

O MATERIALISMO HISTÓRICO

MATERIALISMO HISTÓRICO

HISTORICAL MATERIALISM

DOI: <http://dx.doi.org/10.9771/gmed.v12i3.42924>

Oswaldo Coggiola¹

Resumo: A crítica social moderna teve como precondição a evidenciação das contradições da sociedade burguesa. O método de análise marxiano foi denominado materialismo histórico; suas conclusões foram elaboradas em paralelo à sua formulação. Sem a formulação desse fundamento, a crítica ao capitalismo não poderia propor uma alternativa. Seu núcleo se constituiu a partir da premissa de que os homens produzem a si mesmos à medida que produzem socialmente as condições de suas vidas.

Palavras-chave: Método marxiano. Crítica ao capitalismo. Os homens produzem a si mesmos.

Resumen: La crítica social moderna tenía como condición previa la revelación de las contradicciones de la sociedad burguesa. El método de análisis marxista se llamó materialismo histórico; sus conclusiones se elaboraron paralelamente a su formulación. Sin formular este fundamento, la crítica del capitalismo no podría proponer una alternativa. Su núcleo se constituyó a partir de la premisa de que los hombres se producen a sí mismos como producen socialmente las condiciones de su vida.

Palabras clave: Método marxista. Crítica al capitalismo. Los hombres se producen a sí mismos.

Abstract: Modern social criticism had as its precondition the disclosure of the contradictions of bourgeois society. The method of Marxian analysis was called historical materialism; its conclusions were drawn up in parallel to its formulation. Without formulating this foundation, the critique of capitalism could not propose an alternative. Its nucleus was constituted from the premise that men produce themselves as they produce the conditions of their lives socially.

Keywords: Marxian method. Criticism of capitalism. Men produce themselves.

Não é a História, mas os seres humanos vivos os que têm posses, agem e travam batalhas. Não existe uma entidade independente chamada História, que usa a humanidade para alcançar seus objetivos; a história é apenas a atividade proposital dos seres humanos (Karl Marx e Friedrich Engels, A Sagrada Família, 1845)

Temos de começar por constatar a primeira premissa de toda a existência humana e, portanto, também, de toda a história, a premissa de que os homens têm de estar em condições de viver para poderem "fazer história". Mas da vida fazem parte, sobretudo, comer e beber, habitação, vestuário e ainda algumas outras coisas. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e a verdade é que este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, tal como há milhares de anos, tem de ser realizado dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos. Assim, a primeira coisa a fazer em qualquer concepção da história é observar este fato fundamental em todo o seu significado e em toda a sua dimensão, e atribuir-lhe a importância que lhe é devida... A própria primeira necessidade satisfeita, a ação da satisfação e o instrumento já adquirido da satisfação, conduz a novas necessidades - e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico (Karl Marx e Friedrich Engels, A Ideologia Alemã, 1845)

É tão incorreto acusar a concepção materialista da história de 'parcialidade', quanto criticar os físicos pela sua 'parcialidade' ao reduzir os diversos movimentos dos corpos animados e inanimados à lei da gravidade, sem levar em conta as mudanças provocadas por fatores secundários. Da mesma maneira que as leis da física devem à sua 'unilateralidade' o fato de poderem ser aplicadas na tecnologia, as 'leis' que regem as conexões entre os diversos setores da vida social, que os pesquisadores materialistas descobriram, e que lhes serviram como princípios

heurísticos nas suas análises empíricas (históricas) dos fatos sociais, devem justamente ao seu caráter unilateral o fato de serem aplicáveis teórica e praticamente (...) essa qualidade particular, a 'unilateralidade', é inerente a toda teoria nova e revolucionária, destinada a fazer época (Karl Korsch, Karl Marx, 1938)

A razão universal, mas abstrata, de Saint-Just e Rousseau, foi substituída no pensamento alemão por uma noção menos artificial, mas também mais ambígua, o universal concreto. A razão, até lá, voava sobre os fenômenos que se referiam a ela; doravante ela ficava incorporada ao fluxo dos acontecimentos históricos, que ela esclarecia ao mesmo tempo em que eles lhe forneciam um corpo (Albert Camus, L'Homme Révolté, 1951)

Não é possível nenhuma discussão séria da história que não se reporte a Marx ou, mais precisamente, que não parta de onde ele partiu. E isso significa, basicamente, uma concepção materialista da história (Eric J. Hobsbawm, Sobre História, 1984)

A crítica social moderna teve como precondição a evidenciação das contradições da sociedade burguesa. O método de análise marxiano foi denominado *materialismo histórico*; suas conclusões foram elaboradas em paralelo à sua formulação. Os aspectos críticos e materialistas da filosofia e da teoria social tinham um caráter fragmentado e empírico; com o materialismo histórico, eles atingiram um estatuto teórico focado na compreensão e explicação da natureza da história e da sociedade e dos motivos e lógica das grandes transformações sociais. Sem a formulação desse fundamento, a crítica ao capitalismo não poderia propor uma alternativa. Seu núcleo se constituiu a partir da premissa de que os homens produzem a si mesmos à medida que produzem socialmente as condições de suas vidas.

O conceito de “materialismo histórico” nunca apareceu na obra de Marx; só veio a ser usado por Engels quando a doutrina começou a ganhar destaque. “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual” era seu conceito central: “As causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as revoluções políticas não devem ser procuradas nas cabeças dos homens nem na ideia que eles façam da verdade eterna ou da eterna justiça, mas nas transformações operadas no modo de produção e de troca”; “O fato evidente de que os homens, antes do mais, comem, bebem, se alojam e se vestem e que devem trabalhar antes de poder lutar pelo poder, se ocupar de política, de religião e de filosofia, esse fato manifesto, até hoje completamente negligenciado, enfim obteve seu lugar na história”; “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, surge imediatamente como uma dupla relação: por um lado como relação natural, por outro como relação social, no sentido em que se entende a cooperação de vários indivíduos seja em que circunstância for e não importa de que modo e com que fim. Dai resulta que um determinado modo de produção, ou fase industrial, está sempre ligado a um determinado modo da cooperação, ou fase social, e este modo de cooperação é ele próprio uma "força produtiva"; e que a quantidade das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado da sociedade e, portanto, a "história da humanidade" tem de ser sempre estudada e tratada em conexão com a história da indústria e da troca”.²

Essa formulação constituía um itinerário original: “A primeira premissa de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a se constatar é, portanto, a organização física destes indivíduos e a relação que existe com o resto da natureza... Toda historiografia tem de partir destas bases naturais e de sua modificação ao longo da história pela ação dos homens. Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião - por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a produzir os seus meios de vida, passo este que é condicionado pela sua organização física. Ao produzirem seus meios de vida, os homens produzem

indiretamente a sua própria vida material. O modo como os homens produzem seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de vida encontrados e a reproduzir. Este modo de produção não deve ser considerado no seu mero aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se já de uma forma determinada da atividade destes indivíduos, de uma forma determinada de exprimirem sua vida, de um determinado modo de vida dos mesmos. Como exprimem a sua vida, assim os indivíduos são. Aquilo que eles são coincide, portanto, com a sua produção, com o que produzem e também com como o produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção. Esta produção só surge com o aumento da população. Ela própria pressupõe um intercâmbio [*Verkehr*] dos indivíduos entre si. A forma deste intercâmbio é, por sua vez, condicionada pela produção”.³

A divisão do trabalho, situada no centro do progresso histórico/produtivo pelos primeiros economistas, “originalmente nada era senão a divisão do trabalho no ato sexual, e depois a divisão espontânea ou "natural" do trabalho em virtude da disposição natural (por exemplo, a força física), de necessidades, acasos, etc. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão do trabalho material e espiritual. A partir deste momento, a consciência pode realmente dar-se à fantasia de ser algo diferente da consciência da práxis existente, de representar realmente alguma coisa sem representar nada de real - a partir deste momento, a consciência é capaz de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria "pura", da teologia, da filosofia, da moral, etc., "puras". E, mesmo quando esta teoria, teologia, filosofia, moral, etc., entram em contradição com as relações vigentes, isso só pode acontecer pelo fato das relações sociais vigentes ter entrado em contradição com a força de produção existente”.⁴ O ponto de partida consistia em considerar o homem social como destacado da natureza e ainda como parte dela; a história humana como parte da história natural. Sua particularidade é *o trabalho*. O homem é, em primeiro lugar, um animal que trabalha, o que não é senão um aspecto da própria natureza: sob esse ângulo, o estudo da história humana encontra uma fronteira fluída com o estudo biológico da evolução das espécies. Através do trabalho social, o homem produz e reproduz a si próprio como ser social. Na fase histórica burguesa, essa reprodução social se realiza como momento da *reprodução do capital*.⁵ Seu direcionamento e finalidades sociais se manifestam (aparecem) como vontade e prática do capital. A crítica social realizada com essa base metodológica devia começar necessariamente pela forma mais abstrata e sublimada da cultura, através da qual o homem se excluía da história natural, a saber, a religião: “A crítica da religião é a condição primeira de toda crítica”. Marx e Engels aprofundaram a crítica materialista da religião realizada por Ludwig Feuerbach, com o qual tomaram inicialmente partido em favor do materialismo. O ataque de Feuerbach à religião sustentava que a *Essência do Cristianismo* (título de sua obra principal) não devia ser procurada nos céus, mas no próprio homem, cuja religião não era senão o reflexo “alienado” de sua própria existência realmente alienada no seio da natureza, fora da qual nada existia.

A história mudava seu foco: com a produção de ferramentas e a transformação da natureza em função das necessidades humanas, o homem transpusera as fronteiras de seu próprio corpo biológico e começara a deixar na natureza sua marca. A natureza se tornara o “corpo inorgânico” do homem. O trabalho constituiu-se como mediador do metabolismo entre o homem e a natureza, fundamento da existência humana como espécie. A formação de um excedente do produto do trabalho, depois de cobrir seus gastos

de sustentação e permitir a constituição de um fundo social de reserva, passou a ser o fundamento de todo progresso social, político e intelectual: "Na história, até hoje, esse fundo social vem sendo patrimônio de uma classe privilegiada que possui, com ele, o poder político e a direção espiritual da sociedade". Historicamente, o sobreproduto social foi produto da exploração do trabalho alheio e não o contrário: essa *exploração* do trabalho foi, por isso, a base do progresso econômico da humanidade.

Sua condição histórica foi o *Estado*. Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e o Estado* Engels analisou a passagem da sociedade gentílica na Grécia antiga para a dominação de classe, realizada entre o XII e o VIII séculos a.C. Sua conclusão foi que as formas (privadas ou estatais) de apropriação do trabalho excedente foram diferentes nas diversas etapas históricas devido aos diversos patamares da produtividade social, dependentes por sua vez do grau de desenvolvimento da força produtiva do trabalho. Numa etapa de baixa produtividade do trabalho, seria impossível a existência de uma renda excedente importante e regular para sustentar uma classe ociosa que não colaborasse com a produção, a menos que se baseasse na compulsão dos produtores. A sociedade escravocrata baseou-se nessa compulsão. Numa sociedade predominantemente agrícola, as relações sociais decisivas estavam vinculadas à posse da terra. Na medida em que a divisão do trabalho e as trocas estavam pouco desenvolvidas, o trabalho excedente era apropriado de maneira direta, como obrigação pessoal do servo para com o seu senhor, ou sob a forma de uma parte do produto entregue pelo camponês, como tributo em espécie, ao mesmo senhor (feudalismo).

O materialismo histórico situou a universalidade humana na infraestrutura produtiva da sociedade, que definia a *naturalidade* dessa universalidade: "O homem é um ente-espécie não apenas no sentido de que ele faz da comunidade seu objeto, tanto prática quanto teoricamente, mas também no sentido de tratar-se a si mesmo como a espécie vivente, atual, como um ser universal conseqüentemente livre... Sem dúvida, os animais também produzem (mas) só o estritamente indispensável a si mesmos ou aos filhotes. Só produzem em uma única direção, enquanto o homem produz universalmente. Só produzem sob a compulsão da necessidade física direta, ao passo que o homem produz quando livre da necessidade física e só produz, na verdade, quando livre dessa necessidade. Os animais só produzem a si mesmos, enquanto o homem reproduz toda a natureza". O *trabalho* produz o homem enquanto homem: "Os frutos da produção animal pertencem diretamente a seus corpos físicos, ao passo que o homem é livre ante seu produto. Os animais só constroem de acordo com os padrões e necessidades da espécie a que pertencem, enquanto o homem sabe produzir de acordo com os padrões de todas as espécies e como aplicar o padrão adequado ao objeto. Assim, o homem constrói também em conformidade com as leis do belo... O objetivo do trabalho, portanto, é a objetivação da vida-espécie do homem, pois ele não se reproduz a si mesmo apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente e em sentido real, e vê seu próprio reflexo em um mundo por ele construído. Por isso, enquanto o trabalho alienado afasta o objeto da produção do homem, também o afasta sua vida-espécie, sua objetividade real como ente-espécie, e muda sua superioridade sobre os animais em uma inferioridade".⁶

Para Hegel, "o gradual progresso em direção à realização da unidade (entre essência e existência) constitui o significado da história",⁷ em direção da "satisfação do homem em e através do reconhecimento de todos, e de cada um por todos e cada um (que) permanecem vigentes até hoje (pela) sua base comum: a

necessidade de libertação do homem, necessidade condicional, se devem subsistir a civilização, a organização e a liberdade positiva. O problema da alienação humana, do patrimônio (não a propriedade no sentido hegeliano), ou seja, do capital, são vistos tanto por Hegel como por Marx, e reconhecidos desde então por toda teoria e toda prática política consciente. Ao elaborar a noção de luta de classes, Marx transformou em conceito científico o que para Hegel continuava sendo um conceito filosófico, até no limite da filosofia: a *paixão*... Para Hegel, a paixão é a força que movimenta a história. Para Marx, essa paixão está determinada em cada ponto da história. Para Hegel, só a paixão realizada, e desse modo compreendida, determinando-se, é conhecível cientificamente. A paixão do presente é só um resíduo, um resto a ser assimilado pela consciência de si da realidade histórico-moral do Estado moderno. Para Marx, esse Estado é o da alienação, e a paixão não é somente necessária para realizar a liberdade, mas está determinada, na sua tendência, pela forma concreta da realidade em e contra a qual ela se desencadeia: as linhas de força - segundo as quais a paixão deve atacar, se quer continuar sendo a paixão da liberdade concreta - podem ser conhecidas cientificamente".⁸ "A luta de classes, sempre presente no espírito de um historiador inspirado em Marx, tem por objetivo as coisas concretas e materiais sem as quais as coisas do espírito, e todos os refinamentos, não poderiam existir. Mas elas não aparecem na luta de classes como a imagem de um prêmio a ser ganho pelo vencedor. Elas vivem no coração dessa luta como confiança, coragem, humor, astúcia e perseverança. Seu eco repercute na noite dos tempos passados. Elas virão sempre pôr em questão as vitórias das quais saíram os dominadores".⁹

Os princípios da nova teoria foram formulados no esteio da filosofia hegeliana: "A suposta unilateralidade da concepção materialista da história de Marx e Engels consiste na verdade só na sua formulação demasiadamente filosófica, já não completamente compreensível para seus contemporâneos, e menos ainda para gerações posteriores que nada sabiam de Hegel".¹⁰ Os temas de investigação priorizados por Marx e Engels, por outro lado, estiveram diretamente relacionados com a questão da transformação social e as revoluções do século XIX. Eles criticaram não só o idealismo, mas também o materialismo *contemplativo*, representado na crítica do sistema hegeliano realizada por Ludwig Feuerbach, lhe opondo a *práxis revolucionária*, ou "materialismo prático" (ou "ativo"): "Na realidade, para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo existente, de atacar e transformar na prática as coisas que encontra no mundo. Se em Feuerbach, por vezes, se encontram tais ideias, a verdade é que estas nunca vão além de conjeturas isoladas e têm uma influência demasiado reduzida no seu modo geral de ver para que possam ser consideradas algo mais do que embriões capazes de se desenvolverem. A "concepção" de Feuerbach do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste, e, por outro, à mera sensação; ele diz "o Homem" em vez de os "homens históricos reais".¹¹

O materialismo histórico se distanciou das teorias que postulavam uma atitude neutra na produção do conhecimento; sua teoria impactou mais no movimento operário do que na academia e nos círculos intelectuais. O *comunismo*, enquanto corrente puramente intelectual, era politicamente inerte. Para Moses Hess (que converteu Engels ao comunismo, sendo este responsável pela "conversão" de Karl Marx) "a revolução está muito bem, mas é assunto de nossos queridos vizinhos [os franceses]. Os alemães estamos além de toda essa agitação, nossa missão é a liberdade do espírito - absoluto ou atuante -, a educação da

humanidade será nossa revolução, enncorajada pelas reformas e impulsionando-as. Só a Alemanha é radical por ser fundamento e futuro, reunindo a origem e o fim”.¹² Na segunda metade da década de 1840, o surgimento do materialismo histórico, como fundamento do comunismo *ativo* e não mais espiritualista, vinculou-se com a crise que percorria à Europa devida à afirmação do proletariado como classe diferenciada e ativa, na Alemanha inclusive. A crítica marxista buscou firmar-se como *teoria da revolução social*, abarcando todos os campos (econômico, filosófico, social, político) em que essa crise se manifestava; foi herdeira crítica da filosofia e da teoria social e política precedentes, pois só apoiando-se nas conquistas teóricas a nova teoria poderia desenvolver-se; seus primeiros representantes não poderiam ter surgido da classe operária e sim da *intelligentsia* burguesa. As etapas percorridas pela crítica marxista foram: a crítica da religião de um ponto de vista filosófico; a crítica da filosofia de um ponto de vista político; a crítica da política de um ponto de vista econômico e, enfim, a crítica da economia política. Essas “etapas” têm valor para indicar o matiz dominante, já que na *démarche* do próprio Marx se sobrepueram, sobre a base dos seus pressupostos metodológicos gerais:

Minhas investigações conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas nem pela evolução geral do espírito humano; estas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais da existência, que Hegel, a exemplo dos franceses e ingleses do século XVIII, entende, em conjunto, como “sociedade civil”, e que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada, por sua vez na *economia política* [...]. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de suas vontades, relações de produção que correspondem a um grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas 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 formas determinadas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o ser social, mas ao contrário, o ser social que determina a sua consciência. Num certo estágio do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, a que nada mais é que a expressão jurídica destas relações, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham até então desenvolvido. As relações de produção se transformam de formas de desenvolvimento das forças produtivas, em entraves a este desenvolvimento. Abre-se então uma época de revolução social. A modificação na base econômica transtorna, mais ou menos rapidamente, toda a enorme superestrutura.

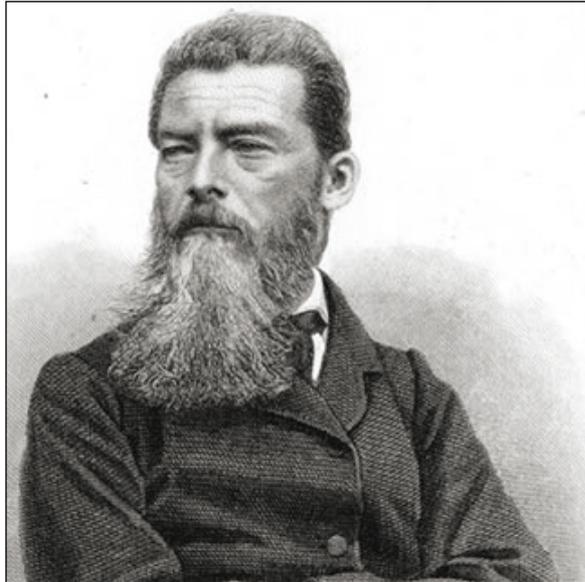
Quando se consideram tais transformações, é preciso distinguir sempre entre a transformação material – que se pode constatar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas da produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim. Do mesmo modo que não se julga um indivíduo pela ideia que faz de si mesmo, não se pode julgar uma época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. Ao contrário, é preciso explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma formação social jamais desaparece sem que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que ela tem a capacidade de conter; jamais as relações de produção novas e superiores substituem as antigas, antes de as condições de existência material destas relações se terem esgotado no próprio seio da velha sociedade.

Esta a razão porque a humanidade não se propõe senão os problemas que pode resolver, pois, ao se fazer uma análise mais de perto, verifica-se sempre, que o próprio problema surgiu exatamente onde já existiam condições materiais para a sua resolução ou, pelo menos, elas estavam em vias de existir. Em grandes traços, os modos de produção

asiático, antigo, feudal e burguês moderno, podem ser qualificados como épocas progressivas da formação social econômica. As relações de produção burguesa são a última forma contraditória do processo de produção social, contraditória não no sentido de uma contradição individual, mas de uma contradição que nasce das condições de existência social dos indivíduos; porém, as formas produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver esta contradição. Com esta formação social, termina a pré-história da sociedade humana.¹³

Essa formulação implicava um novo princípio heurístico para o estudo da história: “Marx se preocupou em estabelecer o mecanismo geral de todas as transformações sociais, isto é, a formação das relações sociais de produção que correspondem a um estágio definido de desenvolvimento das forças produtivas materiais; o desenvolvimento periódico de conflitos entre as forças produtivas e as relações de produção; as ‘épocas de revolução social’, em que as relações de produção se ajustam novamente ao nível das forças produtivas. Esta análise geral não implica nenhuma formulação sobre períodos históricos específicos nem sobre relações de produção e forças produtivas concretas. Assim, a palavra ‘classe’ nem sequer é mencionada [no texto citado acima], na medida em que as classes são apenas casos especiais das relações sociais de produção em períodos históricos específicos, embora, de certo, muito longos. A única referência a formações e períodos históricos consiste em uma breve e não explicada nem justificada relação de ‘épocas no progresso da formação econômica da sociedade’, expressas como os modos de produção ‘asiático antigo, feudal e burguês moderno’, este último representando a forma antagônica final do processo social de produção”.¹⁴

Ludwig Feuerbach afirmara que a filosofia não era outra coisa que a religião posta sob a forma de ideias, embora ele próprio permanecesse prisioneiro da filosofia (“O que me desagradava em Feuerbach é que fala demasiado de filosofia e demasiado pouco de política”, escreveu a respeito o jovem Karl Marx). O erro (incompletude) do método de Feuerbach consistia em que seu materialismo tinha um caráter “naturalista”; concebia a natureza como objeto e não como *sujeito*, ou seja, não a concebia “como atividade humana sensorial, como prática” (ou, em termos hegelianos, não concebia a substância como sujeito, como processo interno). Feuerbach concebia o “Homem” abstratamente, como “ser humano em geral” e não concretamente, em sua relação ativa com a natureza através da indústria e do comércio, isto é, mediante sua organização social (“A essência humana... é o conjunto das relações sociais”, escreveu Marx nas suas *Teses sobre Feuerbach*). Na história da filosofia, o idealismo tinha prevalecido sobre o materialismo por ter atentado para o lado ativo da condição humana: o fundador do movimento idealista na filosofia clássica alemã tinha sido Immanuel Kant, que fundamentou sua teoria do conhecimento sobre o sujeito e não sobre o objeto. O materialismo contemplativo (feuerbachiano), que era sua crítica mais avançada, mantinha-se ainda no plano da abstração. O materialismo prático (ou *dialético*), o materialismo *ativo*, só poderia estar fundamentado na *práxis*: “O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias da vida cotidiana, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza”.¹⁵



Ludwig Feuerbach

A crítica marxiana ao materialismo contemplativo foi concluída em *A Ideologia Alemã*, onde, além de realizar a passagem do “homem em geral” para o “homem social”, Marx resolveu diversamente de Feuerbach a contradição religiosa (a contradição entre céu e terra): “Feuerbach parte do fato da alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas o fato de que o fundamento terreno se separe de si mesmo para plasmar-se como um reino autônomo que flutua nas nuvens, é algo que só se pode explicar pelo próprio auto dilaceramento e autocontradição desse fundamento terreno. Por conseguinte, é necessário tanto compreendê-lo em sua própria contradição como revolucioná-lo praticamente. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da família sagrada, deve ser aniquilada teórica e praticamente a primeira”. Nas suas *Teses sobre Feuerbach*, Marx situou na “prática revolucionária” a categoria central da crítica social: “Feuerbach não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, da atividade ‘crítico-prática’ (...) *Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo*”. Marx e Engels já identificavam socialmente, nessa altura (1845), os executores da “crítica revolucionária”, os agentes da “transformação do mundo”, que não seriam os filósofos (nem a filosofia), mas “os operários comunistas de Manchester e Lyon e as associações por eles criadas”.¹⁶

Se todas as contradições ideológicas e jurídicas remetiam à contradição da vida social dos homens, não era na teologia, na filosofia ou no direito onde se encontrariam as armas para cumprir sua tarefa, mas na “anatomia da sociedade civil”: a teoria, que já adotara o ponto de vista social do proletariado, encontrou sua base na *crítica da economia política*. A importância da passagem da crítica da filosofia para a crítica da política e da economia política, realizada com *Trabalho Assalariado e Capital* e *Miséria da Filosofia* (trabalhos de 1847), e concluída em *O Capital* (publicado em 1867), consistiu em que esse redirecionamento teórico coincidiu historicamente com a passagem histórico-política da revolução burguesa jacobina (do idealismo revolucionário em geral), que tinha pretendido resolver as questões sociais e satisfazer as necessidades dos trabalhadores *sub specie rei publicae*, para a ação independente do proletariado moderno. Na crítica da

economia política se encontravam explicitadas tanto as raízes da opressão que sofria, como a via não de sua emancipação, e considerando todas as outras formas de ação social (inclusive a política) como meios subordinados à sua ação na esfera da produção.

Analisando as contradições da sociedade burguesa, concentrando-as na contradição inerente à mercadoria, fundamentando essa contradição não na propriedade privada em geral, mas no caráter “despossuído” do trabalho assalariado, expondo as leis de movimento da sociedade moderna, enfim, sustentando a crítica à ideologia contida nas formas da vida social e intelectual no caráter fetichista da mercadoria, a crítica da economia política ou “economia política da classe operária” constituiu a base para a ação contra o capitalismo e pela propriedade social dos meios de produção. Essa crítica foi realizada por Marx baseada em duas condições. A crítica à sociedade burguesa (que abrangeu desde as formas mais “elevadas” da ideologia religiosa ou filosófica e da superestrutura jurídico-política, até a base econômica) não se cumpriu como uma aproximação progressiva de uma “verdade” que residiria, em última instância, na base econômica, mas como momentos de uma unidade, como crítica da totalidade da vida social; não rejeitou simplesmente os resultados da investigação em cada um destes campos, mas os “superou” conservando seus conteúdos; a caracterização histórica da sociedade burguesa analisou em sua gênese e desenvolvimento as tendências que conduziam ao seu desaparecimento. A explicitação e crítica do fetichismo mercantil explicou a subsunção à lógica de reprodução do capital: o comunismo seria sua expressão superadora.

O *método dialético* havia sido desenvolvido sistematicamente por Hegel mediante a análise do desenvolvimento através de suas contradições inerentes, da transformação da quantidade em qualidade, dos saltos qualitativos, da categoria teórica de *totalidade*: “O sistema filosófico de Hegel, última e consumada execução do sistema ‘natural’ das ciências do espírito instaurado ao longo das lutas históricas teóricas e práticas dos séculos precedentes contra o antigo sistema teológico-metafísico da ordem social medieval, eclesiástico-feudal, é perceptível em todos os aspectos do esquema materialista da sociedade”.¹⁷ O contato de Marx com a filosofia hegeliana foi direto, através “do professor Eduard Gans, a cujas aulas de Direito Penal Marx assistia. (O professor) testemunhou por escrito a ‘grande aplicação’ (de Marx). Esse professor era, morto Hegel, o de maior prestígio na Universidade de Berlim. Estudantes de todas as faculdades enchiam sua sala de conferências; era um filósofo bem mais do que um jurista. O próprio Hegel tinha-o escolhido como seu intérprete; foi-lhe confiado o tesouro dos manuscritos que o mestre deixara ao morrer”.¹⁸ As consequências disso foram insuspeitas pelos dois mestres: “Foi graças a sua ligação com Hegel que o novo materialismo proletário pode apropriar-se da soma do pensamento social burguês tal como tinha se desenvolvido no período precedente. Conseguiu-o sob a forma do antagonismo, da mesma maneira em que, na mesma época, o movimento social da classe burguesa foi prolongado pela ação política do proletariado”.¹⁹

A *dialética* se originara na filosofia clássica grega como método para se chegar ao conhecimento a partir da análise da realidade considerada em sua totalidade e em sua mudança constante, e no confronto de opostos como seu motor de desenvolvimento: Platão originou a dialética, “cujas formas platônicas - segundo Hegel - vagaram por mais de dois mil anos baldias e incompreensíveis”. Como modo cognitivo, a

dialética se baseava no princípio de que o único invariável é o próprio *movimento*, oposto às concepções fixistas, metafísicas ou escolásticas, que dominaram a filosofia ocidental por longos séculos: “Ele comporta ao menos dois capítulos: a elaboração antiga da dialética, que se confunde com as origens da filosofia grega e chinesa; a elaboração, ou redescoberta moderna da dialética, que se confunde com a passagem do idealismo subjetivo alemão (Kant, Fichte) ao idealismo objetivo (Schelling, Hegel)”. A “recuperação” do princípio metodológico dialético foi um processo de longa duração, com base em transformações históricas revolucionárias: “As revoluções democráticas que sacodiram as cidades gregas no século VI a. C. (assim como as guerras civis que dividiram a China dos séculos VII ao XII d.C) parecem ter sido tão importantes para a formação da dialética antiga quanto a revolução dos Países Baixos e a Revolução Francesa o foram para a formulação da dialética moderna, de Spinoza até Hegel. Basta considerar a história do pensamento medieval para constatar a reaparição do pensamento analítico (sob o invólucro escolástico) desde que a produção de mercadorias, a fabricação de produtos artesanais especializados e as lutas sociais nas cidades reapareceram nos séculos XI e XII”.²⁰

A análise do movimento da *totalidade* através de suas contradições ganhara vigor e complexidade nos séculos XVII e XVIII, até atingir sua formulação mais completa em Hegel; segundo Spinoza, “em primeiro lugar, devemos concebir a ideia geral de tudo o que é ou pode ser, para depois examinar os diversos aspectos que assume esse Todo”: “Se a ciência de Descartes é mecânica, a de Spinoza é dinâmica tanto no mundo do pensamento, onde as ideias não são innatas, mas nos invadem, com sua própria espontaneidade, como também no reino dos corpos extensos, aos quais Descartes negou força espontânea de movimento; para Spinoza, ao contrário, só adquirem extensão graças à força que atua neles em estado de repouso ou de movimento”.²¹ A lógica dialética era a lógica do movimento, que não admitia fórmulas fixas nem mesmo para si: “As leis e ideias da dialética, por mais precisas e claramente delineadas que estejam, nunca podem ser mais que aproximadamente corretas. Não podem ser universais e eternas. Dado que a dialética refere-se a uma realidade sempre em transformação, complexa e contraditória, suas fórmulas têm limitações intrínsecas”. Isso não significava que a dialética não estivesse sujeita a leis que pudessem ser formuladas em termos claros; significava apenas que, na medida em que para a dialética “a verdade sempre é concreta... ela se mostra melhor em conexão com a análise de questões concretas em campos de experiência específicos e através destes”.²² A Revolução Francesa foi a expressão histórica das mudanças sociais e políticas em curso: “Nossa filosofia alemã não é senão o sonho da Revolução Francesa”, resumiu Heinrich Heine em 1831.

Numa era revolucionária, o conceito também deveria sê-lo para exprimi-la: “A verdadeira importância e o caráter revolucionário da filosofia hegeliana [reside em que] todos os Estados históricos sucessivos são apenas estágios transitórios do curso infinito do desenvolvimento da sociedade humana, que parte do inferior para o superior. Em relação [à dialética] nada é final, absoluto, sagrado”.²³ A base da dialética marxista não era, porém, o desenvolvimento da “ideia”, mas o desenvolvimento *material*, histórico-natural, do *real*. Em Hegel, o princípio dinâmico se enclausurava no *sistema* que arrematava sua filosofia, eliminando as contradições do real: “Em todos os filósofos, é precisamente o ‘sistema’ o perecível, pela simples razão de que surge de um eterno desejo do espírito humano: o de superar todas as contradições”.²⁴ A dialética hegeliana expressou o caráter revolucionário de sua época, ao mesmo tempo em que suas

limitações burguesas, que pretendiam fixar (deter) a revolução nos resultados já atingidos: sua superação deveria partir da constatação teórica e empírica da *permanência* da mudança (da vigência da revolução), invertendo, para isso, seu princípio heurístico, deslocando-o da Ideia (da “Razão”) para o mundo material concreto. Superada a era revolucionária da burguesia, a dialética idealista só poderia subsistir como um formalismo historicista fechado, que marcou, por exemplo, sua tardia versão italiana, a filosofia de Benedetto Croce, cuja escola se caracterizou por um “historicismo absoluto e, conseqüentemente, uma forma de *totalitarismo mental*”.²⁵

Marx e Engels fundamentaram na dialética seu método de investigação e a forma geral das leis do desenvolvimento social. Essas leis que, para Hegel, indicavam o desenvolvimento da Ideia Absoluta, expressavam o curso do desenvolvimento da sociedade de maneira mistificada, “idealista” e abstrata. Para Marx, “meu próprio método dialético é não só fundamentalmente diferente do hegeliano, mas inclusive seu oposto. Para Hegel, o processo do pensamento (que ele transforma em objeto independente, dando-lhe o nome de ideia) é o criador do real. Para ele, o real é somente a manifestação exterior da ideia. No meu enfoque, pelo contrário, o ideal não é senão o material, transferido e transposto na mente humana”.²⁶ Em Hegel a contradição era uma categoria do pensamento; em Marx, ela constitui a lógica do pensamento porque reflete o real; a contradição existe primeiro como parte do real, as categorias do pensamento são construídas a partir dos fenômenos concretos, expressando-os sem substituí-los nem constitui-los. Não era a forma do desenvolvimento, mas o objeto a que pretendiam se referir o lado “mistificado” da dialética idealista: “A compreensão não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer em toda parte as determinações da noção lógica, mas em conceber *a lógica especial do objeto especial*”.²⁷ A dialética só poderia ser instrumento de conhecimento quando referida à realidade e às suas especificidades. A teoria hegeliana expressara, no entanto, um avanço decisivo: a constituição de um sistema em que, pela primeira vez, natureza, sociedade e pensamento se encontravam submetidos a uma única investigação e a leis únicas de desenvolvimento. O sistema de Hegel tinha por base o avanço científico do alvorecer da época burguesa e também seus limites: “A filosofia clássica alemã tentou, de maneira mística e abstrata, ultrapassar intelectualmente os limites do pensamento burguês. Como a lei do valor de Ricardo, o ‘método dialético’, elaborado no mesmo período revolucionário da sociedade burguesa ultrapassava ela por suas conseqüências, do mesmo modo que o movimento revolucionário prático da burguesia superava em parte, em seus objetivos, a sociedade burguesa, enquanto o movimento revolucionário proletário não se constituía ainda como movimento independente”.²⁸

A *potência*, só poderia encontrar sua expressão na revolução em *ato*.²⁹ Utilizado para as finalidades do novo sujeito da história (o proletariado), aplicado ao desenvolvimento concreto da sociedade, o velho método dialético revelava seus aspectos conservadores e “glorificadores do existente” (“tudo o que é real é racional”): “Na sua forma racional... ela [a dialética] é um escândalo e uma abominação para as classes dirigentes e seus ideólogos doutrinários, porque na concepção positiva das coisas existentes, ela inclui também a inteligência de sua negação fatal, de sua destruição necessária, porque apreende o próprio movimento do qual toda forma não é senão uma configuração transitória; porque ela é essencialmente crítica e revolucionária”.³⁰ O “sistema filosófico”, que encontrou sua máxima expressão em Hegel, esgotou em

meados do século XIX sua função progressista. A partir do *materialismo*, a dialética podia ser emancipada de sua cápsula sistêmica e se transformar em princípio *aberto*: “A ciência da história se inscreveu no grandioso processo de extensão da cientificidade, convergindo com os grandes descobrimentos do século em razão de que a constituição da ciência da história é contemporânea do progresso fundamental das ciências da natureza no século XIX, de sua integração na dimensão temporal, de sua historização: cosmologia racional, teoria das formas da energia, teoria celular, teoria da evolução. Portanto, toda ciência é realista e materialista, mas implica uma forma de materialismo incompatível com a forma mecanicista dominante desde o século XVIII, desautorizada pelos progressos do XIX, que implicam a integração do tempo. Trate-se na nova biologia (Darwin), da nova energética (Mayer) ou da ciência das sociedades (Marx confirmado por Morgan enquanto às sociedades primitivas), o racionalismo científico caminha, na realidade, ao longo de uma mesma frente, mas de uma frente com duas vertentes, anti-idealista e anti-mecanicista”.³¹

O método dialético *materialista* significava, em primeiro lugar, a especificação *histórica* das relações sociais e sua *dinâmica*: “Quando um marxista demonstra de que modo o camponês livre da época capitalista descende do servo da gleba, e como este, por sua vez, descende do escravo, põe em funcionamento sua dialética; mas quando demonstra como o direito, a política, a sociedade e a literatura da era feudal derivavam-se da economia feudal, veste suas roupas de materialista”.³² Marx concebeu todas as instituições, relações e circunstâncias da sociedade burguesa na sua particularidade histórica, criticando todas as teorias econômicas e sociais em que esse caráter histórico ficasse diluído. Polemizando com David Ricardo, por exemplo, Marx destacou que esse autor aplicava a ideia especificamente burguesa da renda da terra (*rent*) “à propriedade imobiliária de todos os tempos e de todos os países. Este é o erro de todos os economistas que apresentam como eternas as relações e circunstâncias da produção burguesa”. A tarefa proposta pela época foi realizada graças a que sua concepção consistia em uma compreensão do conjunto da vida social em todas as suas manifestações, que possuía por base a *produção material da vida social*: “A própria história da religião, feita abstração dessa base material, não tem critério; é bem mais fácil encontrar, através da análise, o conteúdo, o núcleo terrestre das *conceptions nuageuses* (nebulosas) da religião, que de fazer evidente pela via invertida como as condições reais da vida se revestem pouco a pouco de uma forma etérea. Mas este é o único método materialista e, em consequência, científico”.

O novo conteúdo da dialética tinha outra consequência: já não era possível tratar acerca do método abstratamente, separado de seu objeto concreto: “Se se considera do ponto de vista histórico a ‘passagem’ da dialética burguesa de Hegel para a dialética proletária de Marx, vê-se o absurdo de se representar a dialética materialista como um sistema independente. Uma dialética verdadeiramente ‘materialista’ não pode estritamente dizer nada das determinações do pensamento em si mesmo, nem das relações que elas mantêm entre si, abstração feita de seu conteúdo histórico concreto... Simultaneamente com a transformação da realidade e da práxis histórica, se transformam também as categorias do pensamento e todas suas relações. Negligenciar essa correspondência histórica, e pretender fazer entrar as determinações do pensamento e suas relações em um sistema abstrato, equivaleria a sacrificar a dialética ‘materialista’, proletária e revolucionária, equiparando-a com um modo de pensar que só tirou um benefício teórico da inversão materialista, e que permanece sendo, na realidade prática, a velha dialética idealista da

filosofia burguesa. A dialética materialista do proletariado não pode ser ensinada de maneira abstrata, nem com ajuda dos pretensos exemplos, como uma ciência particular com seu objeto próprio. Só pode ser utilizada de maneira concreta na praxis da revolução proletária, numa teoria que é uma parte constitutiva da mesma”.³³

As teorias filosóficas generalizavam o desenvolvimento das forças produtivas no terreno da produção material e de sua organização social. O desenvolvimento da filosofia burguesa da história era consciente de sua conexão com a história de seu tempo. Para Hegel, com a Revolução Francesa: “O pensamento e o conceito de direito se fizeram valer, e o velho edifício das iniquidades não pôde resistir. No Direito, uma constituição se apresenta, e tudo deveria doravante repousar sobre essa base. Desde que o sol está no céu e os planetas lhe giram ao redor, nada havia sido visto de parecido: *o homem de ponta-cabeça*, confiando na Ideia e emoldurando a realidade com ela... Era um amanhecer magnífico. Todos os seres pensantes celebraram essa época. Uma emoção sublime reinou, o entusiasmo do espírito apropriou-se do mundo, como se só nesse momento se chegasse à verdadeira reconciliação do divino e do mundo”.³⁴

A relação consciente da filosofia clássica com sua época não era ainda a consciência da sua relação com uma *classe social*. Daí que essa filosofia, que não podia deixar passar em branco os novos antagonismos de classe, considerava-os como inevitáveis e “naturais” à própria existência social: “Com Hegel, a filosofia atingiu seu ponto culminante e sua morte. Depois, ela sobreviveu através das formas degradadas da repetição: Husserl repete Descartes e Kant, se fechando em uma interminável propedéutica a uma impossível filosofia; Heidegger repete Nietzsche e Husserl combinando-os, mas sem chegar a restaurar a ontologia que deseja. Durante a fase imperialista dos últimos cem anos, esse automatismo da repetição ideológica agravou-se: não há mais filósofos mas, na melhor das hipóteses, historiadores do que foi a filosofia”.³⁵ A especificidade do marxismo foi compreender os antagonismos sociais não como naturais e imutáveis, mas como *históricos* e *superáveis* mediante uma revolução não mais só *política* e sim também *social*, revolução que deveria estar dotada de uma teoria referida não apenas à sua época, mas também a uma classe social *particular* de sua época.

Os trabalhos que deram forma ao materialismo histórico contrastaram com o método historiográfico hegemônico no século XIX, cuja preocupação se concentrava em alicerçar uma história fidedigna aos fatos. A nova teoria partiu, diversamente, da noção de que o modo com que o homem produzia sua vida material condicionava todas as dimensões da sua vida, sem propor um esquema reducionista válido para todas as sociedades humanas, “adornadas com este ou aquele traço específico. Marx renunciou a definir um modelo deste tipo; em vez de abordar a sociedade como objeto dado e na forma em que ele se apresenta, analisou os processos de produção e de reprodução da vida social, criando assim o terreno necessário para abordar cientificamente ‘a lógica especial do objeto especial’, a lógica concreta das contradições e do desenvolvimento de uma dada formação social”.³⁶ O materialismo histórico não propôs a superação da filosofia pela economia ou reduziu todos os fenômenos sociais, políticos, culturais e ideológicos à sua base econômica: a “economia” era superada por uma ciência histórica e social do desenvolvimento da produção material e da *luta de classes*.

desenvolvimento adulto da sociedade capitalista: era somente nas condições próprias a uma época histórica onde, de um lado, a produção material tinha sido amplamente socializada (“a época que criou o individualismo como ideologia é, na verdade, precisamente aquela em que as relações sociais atingiram seu maior desenvolvimento”),³⁷ e onde, por outro lado, a esfera da produção material fora completamente separada das outras esferas da vida social, que as relações sociais originadas na produção material e a conexão entre essas relações e as condições políticas, jurídicas e outras, podiam transformar-se em objeto de uma análise crítica. A natureza de uma sociedade era a expressão das suas formas de produção, a partir das quais se tornava possível analisar suas relações de poder e dominação social. Marx e Engels se opuseram à substituição do trabalho de investigação histórica por conceitos de uma filosofia da história cuja “virtude suprema consiste em ser ela mesma supra-história”: “A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, essas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital, etc”.

As abstrações teóricas deviam partir da história real, não serem elaboradas *a priori* para lhe serem impostas. Ao adotar o ponto de vista da classe que sofre “a forma mais radical da opressão social”, a teoria não tirava uma conclusão “moral”, mas a forma de um conteúdo constituído através da *práxis* da ação de classe, criticando teoricamente o que a revolução proletária criticava praticamente. Referida ao desenvolvimento histórico real da sociedade, baseado na evolução e revolução de sua produção material, a contradição hegeliana transformava-se na luta entre as classes sociais, a “negação” dialética no proletariado (negação da sociedade burguesa), a revolução proletária na síntese do desenvolvimento social contraditório do capitalismo: “A organização revolucionária dos proletários como classe contém em si todas as forças produtivas que o sistema social é capaz de conter”.³⁸

O “universal concreto” designava a unidade final instaurada no *fim* do movimento dialético, uma totalidade indivisível da natureza. A crítica materialista questionou esse “fim”. A dialética hegeliana, contra seu método, culminava no congelamento do Estado moderno (e no fechamento do próprio método dialético), considerado como realização do Espírito através da História, como “realização da ideia moral” (“O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, e Espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe”);³⁹ sua dialética concluía como uma filosofia da conservação: para Hegel, a função pública moderna e a monarquia prussiana se situavam no esteio das revoluções democráticas. A crítica do Estado foi o ponto de ruptura de Marx com Hegel: para este, além da “personificação da ideia moral”, o Estado era “a personificação da liberdade concreta”, o “racional por definição”, a “lei mais alta para o indivíduo, cujo dever é ser membro do Estado”, que é “seu próprio propósito superior”: “O interesse individual só se justifica quando deriva do interesse comum do Estado”.

Marx pertenceu à geração democrática que perdera seu entusiasmo pela racionalidade progressista do Estado prussiano após a marca deixada pelo domínio napoleônico, desprezando a velha geração que, por sua vez, desprezava a “libertinagem inglesa” dos Hume, Locke e Adam Smith. Dentro dessa geração (a chamada “esquerda hegeliana”) Marx se distinguiu por realizar uma crítica dialética do conservadorismo de mestre da dialética: “O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da

administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que ele repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre a vida pública e privada, entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda: frente às consequências que brotam da natureza antissocial dessa vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, a impotência é a lei natural da administração. Essa dilaceração, essa infâmia, essa escravidão da sociedade civil é o fundamento natural em que se apoia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do estado e a existência da escravidão são inseparáveis. O Estado antigo e a escravidão antiga – as fracas antíteses clássicas – não estavam fundidos entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o moderno mundo de traficantes – hipócritas antíteses cristãs. Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela”.⁴⁰

Não existia um desenvolvimento autônomo ideal das relações jurídicas e das formas estatais. Marx buscou a gênese dessas formas nas relações materiais da existência humana, superando o hegelianismo na questão chave do Estado, que Hegel ainda via sob uma forma abstrata e não histórica. Para Marx e Engels, o Estado nascia dos antagonismos de classe e, na era burguesa, ele era o “comitê administrativo dos interesses comuns da burguesia”: Marx criticava no filósofo alemão que reclamasse “não só o ‘espírito do Estado’, mas também o ‘espírito da autoridade’, o espírito burocrático”, chegando a criticar “a inconsequência surda e o ‘espírito da autoridade’ de Hegel (que) chegam a ser *verdadeiramente repugnantes?*” (grifo de Marx).⁴¹

O materialismo histórico não tinha necessidade de uma filosofia “prévia” ou “fundante” - um “fundamento normativo” - para justificar uma proposição atemporal. Reivindicou sua continuidade crítica da filosofia clássica alemã, mas fundou-se em sua filiação a uma *época* precisa (o capitalismo) e a uma *classe social* determinada (a classe operária). A filosofia alemã fora a expressão geral mais ampla do desenvolvimento histórico burguês; a nova teoria definiu-se como a expressão teórica do proletariado. Com esse método, Marx e Engels articularam o passado ao presente na perspectiva de perceber as possibilidades históricas do futuro. O passado ajudaria a explicar o presente mas não o legitimaria, requerindo uma interpretação que pusesse em evidência todos os ângulos possíveis e as visões de todas as classes e forças sociais que davam forma aos acontecimentos históricos. O marxismo não opôs verdades “eternas” à filosofia dominante, mas propostas reconhecidas na sua conexão com uma época e com uma classe social que qualificava como *transitória* sua própria existência.

Francis Fukuyama, em *The End of History and the Last Man*, partiu de Hegel, ou melhor, do comentário deste feito pelo filósofo franco-russo Alexandre Kojève, autor que situou o centro da filosofia hegeliana nas noções de *satisfação* e *reconhecimento*. Para Hegel o “fim da História” teria sido atingido em 1804, com a batalha de Iéna (vitória napoleônica sobre as tropas prussianas), que marcaria a vitória definitiva do Estado liberal, como “estado de reconhecimento universal” (dos indivíduos entre si). Fukuyama criticou

Hegel por ter situado o "fim da história" dois séculos antes da sua efetiva ocorrência (com o "fim do comunismo" e de todas as barreiras ao capitalismo liberal, isto é, dos "desafios sistêmicos" ao capitalismo). Fukuyama acompanhou Hegel, no entanto, afirmando que "muito do que costumávamos ver como motivações econômicas emerge, na verdade, daquilo que Platão chamava de *thymos*, ou desejo de reconhecimento".⁴² Marx, segundo Fukuyama, teria sido autor de uma teoria do "fim da história" (identificando este "fim" com o comunismo). Na verdade, Marx afirmou que com "o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade" finalizava a pré-história da sociedade humana e começava a sua "verdadeira história".

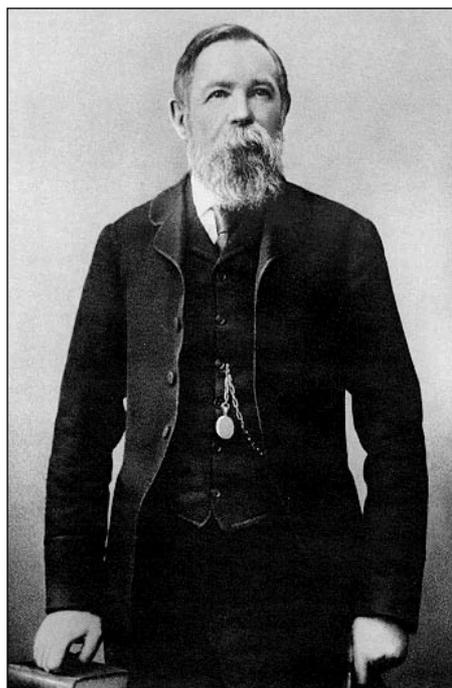
A distinção não era terminológica: ela refletia a inversão do método hegeliano feita por Marx, que criticou a ideia do Estado moderno como estágio final da evolução política da sociedade. A distorção hegeliana era uma expressão da realidade de seu tempo: "O formalismo do Estado hegeliano, a distorção representativista de suas assembleias que são uma ilusão de representatividade e de democracia autênticas, não são distorções que afetem apenas o Estado conceitualizado por Hegel, mas distorções que pertencem efetivamente à estrutura do Estado moderno, e só por isso passaram para a cabeça de Hegel".⁴³ Ainda dando um lugar subordinado ao trabalho produtivo na história, Hegel não dividiu abstratamente as necessidades humanas em "econômicas" e "timóticas" (de reconhecimento), mas tentou construir uma teoria das necessidades humanas unitária e historicamente determinada, que levasse em conta suas mudanças.⁴⁴ As necessidades derivadas do *thymos*, "o espírito que se situa entre a razão e o desejo na topografia platônica da alma" (ou a paixão), não poderiam ser arbitrárias e abstratamente separadas das necessidades "racionais" - que Fukuyama chamou de "econômicas" - visto que estas não são atemporais ou metafísicas, mas históricas, não mensuráveis em termos puramente fisiológicos.

As "distorções da estrutura do Estado" refletiam as contradições da sua infraestrutura produtiva e tinham a sua base "na formação de uma classe com correntes radicais, de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil, de um Estado que é a dissolução dos Estados, de uma esfera que possui caráter universal pelo universal do seu sofrimento, e que não reivindica para si nenhum direito especial, uma vez que contra ela não se cometeu nenhum desaforo particular, mas o desaforo em si, absoluto... Essa decomposição da sociedade, enquanto classe particular, é o proletariado". A apologia do Estado moderno realizada por Hegel punha em questão o próprio princípio dialético da sua filosofia, como já fora notado, em 1829, por um discípulo seu, Christian Weisse: "Se a dialética é progresso sem fim (*ein unendlicher Progress*) como será compatível com esse movimento o fechamento imposto pelo Sistema (hegeliano)? A exigência de um crescimento pela negatividade dialética só arbitrariamente pode ser interrompida. É forçoso constatar que o mestre desmentiu o que é mais profundo em seu pensamento".⁴⁵ A contradição da filosofia hegeliana não punha em questão seu próprio princípio metodológico, que deveria ser resgatado do seu invólucro idealista, resolvendo a ambiguidade do termo *fim*, que significava simultaneamente termo final e objetivo: "Pode-se falar do fim do Estado, para dizer que o Estado é ele próprio um fim, o termo de um processo do qual constitui a realização mais acabada... Hegel não é um pensador do fim do saber nem do fim da história. Ele não se furta - como poderia fazê-lo um dialético? - à

contradição inerente ao conceito de fim, que designa ao mesmo tempo e contraditoriamente um objetivo e um termo, o momento de uma realização e o de um desaparecimento".⁴⁶

Marx e Engels não elaboraram um projeto “acabado” para uma futura sociedade comunista sem Estado, um “plano ideal”; limitaram-se a indicar "uma associação de homens livres, trabalhando com os meios de produção detidos em comum, e gastando suas muito diferentes formas de força de trabalho, em plena autoconsciência, como uma única força de trabalho social". Estabelecer as formas de uma organização social resultante da superação da exploração capitalista seria ignorar a magnitude das mudanças que introduziria em todos os aspectos da vida social. A revolução social, em que pese a determinação de suas precondições e de suas formas de desenvolvimento, permaneceria um “salto” desde um sistema de relações sociais esclerosadas, transformadas em entraves históricas, para um sistema flexível de formas novas e mais plásticas de vida social, com um grande espaço para o desenvolvimento controlado das forças produtivas sociais, assim como para o aparecimento de novas atividades humanas.

A tarefa posta não consistia em imaginar sociedades ideais para um futuro indeterminado, ou para serem exemplarmente realizadas em pequena escala, mas em determinar, a partir da sociedade real, as tendências e condições que preparavam sua superação. O aprofundamento das contradições capitalistas evidenciava que, tendo o capital cumprido suas tarefas históricas - a libertação da força produtiva do trabalho social e a criação, com o mercado mundial, do marco para a expansão das novas forças produtivas sociais - tinha criado o cenário para a eliminação dos modos de produção baseados na exploração do trabalho: “Na sociedade cooperativa baseada na propriedade comum dos meios de produção, os produtores já não trocam seus produtos; o trabalho dispensado na produção das coisas já não aparece como valor desses produtos, como uma de suas qualidades materiais, porque a essa altura, ao contrário do que ocorre na sociedade capitalista, o trabalho individual existe como uma parte do trabalho social total de uma forma direta ou imediata, e já não de uma forma indireta”.⁴⁷



Friedrich Engels em 1891

Os precursores do materialismo histórico tinham consciência de sua importância na história geral do pensamento. Com temas e propostas teóricas apenas indicadas ou esboçadas, um traço marcante da produção marxiana foi seu caráter inacabado. Dois anos antes de sua morte, consultado por Karl Kautsky a respeito da possibilidade de publicação de suas “obras completas”, contestou dizendo que essas obras deveriam antes ser escritas “em sua inteireza”. A incompletude da obra marxiana, somada às dificuldades da sua publicação integral, foram geradoras, a partir de sua morte, de várias tentativas de completar seu corpo teórico. Marx, por exemplo, nunca escreveu um estudo sistemático e específico sobre o Estado, embora abrigasse projetos com esse objetivo. Por outro lado, o materialismo histórico sofreu de petrificação burocrática e de diversas tentativas de formalização estéril, que fizeram com que diversos campos fossem desenvolvidos em outras bases teóricas e metodológicas. Michel Foucault, por exemplo, buscou fazer a história de tudo que parece sem história – os sentimentos, a moral, a verdade. Elementos aparentemente universais e imunes à passagem do tempo, eles seriam contingências históricas criadas em circunstâncias precisas.

Foucault analisou os mecanismos de dominação da “era clássica”, assim como as formas e meios de sua internalização social sustentando um “poder”, com seus correspondentes “micropoderes”, pressupondo uma dispersão do poder por todas as instâncias da sociedade, com base no modelo hospitalar e prisional: “Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou a classe politicamente dominante no decurso do século XVIII foi encoberto pelo estabelecimento de um enquadramento jurídico explicitamente codificado e formalmente igualitário, possibilitado pela organização de um regime parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e generalização dos mecanismos disciplinares constituíram o reverso, o lado sombrio desses processos... apoiado por esses minúsculos, quotidianos mecanismos físicos, por todos esses sistemas de micropoder que são essencialmente não-igualitários”.⁴⁸

Esse autor definiu o “sistema de encerramento isolado” da era clássica como base da “microfísica do poder”: “Sonha-se que essas fortalezas ideais não tenham contato com o mundo real: inteiramente fechadas nelas mesmas, viveriam só dos recursos do mal, numa suficiência capaz de prevenir o contágio e dissipar o terror. Formariam, em seu microcosmo independente, uma imagem invertida da sociedade: o vício, o constrangimento e o castigo refletiriam como em um espelho a virtude, a liberdade e as recompensas que fazem a felicidade dos homens”.⁴⁹ Diversos autores propuseram que a “microfísica do poder” foucaultiana poderia dar consistência (ou coerência) política às análises de Marx, através da sua análise do disciplinamento dos corpos ao trabalho assalariado:⁵⁰ “Os procedimentos disciplinares fazem crescer a utilidade dos corpos neutralizando sua resistência e, mais geralmente, permitindo a unificação dos dois processos de acumulação dos homens e de acumulação do capital. A ‘disciplina’ e o ‘micropoder’ vêm inserir-se exatamente no ponto do ‘curto-circuito’ operado por Marx entre a economia e o político, a sociedade e o Estado, em sua análise do processo de produção (permitindo assim conferir-lhe a consistência de uma ‘prática’”.⁵¹

Outra vertente afirmou que “na tradição teórica oriunda de Marx, o perigo de deslizar em uma

filosofia ruim foi particularmente grande ao se fazer evidente a tendência para sufocar problemáticas filosóficas em favor de uma concepção cientista da ciência. Em Marx, a herança da filosofia da história se faz sentir de modo não refletido; esse objetivismo histórico irrompeu sobretudo nas teorias evolucionistas da Segunda Internacional, por exemplo em Kautsky, e no *Diamat* (materialismo dialético)”. O autor apontou uma “lacuna” na herança teórica de Marx: “Se hoje retomarmos as asserções fundamentais histórico-materialistas sobre a evolução social, devemos fazê-lo com a máxima atenção”, pois “ficou obscurecido desde seu início o fundamento normativo da teoria marxiana da sociedade, que não queria renovar as pretensões ontológicas do iusnaturalismo clássico, nem satisfazer as [pretensões] descritivas das ciências nomotéticas, para ser, diversamente, uma teoria ‘crítica’ da sociedade, mas só na medida em que conseguisse fugir das falsas inferências naturalistas de teorias implicitamente valorativas. Marx acreditava ter resolvido este problema com um golpe de mão, declarando sua apropriação materialista da lógica hegeliana. É também verdade que não teve necessidade de ocupar-se particularmente dessa tarefa, podendo, para seus fins práticos de pesquisa, contentar-se de tomar literalmente e criticar de modo imanente, o conteúdo normativo das teorias burguesas dominantes, o direito natural moderno e a economia política... No meio-tempo a consciência burguesa virou *cínica*, sendo entulhada até o fundo de conteúdos normativos vinculantes, como se vê nas ciências sociais, em especial no positivismo jurídico, na economia neoclássica e na teoria política recente”.⁵²

Caberia, pois, dotar o materialismo histórico de um “fundamento normativo” permanente e invariável? Seria como pretender dotá-lo da atemporalidade que critica. A teoria marxista desenvolveu-se através de seu confronto com outras teorias ou pela análise das novas questões postas pelo desenvolvimento histórico. O caráter inconcluso do materialismo histórico não foi só produto das suas circunstâncias e percalços, ele fez parte de sua própria natureza, baseada na reinterpretação permanente da realidade para transformá-la. Nunca foi fórmula acabada, mas método para interpretar e subverter uma realidade histórica em perpétua mudança e suscetível ele próprio de mudança. Desde sua formulação inicial, o materialismo histórico coexistiu com exigências e pressões contraditórias: 1) Seu necessário aprofundamento que, segundo Rosa Luxemburgo (em um breve artigo chamado *Avanços e Retrocessos do Marxismo*),⁵³ só poderia resultar da sua confrontação com os novos problemas suscitados pela luta de classes, um enunciado que foi considerado restritivo e limitador por alguns autores marxistas (por deixar pouca ou nenhuma margem para a atividade puramente teórica); 2) Sua formalização e sistematização transformadas num “sistema”.⁵⁴ A primeira exigência estava imbuída do perigo do dogmatismo e do fechamento teórico; a segunda, de sua formalização estéril. Nenhuma teoria autêntica, porém, sobreviveu sem enfrentar e dar resposta a esse tipo de exigências.

Referências Bibliográficas:

- AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Londres, Cambridge University Press, 1974
- FINESCHI, Roberto. Concetti hegeliani e materialismo storico. *La Contraddizione* n° 140, Roma, julho-setembro 2012.

- KORSCH, Karl. *Karl Marx*. Barceloma, Folio, 2001, p. 190.
- MARX, Karl; e ENGELS, Friederich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- MARX, Karl; e ENGELS, Friederich. *A Sagrada Família*. São Paulo, Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Córdoba, Nagelkop, 1970, p. 139.

Notas:

- ¹ Graduado em Economia Política e História na Université Paris VIII (1979). Doutor em História Comparada das Sociedades Contemporâneas pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (1983). Atualmente professor titular da Universidade de São Paulo na área de História Contemporânea. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6513303642277108> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9924-0984> E-mail: coggiola@usp.br
- ² Ou, ainda: "A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas sociais, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz ou pelo modo de trocar os seus produtos" (Friedrich Engels. *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique*. Paris, Éditions Sociales, 1973).
- ³ Karl Marx e Friederich Engels. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- ⁴ *Idem*.
- ⁵ Roberto Fineschi. Concetti hegeliani e materialismo storico. *La Contraddizione* n° 140, Roma, julho-setembro 2012.
- ⁶ Karl Marx. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- ⁷ Shlomo Avineri. *Hegel's Theory of the Modern State*. Londres, Cambridge University Press, 1974, p. 221.
- ⁸ Eric Weil. *Hegel y el Estado*. Córdoba, Nagelkop, 1970, p. 139.
- ⁹ Walter Benjamin. Teses sobre o conceito de história. *Obras Escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- ¹⁰ Karl Korsch. *Karl Marx*. Barceloma, Folio, 2001, p. 190.
- ¹¹ Karl Marx e Friederich Engels. *Op. Cit.*
- ¹² Stathis Kouvelakis. *Philosophie et Révolution*. De Kant à Marx. Paris, La Fabrique, 2017, p. 195.
- ¹³ Karl Marx. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, Edições Populares, sdp.
- ¹⁴ Eric J. Hobsbawm. *Como Mudar o Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- ¹⁵ Karl Marx. *O Capital*. Cap. I, Seção 4.
- ¹⁶ Karl Marx e Friederich Engels. *A Sagrada Família*. São Paulo, Boitempo, 2010.
- ¹⁷ Karl Korsch. *Op. Cit.*, p. 158.
- ¹⁸ Leopold Schwarzschild. *El Prusiano Rojo*. La vida y la leyenda de Karl Marx. Buenos Aires, Peuser, 1956, p. 40.
- ¹⁹ Karl Korsch. *Dialettica e Scienza nel Marxismo*. Bari, Laterza, 1974.
- ²⁰ Ernest Germain (Ernest Mandel). Les racines de la pensée dialectique. *Quatrième Internationale* n° 73, Paris, junho de 1956.
- ²¹ Carl Gebhardt. *Spinoza*. Buenos Aires, Losada, 1977, p. 47. Na definição de Hegel, "a verdade é o Todo" (*das Wahre ist das Ganze*).
- ²² George Novack. *Introducción a la Lógica Dialéctica*. Bogotá, Pluma, 1976, pp. 75-78.
- ²³ Friedrich Engels. *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique*, cit.
- ²⁴ Friedrich Engels. *Anti-Dühring*. Buenos Aires, Claridad, 1967.
- ²⁵ Carlo Cassola. *La Lezione della Storia*. Milão, Rizzoli, 1978.
- ²⁶ Karl Marx. *O Capital*, cit.
- ²⁷ Karl Marx. Critique de la philosophie de l'État de Hegel. *Oeuvres Philosophiques*. Paris, Costes, 1948.
- ²⁸ Karl Korsch. *Karl Marx*, cit.
- ²⁹ Ao ser-lhe solicitado um verbete com uma exposição sistemática do marxismo para um dicionário, Lênin reservou um capítulo (junto à economia, o materialismo e a dialética) para a "tática revolucionária do proletariado". Seu editor o suprimiu sob o pretexto de seu caráter "não científico".
- ³⁰ Karl Marx. *O Capital*, prefácio.
- ³¹ André Tosel. La elaboración de la filosofía marxista por Engels e Lenin. In: Yves Belaval. *Las Filosofías Nacionales*. Siglos XIX e XX. México, Siglo XXI, 1986, p. 292.
- ³² Michael M. Postan. *Storia e Scienze Sociali*. Turim, Einaudi, 1976.
- ³³ Karl Korsch. *Op. Cit.*
- ³⁴ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Madri, Revista de Occidente, 1974.

- ³⁵ Pierre Fougeyrollas. *L'Obscurantisme Contemporain*. Lacan, Lévi-Strauss, Althusser. Paris, SPAG-Papyrus, 1983.
- ³⁶ Antoine Pelletier; Jean-Jacques Goblot. *Materialismo Histórico e História das Civilizações*. Lisboa, Estampa, 1970, p. 159.
- ³⁷ Karl Marx. *Introdução à Crítica da Economia Política* (1857). Córdoba, Pasado y Presente, 1973.
- ³⁸ Karl Marx. *Poverty of Philosophy*. Moscou, Progress Publishers, 1966.
- ³⁹ G. W. F. Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa, Guimarães, 1990, p. 24.
- ⁴⁰ Karl Marx. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social"* (1844). São Paulo, Expressão Popular, 2010, pp. 60-61.
- ⁴¹ Karl Marx. Critique de la philosophie de l'État de Hegel. *Oeuvres Philosophiques*. Paris, Costes Éditeur, 1948.
- ⁴² Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. Nova York, The Free Press, 1992.
- ⁴³ João L. Alves. *Rousseau, Hegel e Marx*. Lisboa, Horizonte, 1983, p. 195.
- ⁴⁴ Raymond Plant. Hegel and political economy. *New Left Review* I/103, Londres, maio/junho de 1977.
- ⁴⁵ Apud Gérard Lebrun. *O Averso da Dialética*. Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- ⁴⁶ Jean P. Lefebvre e Pierre Macherey. *Hegel et la Société*. Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 85-87.
- ⁴⁷ Karl Marx. Crítica do Programa de Gotha. *Textos*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1980.
- ⁴⁸ Michel Foucault. *Sorvegliare e Punire*. Nascita della prigione. Turim, Einaudi, 2005.
- ⁴⁹ Michel Foucault. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Gallimard, 1977.
- ⁵⁰ Pierre Dardot e Christian Laval. *La Nouvelle Raison du Monde*. Essai sur la société néolibérale. Paris, La Découverte, 2010.
- ⁵¹ Étienne Balibar. *Foucault et Marx*. Paris, Seuil, 1989: "Foucault deslocou-se, em seu desenvolvimento teórico, de uma ruptura com o marxismo enquanto teoria, para uma 'aliança tática', ou seja, para o uso de alguns conceitos marxistas ou de alguns conceitos compatíveis com o marxismo" (Thomas Lemke. Foucault, governamentalidade e crítica. *Plural* vol. 24 n° 1, São Paulo, FFLCH-USP, 2017).
- ⁵² Jürgen Habermas. *Per la Ricostruzione del Materialismo Storico*. Milão, Etas Libri, 1979, pp. 12-13.
- ⁵³ Rosa Luxemburgo. *Obras Escogidas*. Bogotá, Pluma, 1978.
- ⁵⁴ Vivek Chibber (O que vive e o que está morto na teoria marxista da história. *Crítica Marxista* n° 35, São Paulo, outubro 2012) postulou que "a teoria marxista da história consiste em duas subteorias analiticamente distintas: uma teoria das formas sociais e uma teoria das transições de uma forma social a outra. A primeira preocupa-se com a individuação dos diferentes tipos de sistemas sociais ou modos de produção; a segunda tem como objeto o mecanismo pelo qual a história se move por meio dos modos de produção". A escolha dessas "subteorias" é arbitrária; poderia ser acrescida de outras igualmente importantes (a teoria das relações entre base produtiva e superestrutura ideológica). As "subteorias", por sua vez, poderiam ser subdivididas em outras sub-subteorias, e assim por diante.

Recebido em: 14.10.2020

Aprovado em: 14.10.2020