tendência economicista, um certo historicismo teleológico e, por último, um materialismo anti-espiritualista.

No que se refere à disposição economicista, tomemos como trecho mais significativo o prefácio de *A Contribuição*. Marx é textual sobre o papel atribuído à atividade produtiva para a própria reprodução da espécie humana:

na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida

¹ Para um resumo consistente das críticas sobre o marxismo elaboradas principalmente em meados do século XX e que não tenham sofrido de distorções ideológicas (como é o caso de Popper em *The Open Society and its Enemies*), ver *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico e História e Revolução* de Jürgen Habermas (HABERMAS, 1983).

material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral².

Não é difícil constatar a tendência economicista presente nessa passagem. Funcionando como estrutura, como a base material, as relações de produção com as quais a economia parece se constituir funcionaria como o fundamento sobre o qual a vida jurídica e política se assentam. Existiria uma espécie de relação causal correlata, pois aquilo que ocorre na base econômica, no conjunto das relações produtivas geraria, por conseguinte, fenômenos enquanto efeitos diretos na parte jurídica e política, como manifestações refletidas. O que se altera nas forças produtivas engendra uma alteração correlata no aparato jurídico e político. Por isso, Marx vai além ao afirmar que a própria formação da consciência dos homens é constituída a partir dessas relações econômicas “determinadas, necessárias, independentes de sua vontade”. Em síntese, “não é a consciência dos homens que determina seu ser”, mas as relações de produção que, determinando as relações sociais, condicionam a consciência do homem³. A tendência economicista, portanto, recairia na evidência de um movimento inflacionário em relação à reprodução material (plano material que determina a consciência, a consciência como mero produto ou reflexo do material).

Indo para a segunda passagem, referente ao *Manifesto Comunista*, ali já observamos a inclusão de um tratamento histórico em sentido forte. O pressuposto de uma história mundial, linearmente

² Marx, 2016, p. 5

³ Idem.

desenvolvida, se explica pela condição invariável da luta de classes⁴. Enquanto eixo de articulação, a oposição entre opressores e oprimidos funciona como regra explicativa fundamental subjacente à história considerada enquanto Totalidade, uma vez que essa oposição de conflito poderia ser deslocada retroativamente para as mais “remotas épocas históricas”. É necessário apontar o caráter naturalmente inflamatório e retórico do *Manifesto*, de modo a levar em consideração sua simplificação proposital, assim como seu caráter de convencimento. Porém, na medida em que tratamos da recepção do marxismo e de sua subsequente vulgarização, é necessário apontar as consequências de um historicismo teleológico e homogeneizante aqui.

A noção de história do *Manifesto*, de fato, não traz uma distinção muito radical com outras filosofias da história, principalmente a de Herder e Hegel. Há, portanto, um assentimento com a história entendida pela chave da constância e progressão, a partir de uma axioma teórico que funcionaria como uma espécie de denominador comum de uma história mundial. No caso de Herder, era a noção de identidade cultural desenvolvida nos vários povos do mundo. No caso de Hegel, era o Espírito subjetivo, objetivo e Absoluto. Já no Manifesto, essa constante se define pela noção de luta de classes. Isso deixa entrever, portanto, uma espécie de projeção para o passado: anterior à efetivação do sistema econômico capitalista marcadamente da modernidade, a divisão (e, conseqüentemente, a própria consolidação) do que seria classe enquanto posição social é retroativamente pressuposta no mundo antigo e feudal. Esse procedimento será bastante relevante no que

⁴ Engels; Marx, 2010, p. 40.

concerne à acusação de anacronismo histórico, como veremos mais à frente.

Por último, sobre a própria definição do que seria o materialismo enquanto método – e constituindo um afastamento da concepção filosófica tradicional de doutrinas materialistas – nas *Teses para Feuerbach*, observamos a apropriação autoral dessa concepção marcada, principalmente, pelo seu aspecto prático. Embora a mais famosas das teses, mais especificamente a onze, já denote um claro apelo para um sentido de prática política como transformativa da realidade, gostaríamos de voltar para a primeira tese: ali, os autores trazem uma diferenciação de dois tipos de materialismo. Em ambos os casos, se acentua o aspecto de uma valorização da forma objetiva, em que se considera “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível”⁵. Mas essa consideração ainda permanece uma atividade exclusivamente teórica: esse materialismo, Marx e Engels o denotam como decorrente de uma via contemplativa – existiria uma diferença qualitativa entre um materialismo em que o objeto, a realidade, o sensível são apreendidos pelo movimento da contemplação sendo, portanto, majoritariamente teórico e um outro (reivindicado pelos autores), concebido a partir da atividade humana. Trata-se aqui, desse modo, de uma diferença no que se refere a “atitude humana”, pois, se de um lado, tal atividade aparece como autenticamente teórico-contemplativa, por outro, o materialismo de tipo prático seria referente a uma atividade revolucionária, ou ainda prático-crítica.

⁵ Engels; Marx, 2011, p. 537.

É razoável, por conseguinte, apontar de que modo Marx e Engels instauram um sentido modificado de materialismo, em contraste com as concepções tradicionais da história da filosofia. Não se trata, desse modo, da concepção materialista inerente às teorias clássicas como o atomismo; nem de um entendimento do substrato material como pura realidade empírica objetiva (caso do empirismo inglês); nem da proposta de uma metafísica materialista baseada nas noções de matéria, corpo e movimento (caso do materialismo oitocentista francês). Subvertendo esse elenco de posicionamentos teóricos, o sentido de materialismo para Marx e Engels diverge das correntes supracitadas principalmente por dois pontos: o primeiro em relação ao elemento prático, das ações humanas, rejeitando a ação contemplativa enquanto atributo primário do homem. E mais importante ainda, à ideia de que esse materialismo se vincula a um aspecto social-histórico, que implica em um abandono de formações teóricas e a uma subsequente teoria metafísica/ontológica sobre a matéria em si, assim como o comportamento dos corpos materiais. Todas essas nuances diferenciais que resvalam em posições estritamente filosóficas nos conduzem para a décima primeira tese em seu teor apoteótico, com a afirmação literal de “que o ponto de vista do novo [materialismo] é a sociedade humana, ou a humanidade socializada”⁶.

Não é, portanto, exagero apontar que tais passagens aparecem como cruciais nos temas mais popularizados pelas futuras gerações de marxistas, a saber: a noção de relações materiais como relações de produção perfazendo uma estrutura econômica, a ideia de uma leitura da história mundial como organizada a partir do

⁶ Ibidem, p. 539.

dualismo da luta de classes e a apropriação e consecutiva reelaboração do conceito de materialismo que, agora aplicado à história, se apresentava como um método. Essas noções irão constituir o sentido de materialismo histórico em seu desenvolvimento principalmente na década de 1890, sendo que, após a morte de Marx, Engels já registrava a ideia de uma “visão materialista da história”, oposta ao que seria uma perspectiva idealista da mesma⁷. Nessa medida, o que posteriormente fundamentou o tratamento da história a partir de uma visão materialista denota uma espécie de combinação dos conteúdos inerentes às passagens anteriores. E não se constituindo apenas como hipótese ou mera orientação teórica, essa noção passa a ser considerada como um método que reivindica um estatuto científico (o que de certo modo refletia a própria tendência cientificista engelsiana⁸).

Segue-se daí que somos levados à pergunta sobre o que caracterizaria o próprio método do materialismo histórico. Ou seja, quais são seus pressupostos teóricos, seu modo de aplicação, suas propriedades principais etc. O primeiro ponto que merece esclarecimento é sobre a própria definição de história enquanto objeto de análise, e um ponto fundamental para tal seria a perspectiva de totalidade – que, curiosamente havia sido tanto corroborada pela filosofia da história idealista, como pelo método positivista aplicado à narrativa histórica. Pensar a história como

⁷ Engels, 1984, p. 54.

⁸ “O alcance de influência de Engels foi descrito muitas vezes e, sobretudo depois de Lukács, a dimensão objetivista e cientificista desta influência foi acertadamente criticada pela maior parte dos teóricos neomarxistas. Recentemente, as raízes do “positivismo” engelsiano (as raízes teóricas, não culturais ou sociais) foram indicadas na versão da teoria da história elaborada por Marx e Engels conhecida como materialismo histórico” (Arato, 1986, p. 86).

perfazendo uma totalidade significa apontar uma concatenação de “épocas históricas”, revelando um sentido de continuidade. E por conta dessa linearidade, há implicada aí, mesmo que indiretamente, a ideia de que a história se faz de modo processual ou ainda por um desenvolvimento da vida social humana através das épocas históricas⁹. Nega-se, desse modo, qualquer fator de aleatoriedade no andamento histórico, o que torna possível tratar certos eventos como sem início ou fim: ora, se a história é um Todo, ou seja, uma unidade onicompreensiva, isso significa que, por exemplo, a noção de classe já estava em germe nas etapas anteriores à modernidade (ponto que, como vimos, era sugerido no *Manifesto Comunista*). Mesmo que cada época histórica tenha suas especificidades próprias, como, por exemplo, um modo de funcionamento social e produtivo particular – o que Marx, inclusive, aponta no prefácio da *Contribuição* – ainda assim, confirma-se a projeção anacrônica da noção de luta de classes para momentos históricos remotos, assim como uma capacidade produtiva de um capitalismo primitivo.

Um outro ponto relevante na consideração sobre o materialismo histórico é sua reação ao idealismo. Talvez por conta das críticas veementes operadas por Marx em relação à tradição filosófica hegeliana, principalmente elaborada na sua filosofia de juventude, observa-se a fixação de uma oposição superficial entre materialismo e idealismo enquanto correntes: a tendência reativa contra o idealismo se reflete na formação do par antitético idealismo *versus* materialismo, cuja organização oposicional reaparece sob a distinção entre ideia e matéria ou ainda pensamento e ser. Pelos teóricos que reivindicam o materialismo histórico nas últimas

⁹ Labriola, 1966, p. 99-104.

décadas do século XIX, se constata uma espécie de prevalência ou anterioridade ontológica de um desses termos, o que seria determinante para uma análise ou idealista ou materialista. De modo sucinto, isso pode ser entendido sob “questão se a mente ou a natureza vieram primeiro”¹⁰.

Reivindicar uma primazia pelo materialismo aqui significa operar através da separação entre abstração e realidade: a filosofia idealista como meramente abstrata e mental, se desliga do que se dá na realidade material, se pautando em uma atividade reflexiva e exclusivamente subjetiva, a ponto de ser entendida como processo especulativo quase *ex nihilo*. A partir da consolidação do par antitético entre idealismo e materialismo, tais autores operam um salto específico, ao sugerirem uma associação entre o pensamento idealista com a visão e o modo de vida burguês: o idealismo condensaria o aspecto puramente intelectual, abstrativo, referente ao pensamento e, portanto, burguês. Do outro lado, a visão proletária seria imediatamente entendida como materialista, referente à realidade, se alinhando à primazia irrefutável do ser.

Essa cisão será determinante para a consideração do materialismo histórico para tais autores, porque disso se desdobrará uma série de demarcações que apresentam como um fundamento referencial de classe, instaurando assim duas ordens paralelas. Uma delas seria correspondente ao pensamento filosófico idealista como produto de um sujeito autônomo (consciência ou sujeito transcendental kantiano), individualista e participante da classe dominante. E não apenas enquanto mera tipologia de um modo de vida, enquanto representação de classe, é ainda possível entrever

¹⁰ Mehring, 2015, p. 15.

certas manifestações da visão de mundo burguesa como, por exemplo, o destaque para a lei e estado, como fundamentos de uma consideração jurídico-política¹¹. Formas culturais ou ainda espirituais se tornam, desse modo, produtos de um modo de vida burguês ou proletário, tais como a moral, a jurisdição, arte e religião¹².

Mas voltando à história, a noção de um sujeito burguês associado ao idealismo se conecta à reação contra a imagem do protagonismo histórico lido a partir de uma concepção individualista (personalidades célebres e marcantes), cujas ações e feitos extraordinários seriam o que muda o curso das coisas (aspecto marcante da historiografia no século XVIII). Para a concepção do materialismo histórico que estamos tratando aqui, não se trata do papel do indivíduo no desenvolvimento social, mas sim de que é o desenvolvimento da própria humanidade que, por sua vez, expressa leis inerentes a esse mesmo desdobramento¹³. Nessa medida, não é negado inteiramente o papel do indivíduo, mas sua atuação se limita à circunscrição do desenvolvimento social já em curso. Disso decorre que a ação individual até pode transformar alguns eventos e consequências particulares, mas nunca a tendência histórica *per se* – uma vez que os próprios indivíduos são entendidos como os produtos dessa tendência¹⁴.

É, assim, que observamos uma reorientação sobre quem seria o “sujeito da história”: antes de ser entendido como o indivíduo singular e heroico, o mesmo aparece como o proletariado enquanto classe, a massa trabalhadora que, de fato, move a história como seu agente efetivo. Por centralizar o potencial de mudança histórica, o

¹¹ Labriola, op. cit., p. 180.

¹² Kautsky, 1907, p. 185.

¹³ Plekhanov, 2020, p. 56.

¹⁴ Ibidem, p. 79.

proletariado também se torna o vencedor natural da luta de classes, o sujeito histórico por excelência, que concentra a capacidade revolucionária como modo de transformação prática, movendo a roda da história. É essa interpretação que também sentencia a burguesia ao seu lugar naturalmente retrógrado – um reacionarismo a qualquer modo de evolução de um novo modelo social “destinado a realizar essa forma de sociedade do futuro”¹⁵. Aqui, o materialismo histórico deixa seu lugar de análise histórica *post factum* e assume a voz do prognóstico do futuro, assumindo seu lado mais engajado e prescritivo: põe-se a tarefa de achar os métodos para a revolução proletária e para a própria tomada de consciência do proletariado sobre si mesmo enquanto sujeito da história¹⁶.

É nessa medida que esbarramos em um problema apontado criticamente sobre os autores até aqui citados: seu aspecto determinista nas análises do processo histórico. É certo que esta geração de marxistas se contrapunha à ideia de um *telos* histórico enquanto plano divino, como uma harmonia pré-estabelecida. Longe de aceitar uma orientação teológica da história, isso, contudo, não excluía um certo determinismo no desenvolvimento histórico, tanto em relação à necessidade efetiva de uma revolução proletária, quanto da suplantação da divisão de classes. E nesse ponto nos deparamos com uma contradição, pois do mesmo modo em que se afirma que é a ação proletária que “faz” a história, se aceita, conjuntamente, a ideia de eventos históricos futuros inevitáveis. Uma conciliação não muito satisfatória para essa aporia é dada por Plekahnov na medida em que entende a liberdade como uma espécie de tomada de consciência da necessidade. O processo histórico é

¹⁵ Kautsky, op. cit., p. 116.

¹⁶ Labriola, op. cit., p. 126-127.

necessário e, nesse ponto, a impotência do homem se revela na irreversibilidade do que já estaria pressuposto em seu destino (destino da revolução proletária, destino da vitória da classe trabalhadora). Mas ao se dar conta de si como uma parte atuante e principal do processo, o homem encontra a “liberdade que significa ser consciente da necessidade”¹⁷. A antinomia entre liberdade e necessidade ganha tons de uma conciliação entre o indivíduo e o Todo que só apresenta uma resolução a partir de uma identidade entre ambos: a mente apreende toda a estrutura necessária do mundo num ato de contemplação última, espécie de inspiração spinozista monista que também representa a relação totalidade e parte.

Embora o materialismo histórico se apresentasse como um trabalho de análise dos eventos temporais, o que implica um esforço interpretativo (passível de dissenso), como também da evidência de acontecimentos contingenciais, ainda assim, pretendia-se ao estatuto de um saber científico. Isso significa que ele não apenas versava pela orientação prático-revolucionária, mas buscava igualmente se firmar enquanto um *corpus* teórico: a teoria, portanto, possuía a função de direcionar e organizar a própria leitura da história. Elaborar uma teoria da história, portanto, incluía diretrizes hipotético-especulativas que se alçam à posição de regras para a própria análise e tratamento do objeto histórico. Assim, sinteticamente, se tratava da inclusão de um método historiográfico que funcionava a partir de regras gerais de funcionamento com a aspiração de chegar a certas verdades universais – concepção trivial de ciência, normalizada desde o século XVII. E é por isso que a

¹⁷ Plekhanov, op. cit., p. 50.

última característica que nos falta indicar é a reivindicação do materialismo histórico a um estatuto científico: pois, se tratando de um método organizado, com premissas teóricas consistentes, tratava-se de um saber que envolvia senão leis universais, pelo menos regras gerais a que estava submetida a interpretação histórica. Por isso, assim como havia as ciências da natureza, que se destinavam à investigação do que se dava no mundo natural (realidade empírica), igualmente, o materialismo histórico aparecia como o método de análise e explicação (também material) sob o ponto de vista dos acontecimentos – o que lhe garantia uma justificativa para a pretensão de ciência legítima. Tal concepção parece ter sido não apenas corroborada, mas largamente difundida por Engels, que não apenas ratificava uma visão sistemática-totalizante, de modo a ver uma reunião entre história e a Natureza, como ainda teria encontrado a lei de funcionamento geral para ambas – a dialética: “As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana. Não são elas outras senão as leis mais gerais de ambas essas fases do desenvolvimento humano”¹⁸.

Quando Engels, portanto, indica textualmente a necessidade de considerar a história da natureza e a história da sociedade humana a partir de um ordenamento por “leis mais gerais”, ele deixa entrever que seu projeto teria uma fundamentação científica. Tal projeto se concentraria na tentativa de enquadrar fenômenos naturais e humanos a partir de explicações dialéticas abrangentes que, justamente, deem conta das transformações inerentes ao mundo natural e à história. Pressupostos ou leis científicas surgem aqui

¹⁸ Engels, 2000, p. 34.

como formulações teóricas *apriorísticas*¹⁹, que fornecem a agregação da multiplicidade acontecimental de fenômenos, tanto naturais quanto sociais, subsumidos aos princípios teóricos dialéticos²⁰. Contudo, é importante notar que na medida em que Engels busca uma aplicação das leis dialéticas – entendidas como científicas – na própria história e sociedade humanas, ele retorna ao problema do materialismo histórico a partir de um alinhamento com as características elencadas anteriormente: aqui, portanto, se inclui o problema da luta de classes, da produção econômica como princípio norteador da história, assim como um anti-idealismo. Segundo Engels:

Mas a velha concepção idealista da história, que ainda não havia sido removida, não conhecia lutas de classes baseadas em interesses materiais, nem conhecia interesses materiais de qualquer espécie; para ela a produção, bem como todas as relações econômicas, só existia acessoriamente, como um elemento secundário dentro da “história cultural”²¹.

E ainda:

Agora, o idealismo fora despejado do seu último reduto – a concepção de história –, substituída por uma concepção materialista da história, com o que abria caminho para explicar a consciência do homem pela sua existência, e não esta pela sua consciência, que era até então o tradicional²².

¹⁹ Selincourt, 1927, p. 195.

²⁰ As leis da dialética, segundo Engels, retiradas diretamente da *Ciência da Lógica* de Hegel seriam: “1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; 2) A lei da interpenetração dos contrários; 3) A lei da negação da negação” (Engels, 2000, p. 34). A partir dessa citação, é possível perceber de que modo Engels privilegiou o caráter de mobilidade e transformação da dialética, principalmente no que se refere à transformação (ou passagem) de algo a seu oposto.

²¹ Engels, 1984, p. 52.

²² *Ibidem*, p. 53.

Vimos, até aqui, de que modo a noção de materialismo histórico teria sido utilizada e divulgada pela tradição marxista principalmente no final do século XIX. Buscamos determinar as características principais dessa leitura que seriam: 1. uma tendência economicista; 2. um certo historicismo teleológico e, por último, 3. um materialismo anti-espiritualista. Junto a isso, ainda afirmamos 4. a sua pretensão científica, cuja demanda foi bastante expressa pelo próprio Engels, a partir de sua interpretação da dialética hegeliana e de sua tentativa de instituí-la enquanto princípio de lei geral – aplicada tanto à história, mas também no escopo alargado do campo natural-ontológico. É bastante curioso, entretanto, que o materialismo histórico, enquanto método, não tenha sido longamente discutido por Marx. Principalmente no que se refere aos seus escritos de juventude, alguns em pareceria com o próprio Engels, observamos quanto tais questões são discutidas de modo um tanto quanto diferenciado, tema que nos debruçaremos a seguir.

II.

O primeiro ponto que gostaríamos de analisar diz respeito tanto ao anti-idealismo quanto a própria determinação de classes antagônicas na obra de Marx e Engels. É certo que há vários registros dessa delimitação nas investigações sobre a economia política. Contudo, um aspecto que gostaríamos de tratar diz respeito a um elemento mais filosófico, a saber, a noção de subjetividade. Acreditamos que principalmente Marx buscou realizar uma análise da modernidade, sendo imprescindível para isso uma investigação apurada daquilo que ele chamou de economia burguesa desenvolvida. Mas, conjuntamente a isso, evidencia-se também uma

análise do indivíduo burguês, que ousamos chamar de um *tipo social* da modernidade. Enquanto noção heurística, o tipo social se refere à possibilidade de encontrar traços comuns no que se refere à subjetividade moderna por excelência, o que torna necessário fazer uma análise sobre o processo formativo da subjetividade dita burguesa, processo este que, sob a pena de Marx e Engels, se consolida enquanto crítica.

Para tanto, o alvo mais contundente nessa tarefa era a filosofia idealista – tanto abrangendo o pensamento kantiano e hegeliano como também os leitores imediatos do idealismo. Esse movimento crítico se desdobra, a nosso ver, em duas vertentes principais. De um lado, em relação ao kantismo, Marx e Engels colocam em questão o problema do método – aí o cerne crítico se faz a partir da capacidade da atividade contemplativa e legisladora do sujeito do conhecimento em seu papel construtivo da objetividade. Não por acaso, a noção de Kant se pauta na própria legitimação da discussão epistemológica *per se*, como o próprio campo de delimitação de um sujeito cognoscente contraposto ao objeto conhecido. Do outro lado, a noção da concepção especulativa, que encontra o seu ápice na metafísica hegeliana, através do trabalho conceitual que propõe um modo de inteligibilidade extremo que resultaria na tentativa de explicar a realidade empírica de modo puramente intelectual – o que, portanto, se converteria em um afastamento progressivo da realidade material, ou pelo menos em uma indiferença com o que se passa na realidade empírica.

É bastante reconhecido o empenho crítico direcionado à filosofia idealista na chamada fase de juventude de Marx e Engels. Os temas recorrentes que acentuavam um afastamento em relação à filosofia especulativa variam entre a crítica teológica (cujo alvo

parecia ser o cristianismo convicto de Hegel e de alguns de seus sucessores imediatos), assim como à sua concepção de Estado estabelecida na *Filosofia do Direito*²³. A recepção da filosofia hegeliana não apenas associou um elemento teológico ao sentido de Espírito, algo sugerido pelo próprio Hegel e corroborado primeiramente com sua aposta na filosofia e religião como dois modos de “acesso” à instância espiritual, mas também, quanto à questão do Estado no sentido hegeliano, é a sua natureza abstrata e seu lugar na defesa de interesses burgueses que aparecem como notoriamente problemáticas: a noção de que a Ideia é logicamente posta como *ex ante*, de modo a anteceder o próprio desenvolvimento natural da organização social e política real²⁴. Em outras palavras, funcionaria como se o conceito do que seria o Estado, sua concepção puramente lógica, pudesse ser elaborado ou apreendido de modo *a priori* e anterior ao seu aspecto real. Dessa forma, a concepção de que haveria uma antecendência lógica *qua* pressuposto teórico, aplicável à realidade, retoma assim o problema da prevalência do aspecto intelectual sobre o material: “A Ideia é subjetivada e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade interna imaginária. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; eles são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação isso se inverte”²⁵.

²³ Segundo Leopold: “A *Kritik*, em particular, contém um ataque continuado e estimulante ao método especulativo. As críticas de Marx abrangem uma variedade de tópicos: o *status* epistemológico das categorias hegelianas, a atitude especulativa em relação ao mundo empírico, a suposta ligação entre o conceito e sua realização, a natureza da explicação especulativa e a identidade hegeliana de Deus e do mundo. Apesar de seu alcance e poder, essas críticas permanecem tristemente negligenciadas na literatura” (Leopold, 2007, p. 48).

²⁴ Hegel, 2022, §1.

²⁵ Marx, 2014, p. 36.

Aos olhos de Marx, o projeto de Hegel parte assim de uma inversão entre o âmbito especulativo alçado ao primeiro plano em relação ao campo da realidade empírica. O conceitual coloca o aspecto inteligível na frente do real. Esse passo se torna decisivo para o que Marx aponta como problemático no próprio movimento filosófico de Hegel e do idealismo como um todo, porque é a partir da evidência da hegemonia do aspecto lógico e, desse modo, *apriorístico*, que Marx põe em evidência a natureza do trabalho especulativo em geral. Em uma passagem da *Sagrada Família*, Marx concebe o problema da formação conceitual na atividade especulativa via de regra:

Quando, partindo das maçãs, das pêras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “a fruta” como a “*substância*” da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra não é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”²⁶.

É importante notar na citação acima que Marx se propõe a desvelar a própria quintessência do trabalho de conceitualização que, ousamos dizer, não é apenas exclusivo do idealismo pós-kantiano, mas refaz o caráter de especulação geral da filosofia. Tal

²⁶ Engels; Marx, 2003, p. 72.

citação demonstra, desse modo, como a noção de representações é formada: a partir da abstração referente a vários objetos reais que podem ser “resumidos” em uma categoria ou então um conceito. E de fato, a filosofia apresenta uma tendência tradicional de subsunção dos elementos singulares sob um conceito abstrato ou categoria compreensiva. O que Marx evidencia é o problema clássico da relação entre unidade e multiplicidade: há uma multidão de objetos, de coisas singulares que, como tais, possuem atributos particulares. A ação especulativa do puro pensamento agrupa a multiplicidade objetiva (objetos não apenas abstratamente singulares, mas empiricamente reais) em um único conceito ou categoria formal. Subjacente a esse movimento, instaura-se um esforço de universalização que, necessariamente, envolve ignorar aquilo que a coisa tem de mais particular, seus atributos secundários e não-essenciais que, para o pensamento filosófico, se tornam irrelevantes. Há, desse modo, um retorno à questão filosófica também tradicional sobre a relação entre ser e aparência. A variedade das coisas se reduz apenas à aparência, pois o seu ser essencial, identificado como núcleo formal, só é estipulado através de um movimento de abstração daquele que observa ou investiga. O alvo crítico imediato é, de fato, Hegel, mas poderia também ser aplicado ao hilemorfismo tomista-aristotélico.

Desse modo, a produção abstrata não apenas se institui, mas ainda “adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada”, ou seja, instaura uma artificialidade abstrata do conceito que se distancia do elemento empírico e singular. Retomando a metáfora da fruta, na condição de síntese, todas as frutas podem se concentrar apenas no termo “a fruta”, como uma “unidade que contém, dissolvida em si, cada uma das frutas, ao mesmo tempo em que é

capaz de engendrar cada uma delas”²⁷. Esse processo de elevação ou subsunção de elementos reais que se tornam uma mera entidade mental (que se propõe universal), surge como “expressão transcendente a abstrata da situação existente”²⁸, elaborando uma diferença imaginária em relação ao mundo. A redução de uma multiplicidade na unidade permite ao pensamento especulativo instaurar um descolamento radical com a realidade: pode até ser que se tenha partido de coisas reais e singulares para o processo de conceituação²⁹ (como no caso das peras, maçãs e amêndoas), mas uma vez que se chega no conceito das mesmas pelo termo geral (“a fruta”), perde-se o vínculo referencial entre o conceito e a coisa, de modo que o primeiro ganha uma independência ontológica.

O diagnóstico apontado por Marx e Engels no que se refere ao trabalho especulativo filosófico é um crescente afastamento da realidade sensível, a indiferença quanto aos eventos empíricos e a subsequente autossuficiência de entidades intelectuais que, contudo, precisam da realidade material para sua formulação. Invariavelmente, isso levaria a uma circularidade mental que significa a alienação cada vez mais profunda entre o sujeito e o objeto. Aqui, portanto é possível evidenciar um aspecto do próprio método de análise de Engels e Marx subentendido na crítica ao idealismo: as abstrações ou conceitos devem sua estrutura a uma atividade teórica exclusiva que apaga qualquer ponte com a sensibilidade, o que torna

²⁷ Ibidem, p. 74.

²⁸ Ibidem, p. 52.

²⁹ Sobre a capacidade abstrativa no próprio método dialético: “Assim, um método dialético parece ser fundamentalmente *conceitualista* na medida em que afirma que podemos descobrir características de circunstâncias factuais existentes com base na análise lógica de certos conceitos fundamentais (por exemplo, o conceito de Ser para Hegel, ou o conceito de mercadoria na compreensão de Lênin sobre o *Capital*)” (Little, 1986, 114).

imperativo um retorno para o domínio empírico, ou seja, para as coisas e eventos materiais. É bastante verossímil o modo como as formulações de Engels e Marx se articulam com a crítica ao elemento teológico/espiritual: o espírito se torna uma entidade transcendente e suspeita, como se tivesse uma realidade própria sem nenhum fundamento material, cortando seus vínculos com o real ou então através da instauração de uma legitimidade ou anterioridade ontológica em relação às coisas da realidade (alienação dupla, tanto entre ideia e objeto, quanto entre o sujeito e o objeto³⁰).

A partir da análise do movimento especulativo filosófico, torna-se possível depreender as implicações metodológicas que decorrem daí, assim como os pressupostos teóricos que fundam a tarefa epistemológica, principalmente para o filósofo idealista, tais como: um apego prioritário ao elemento teórico, a especulação e abstração como seu motor, o apagamento do aspecto ativo do sujeito (quase exclusivamente contemplativo), o afastamento das evidências empíricas. Todos esses fatores se referem ao próprio modo em que a filosofia e, de certa forma, as ciências pareciam adotar na modernidade. É o próprio modo de fazer teoria que está em jogo aqui, o comportamento e as vias tomadas por aqueles que propunham uma ciência ou uma história que receberam o carimbo de “idealista”.

Segue-se daí que, para Marx e Engels, tais procedimentos e condutas epistemológicas e de método refletem um aspecto anterior, como expressões de uma visão de mundo supraindividual enquanto tendência geral do pensamento moderno, principalmente alemão. É, portanto, aqui que recorreremos para a noção de tipo social enquanto função heurística, uma vez que se trata não de um único indivíduo,

³⁰ Engels; Marx, 2003, p. 53.

mas de uma manifestação no que concerne à formação da subjetividade. Essa visão de mundo será bastante trabalhada no texto da *Ideologia Alemã* que, mantendo a linha crítica contra a corrente hegeliana majoritária, se aprofundou sobre a própria formação do sujeito moderno articulado pelo termo bastante popularizado entre os séculos XVIII e XIX, a “consciência”. Nessa medida, um dos fatores principais que a elaboração de tal crítica revela é não apenas a denúncia da prevalência do aspecto idealista que dominou a chamada filosofia especulativa a partir do kantismo, mas ainda a posição do sujeito burguês moderno e sua visão de mundo como alçadas ao lugar de universalidade.

A noção de consciência, ou ainda de consciência de si ou autoconsciência, se torna o termo de referência para a concepção subjetiva. Tendo sido afirmada por Kant através da noção de sujeito transcendental, observa-se a unidade do Eu como modelo pautado em uma concepção racional. Kant já determina na *Crítica da Razão Pura* uma noção de consciência reflexiva, a autoconsciência como um “Eu penso” que acompanha todos os estágios do contato humano com o mundo objetivo, de modo a permitir que o Eu tenha dimensão de si mesmo como essa unidade atomista. A questão da subjetividade encontra uma alternativa na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel mantendo o acento em uma consciência e seu movimento reflexivo como condição necessária para dar sentido ao mundo: enquanto sujeito de conhecimento, a consciência não apenas delimita o que são as coisas e os objetos no caso kantiano, como, em Hegel, indica o lugar do pensamento finito articulado em consonância com a realidade. É nessa medida que se tem a consciência enquanto modelo universalista, de modo que a

consciência finita, particular, se eleva a padrão generalizado do Eu moderno.

Segundo Marx e Engels, isso será decisivo não apenas para a valorização da racionalidade, mas também para a própria concepção de natureza humana³¹: na *Ideologia Alemã* é apontado esse aspecto da produção de representações, ideias e conceitos como inerente ao modelo da consciência moderna, acentuada pelo idealismo, principalmente em referência ao sistema filosófico hegeliano:

Consequentemente, por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata: *autoconsciência*, assim como, em vez da produção real, ele tem *a atividade dessa autoconsciência, tornada independente*³².

A perspectiva da consciência como unidade formal e intelectual envolve, além disso, um aspecto mais radical, que chamaremos aqui de projeção racional de si no mundo. Nos *Manuscritos Econômico e Filosóficos*, Marx dá um resumo bastante sucinto do trabalho da consciência como elaboração de exteriorização da racionalidade. A apreensão imediata do objeto exterior por parte da consciência se transforma em expressão de si na realidade: “1) que o objeto enquanto tal se apresenta à consciência como evanescente; 2) que é a exteriorização

³¹ A referência sobre a natureza humana aqui diz respeito à concepção de homem como um ser genérico. Grosso modo, Marx delimita o ser genérico humano por suas funções vitais (animais, ou seja, biológicas), sua capacidade reflexiva por ser dotado de consciência (Marx, 2015, p. 84) e sua capacidade laboral enquanto modo de modificação da natureza exterior para sua subsistência. Para uma maior elaboração, ver: Wallimann, 1981, p. 12-15.

³² Engels; Marx, 2011, p. 100.

(*Entäusserung*) da consciência-de-si que põe a coisidade (*Dingheit*)³³. O objeto enquanto negativo, é suprassumido pela consciência, envolvendo um processo de reflexão da mesma através de um retorno para si. Entretanto, aqui surgem as implicações ontológicas desse percurso, pois a objetividade, a “coisidade de maneira alguma é, portanto, [algo] autônomo essencial diante da consciência de si, mas sim uma simples criatura, um [algo] posto (*Gesetzte*) por ela”³⁴. E aqui não se trata de uma divisão entre sujeito e objeto, tal como colocado por Kant em seu projeto epistemológico dualista, mas ao contrário, a conciliação desses dois domínios por Hegel introduz um passo para a racionalização da realidade, como se o objeto tivesse uma mesma estrutura de racionalidade como a consciência.

Fica evidente, portanto, que pelo próprio processo de apreensão objetiva há um ato de externalização da estrutura subjetiva marcada, principalmente, por uma circularidade em torno da ação consciente. Esse elemento e processo de racionalização que subjaz no trabalho especulativo do idealista demonstra ainda um movimento de assenhoreamento ou dominação da realidade, em que a figura do filósofo tem a ilusão de ter “dominado o mundo das coisas e o mundo do espírito”³⁵. Associa-se, desse modo, uma outra caracterização ao sujeito moderno, a saber, sua condição de ser proprietário. A afirmação de um sujeito possessivo³⁶, de fato, parece andar lado a lado com o próprio desenvolvimento da modernidade a partir do séc. XVII, o que reformulou o modo de atuação política e social do ser humano: se por um lado, as organizações de tipo

³³ Marx, 2015, p.125.

³⁴ Ibidem, p. 126.

³⁵ Engels; Marx, 2011, p. 132.

³⁶ Cf. McPherson, 1979.

políticas começaram a ser entendidas a partir da chave da defesa da propriedade, por outro, a necessidade de assegurar a propriedade se torna propriamente um caráter antropológico sustentado pelo direito natural. É nesse contexto que a confirmação da propriedade e sua defesa irrestrita deixam de ser um mero acidente no que concerne à definição político-social dos homens e passa a ser um atributo essencial.

Não basta apenas indicar que seja necessária a proteção das propriedades privadas como prevenção de furtos e espoliações, o próprio ser humano se torna um homem de posses por natureza. Dessa maneira, há um processo de identificação entre indivíduo = senhor de posses como constitutivo à formação subjetiva, de modo que o homem burguês encontra sua determinação essencial a partir das coisas que se tem:

para o burguês, este é realmente o caso: ele só acredita ser indivíduo na medida em que é burguês. Mas o absurdo só começa a se tornar solene e sagrado no momento em que os teóricos da burguesia entram em cena e conferem essa afirmação uma expressão universal, ao identificar também teoricamente a propriedade do burguês com a individualidade e ao querer justificar logicamente essa situação³⁷.

No que se refere à ligação fundamental entre o sujeito moderno burguês e sua condição de indivíduo possessivo, é possível identificar mais um movimento de alienação por parte de uma inversão: coisas enquanto posses individuais e privadas são negociáveis, ou seja, se inserem em um sistema de trocas, sendo, portanto, transitórias e, assim, contingentes. Por isso, a natureza

³⁷ Engels; Marx, 2011, p. 224.

possessiva de qualquer sujeito seria determinadamente inessencial visto que relativa. A inversão revelada por Marx e Engels se refere a tomar uma característica transitória e, portanto, contingencial, como atribuição principal do indivíduo. Em outras palavras, algo que é naturalmente provisório e contingente (ter posses), é alçado a um lugar existencialmente fundamental³⁸. A “identidade das relações mercantis e individuais ou também das relações puramente humanas”³⁹ determinam a própria noção de linguagem humana: etimologicamente, o termo propriedade surge como qualidade, atributo ou faculdade, mas no auge da modernidade, ela se transforma na posse como parte essencial do ser humano, como coisa que lhe é anexada e se torna o traço predominante do ser burguês. Daí o aspecto de alienação nessa inversão: “a propriedade privada aliena não apenas a individualidade do homem, mas também a das coisas”⁴⁰. O solo da terra, em si, é apenas um pedaço de terra, espaço natural. A máquina é apenas um objeto instrumentalizado para algumas atividades que vêm ao socorro do homem. Mas para o homem burguês, o solo quer dizer renda territorial, assim como a máquina se torna um objeto com a finalidade última de prover o lucro.

Como último ponto a ser discutido na própria definição da subjetividade burguesa, há um tema que encontra sua ressonância na moral moderna, particularmente na filosofia prática de Kant: que para Marx e Engels legitimava a noção burguesa de agência ética. É sabida a crítica dos autores sobre a condição retrógrada alemã, comparativamente ao impulso revolucionário francês e ao desenvolvimento da economia enquanto sistema na Inglaterra. À

³⁸ Ibidem, p. 225.

³⁹ Ibidem, p. 226.

⁴⁰ Engels; Marx, 2011, p. 225.

Alemanha resta o tipo de subjetividade pequeno-burguês que se articula com o sentido moral kantiano, principalmente no que se refere ao dever ético centrado em um Eu isolado. A ideia de uma vontade livre, de uma liberdade formal que parte, como pressuposto da abstração das ações reais em contextos reais por parte do homem, constituem o próprio sentido de moralidade para Kant. E, de fato, trata-se de uma filosofia prática que reivindica o lugar de atemporalidade como apagamento da história particular dos indivíduos, assim como de suas condições materiais. A noção de uma autodeterminação subjetiva, pautada em uma racionalidade universal indica a ilusão burguesa de autonomia e livre-arbítrio.

O Eu individualista da moral kantiana requer uma noção de vontade sem imposições exteriores empíricas, ou seja, uma vontade pura e legisladora. É nessa medida que se consolida a perspectiva essencialmente egoísta do ser humano. O redirecionamento da crítica para a moralidade de matriz kantiana envolve um desvelamento de uma outra faceta do sujeito moderno burguês. Migrando da análise da capacidade especulativa idealista, focada principalmente na atividade categorizadora e universalista em relação ao mundo objetivo (função epistemológica e metodológica), a questão kantiana é apreciada pelo viés de um sujeito unitário individualista, obediente a um dever autoimposto que, conjugado à sua natureza possessiva, se torna essencialmente autocentrado. Desse modo, todas as atribuições referentes à análise desse tipo de individualidade delineiam o tipo ideal do sujeito burguês como amparado na filosofia do idealismo, de modo a formar uma espécie de imagem: o burocrata, o proprietário de terras e imóveis, o intelectual especulativo versado no vocabulário hegeliano, o homem respeitável e esclarecido, educado de acordo com os ensinamentos

de uma moral abstrata e metafisicamente pautada. Em suma, um sujeito burguês mediano, necessariamente antirrevolucionário e reacionário, a favor de seus interesses privados que, contudo, se mascaram como interesses universais.

Fecha-se assim, o círculo da análise da subjetividade do Eu burguês (lê-se, idealista), a partir de “um Eu onipotente” – egoísta, possessivo, “livre” e especulativo. A própria acepção da filosofia no que se refere à constituição da subjetividade burguesa parte, irremediavelmente, do movimento de falseamento da relação entre o sujeito e o mundo: a constituição proposta pelas definições idealistas tais como elaboradas pela filosofia do sujeito da modernidade se tornam “puras determinações conceituais ideológicas e postulados morais”⁴¹. O liberalismo enquanto teoria moderna e burguesa por excelência encontra sua condição de possibilidade no próprio falseamento ideológico e, portanto, inconsciente, que determina a separação entre o sujeito (o eu, a consciência) e o mundo material alienado de si. Retomando o tema da alienação, essa formação ideológica constitutiva se constrói como a própria forma de condições ideais que surgem como formulação determinante para o conceito de homem – que, longe de dar o conceito exaustivo de homens empíricos, homens reais, na verdade, é apenas uma representação restritiva e universal do mesmo.

O homem burguês (tipicamente alemão) retratado por Marx e Engels não apenas apresenta uma alienação dos objetos exteriores a si (mundo como propriedade privada, como “meu”, mundo como separado do sujeito racional, egoísta, idealizado), como há também uma alienação do homem pelo próprio homem (homem entendido

⁴¹ Ibidem, p. 194.

como puro, livre, possessivo, consciente e não real). Enquanto consciência particular da classe dominante, essa forma de subjetividade tem, como condição de possibilidade, a própria abstração das condições materiais do homem, como o próprio modo de disjunção entre o mundo real e o Eu – produzido a partir do processo de idealização exposto acima. Desse modo, é esse processo de separação entre o sujeito e objeto levado a cabo principalmente pelo transcendental kantiano: o Eu se determina como o eixo central, critério que dá significação e ordenamento para o mundo objetivo, tanto como o sujeito moral livre e que se assenhora do mundo (indivíduo possessivo), quanto o sujeito especulativo que contempla e organiza as leis da natureza. Desse modo:

A “destruição do mundo das coisas pelo mundo do espírito aparece, aqui, como o predomínio do mundo dos pensamentos sobre o mundo das coisas. Daí deve resultar, naturalmente, que o domínio que o mundo dos pensamentos exerce desde o início da história é, ao final desta última, apresentado também como o domínio real, de fato existente, dos pensadores – e, em última análise, tal como veremos mais adiante, como o domínio dos filósofos especulativos – sobre o mundo das coisas⁴².

A partir dessas concepções que podemos entender, portanto, a intenção de Marx no que se refere ao tratamento histórico. Ao invés de pensar a história como abstração, como partindo de um princípio abstrato que, por sua vez, narra de que modo as ações humanas e sua sociabilidade se dão a partir desse princípio (por exemplo, o Espírito hegeliano, como apontamos anteriormente), trata-se antes de considerar os homens reais, de analisá-los a partir de seu

⁴² Ibidem, p. 174.

momento histórico, pensá-los como são, para depois arquitetar algum tipo de elaboração teórica. Aqui, encontramos, mais uma vez, a ideia de Marx no que se refere à inversão⁴³ entre pensamento e realidade: ao invés de observar o elemento conceitual, teórico, determinando o real, é antes o real que nos daria o material concreto para uma subsequente teorização, como organização teórica necessariamente *a posteriori*, algo que parece ser bastante claro quando ele afirma em *A Miséria da Filosofia*:

(...) é-se necessariamente obrigado a examinar com minúcia quem eram os homens dos séculos XI e XVIII, quais eram suas necessidades, suas forças produtivas, seu modo de produção, as matérias-primas de sua produção – enfim, quais eram as relações de homem para homem que resultavam de todas essas condições de existência. Aprofundar todas essas questões não é fazer a história real, a história profana, dos homens em cada século, representar esses homens ao mesmo tempo como os autores e atores de seu próprio drama? Mas a partir do momento em que os homens são representados como os atores e autores de sua própria história, chega-se, por um atalho, ao verdadeiro ponto de partida, uma vez que são abandonados os princípios eternos de que se tratava anteriormente⁴⁴.

Conclusão.

Gostaríamos de terminar esse texto com uma conclusão referente ao problema da ciência. O método científico clássico se fundamentava sobre a noção de uma análise da natureza a partir de evidências empíricas mensuráveis, a partir da investigação que

⁴³ Sobre a noção de inversão e o modelo de “câmara obscura” no que se refere ao problema da ideologia, ver Rehmann, 2013, p. 22-23.

⁴⁴ Marx, 2017, p. 106.

supunha a relação entre o observador (cientista) e seu objeto de pesquisa. No domínio filosófico, parte do êxito da revolução copernicana kantiana se referia a essa mesma relação: propondo não só a radicalização da posição do sujeito de conhecimento como separado da objetividade (coisa), mas, mais ainda, estruturando a instância subjetiva como aquela capaz de conformar os fenômenos da natureza a partir de leis pré-estabelecidas aprioristicamente – ou seja, a partir dos critérios pressupostos pelo Eu epistemológico. A separação e, portanto, alienação do sujeito em relação ao objeto natural se consolida como pressuposto do método científico enquanto tal. O sujeito se coloca, portanto, como a instância que estabelece a organização dos fenômenos naturais a partir de critérios estabelecidos previamente por si mesmo, tais como regularidade e proporção, erigindo, desse modo, leis que descrevam as características de tais fenômenos a partir do pré-estabelecido.

Esse passo na formulação dos procedimentos e critérios para se fazer uma ciência considerada legítima entre os séculos XVI e XIX se concilia com a consolidação do modelo subjetivo moderno. O mesmo Eu que se coloca como o cientista a partir da observação da natureza externa é o Eu do sujeito transcendental kantiano. Além do escopo epistemológico, trata-se do mesmo sujeito referente à consciência reflexiva do idealismo alemão – a mesma que perfaz o movimento de exteriorização de si na realidade, projetando um âmbito racional/lógico no mundo, tal como foi exposto pela crítica de Marx nos *Manuscritos*. É, portanto, o mesmo Eu possessivo do capitalismo liberal nascente, da liberdade do jusnaturalismo, enfim, daquele que olha o real a partir da perspectiva da posse, como se o mundo “fosse seu”. Não por acaso, se torna o sujeito enquanto dominador da natureza que, não contente de mensurar a natureza

com o objetivo de descobrir seus elementos mais essenciais e formalizá-los em leis científicas, é também responsável pela subordinação e exploração contínuas do mundo natural.

Longe de propor um irracionalismo ou um retorno a uma realidade primitiva pré-moderna e pré-industrial, dando margem para uma visão romântica das condições anteriores à sociedade da modernidade, é interessante ressaltar de que modo as críticas de Marx no que se refere ao pensamento especulativo e ao tipo social do homem burguês fundamentam uma crítica à ideologia que, por sua vez, será determinante para certas objeções elaboradas na filosofia contemporânea⁴⁵. A ideia de um Eu universal e racional, que por sua vez projeta na realidade material (natureza) o mesmo caráter de racionalidade e ordem, observando-a de forma neutra e objetiva, esteve presente no ímpeto científico de toda a Idade moderna, seja no que se refere à física clássica, seja no positivismo lógico. Tais problemas que, por sua vez, colocam em questão o estatuto da ciência enquanto saber infalível, rigoroso, impessoal etc. É nesse contexto que observamos a relevância das considerações marxistas no que se refere ao tratamento da ciência nos dias de hoje, através do próprio potencial crítico indiscutível em suas obras.

⁴⁵ Aqui fazemos referência às elaborações da teoria crítica, principalmente relacionadas à primeira geração da Escola de Frankfurt. Cf. Adorno; Horkheimer, 1985 e Horkheimer, 1982.

Bibliografia:

Adorno, T; Horkheimer, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 1985.

Arato, A. A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia. In: Hobsbawn, E. (org.). História do Marxismo. v. IV. São Paulo: Paz e Terra, 1986

Horkheimer, M. Traditional and Critical Theory. In: Selected Essays. New York: Continuum, 1982.

Engels, F. A dialética da Natureza. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Do socialismo utópico ao socialismo científico. São Paulo: Global Editora, 1984.

Engels, F; Marx, K. A Ideologia alemã. São Paulo: ed. Boitempo, 2011.

_____. A Sagrada Família. São Paulo: ed. Boitempo, 2003.

_____. Manifesto Comunista. São Paulo: ed. Boitempo, 2010.

Habermas, J. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico. São Paulo: ed. Brasiliense, 1983.

Hegel, G. W. F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. São Paulo: Editora 34, 2022.

Kautsky, K. Ethics and the Materialist Conception on history. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1907

Leopold, D. The Young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing. New York: Cambridge University Press, 2007.

Little, D. The Scientific Marx. Minneapolis: The University of Minnesota Press: 1986.

Marx, K. Contribuição à Crítica da Economia política. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2016.

_____. Crítica da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: ed. Boitempo, 2014.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: ed. Boitempo, 2015.

_____. Miséria da Filosofia. São Paulo: ed. Boitempo, 2017.

McPherson, C. B. A teoria política do individualismo possessivo. De Hobbes à Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

Mehring, F. On historical Materialism. London: Union Books, 2015.

Plekhanov, G. Essays in Historical Materialism. Paris: Foreign Languages Press, 2020.

Rehmann, J. Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection. Boston: Brill, 2013.

Selincourt, O. Some Aspects of the materialist Conception of History. Journal of Philosophical Studies. v. 2; n. 6; Apr. 1927; p. 190-204.

Wallimann, I. Estrangement. Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor. London: Greenwood Press, 1981.