

# Materialismo histórico e subjetividade

## *Historical materialism and subjectivity*

### **João Batista Favaretto**

Doutor em Educação pela Unicamp  
joabatistafavaretto@gmail.com

**Resumo:** Tratar da noção de subjetividade que emerge das teses do materialismo histórico não representa, exatamente, uma novidade. Mas de modo algum pode ser considerado um assunto encerrado, porque atualmente ainda é objeto de debate. Na verdade, a definição do papel destinado à subjetividade no pensamento de Marx (1818-1883) é objeto de discussão desde a vigência da II Internacional (1889-1916) quando, então, torna-se dominante a interpretação de que a história é um processo dirigido por leis internas e objetivas e de que a subjetividade é mais consequência do que propriamente causa de um processo que se desenvolve fora dela. Desde então, marxistas se dividem na busca de uma definição do papel da ação humana na história. Ainda hoje, nos momentos em que mudanças importantes ocorrem, a mesma reflexão é suscitada. Portanto, ainda que a questão proposta não seja nova nem por isso deixa de ser atual e importante. Nosso objetivo é o de retomar as teses do materialismo histórico e, ao mesmo tempo, retomar alguns momentos importantes do debate sobre elas naquilo que diz respeito, especificamente, à formação da subjetividade e à emergência de um novo sujeito na história.

**Palavras-chave:** Karl Marx; Materialismo Histórico; Subjetividade.

**Abstract:** *To deal with the notion of subjectivity that emerges from the theses of historical materialism does not exactly represent a novelty. But it can by no means be considered a closed subject, because it is still under discussion today. In fact, the definition of the role of subjectivity in the thought of Marx (1818-1883) has been the subject of discussion since the Second International (1889-1916), when the interpretation that history is a process directed by internal and objective laws and that subjectivity is a consequence rather than a cause of a process that develops outside of it. Since then, Marxists have been divided in the search for a definition of the role of human action in history. Even today, in moments when important changes occur, the same reflection is raised. Therefore, even if the proposed question is not new, it does not stop being current and important. Our aim is to retake the theses of historical materialism and at the same time to retake some important moments of debate about them in what specifically concerns the formation of subjectivity and the emergence of a new subject in history.*

**Keywords:** *Karl Marx; Historical materialism; Subjectivity.*

## Introdução

Tratar da noção de subjetividade que emerge das teses do materialismo histórico não representa, exatamente, uma novidade. Mas, de modo algum pode ser considerado um assunto encerrado, porque atualmente ainda é objeto de debate. Na verdade, a definição do papel destinado à subjetividade no pensamento de Marx (1818-1883) é objeto de discussão desde a vigência da II Internacional (1889-1916) quando, então, torna-se dominante a interpretação de que a história é um processo dirigido por leis internas e objetivas e de que a subjetividade é mais consequência do que propriamente causa de um processo que se desenvolve fora dela. Desde então, marxistas se dividem na busca de uma definição do papel da ação humana na história. Ainda hoje, nos momentos em que mudanças importantes ocorrem, a mesma reflexão é suscitada. Portanto, ainda que a questão proposta não seja nova nem por isso deixa de ser atual e importante. Nosso objetivo é o de retomar as teses do materialismo histórico e, ao mesmo tempo, retomar alguns momentos importantes do debate sobre elas naquilo que diz respeito, especificamente, à *formação da subjetividade* e à emergência de um novo sujeito na história. A partir disso, procuraremos abordar alguns aspectos que interessam atualmente para uma reflexão sobre a *ação humana* numa perspectiva marxista.

Antes de qualquer coisa é preciso levar em conta, como observa Perry Anderson, em *Considerações sobre o marxismo ocidental*, que o próprio Marx nunca sistematizou as teses do materialismo histórico. Quem se encarrega dessa tarefa é, mais tarde, Engels com sua obra *Anti-Dühring* (1878) (ANDERSON, 2004, p. 26). Isaiah Berlin, em *Karl Marx: su vida y su entorno*, entende que o pensador alemão enuncia tais teses de forma fragmentária em suas obras de 1843-48 e as expõe brevemente em 1859. Posteriormente, elas se encontram apenas implícitas em seus trabalhos. Desse modo, teriam resultado de um amadurecimento que pode ser rastreado a partir das obras *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e *Sobre a questão judaica* (1843). Nelas, considera o proletariado, pela primeira vez, como o agente destinado a mudar a sociedade na direção anunciada pela filosofia da época que, por estar divorciada da ação, revela-se como um instrumento impotente para conduzir os homens a tal processo. As teses do materialismo histórico foram desenvolvidas, mais tarde, em *A sagrada família* (1845), mas é a partir de *A ideologia alemã* (1846) que elas aparecem mais fundamentadas e sistematizadas. Para Berlin, embora o pensamento de Marx ainda não aflore nessa obra em toda a sua plenitude, trata-se certamente de um momento decisivo (BERLIN, 2000, pp. 115-116). Sendo essas as condições nas quais as referidas teses foram deixadas, então é preciso considerar a existência de certas lacunas, muitas vezes, sobre questões importantes. A propósito, é o que observa Roberto Finelli, no editorial da revista *Consecutio Temporum*, cujo título é *Karl Marx e il suo deficit originario*. É o que podemos verificar quando afirma que:

Aquilo que de Marx não é mais possível aceitar não é certamente a crítica da economia- que ao invés encontra sempre mais confirmação- mas a sua consequente antropologia e filosofia da história. Em boa parte da obra de Marx há de fato um déficit profundíssimo de análise e compreensão da subjetividade, que teve consequências muito negativas na história dos movimentos operários e

das emancipações sociais que remetem ao marxismo. Um déficit, cuja presença sempre foi expressa, e ao mesmo tempo dissimulada, exatamente pelo seu oposto, qual seja, a teoria da onipotência do sujeito que Marx colocou na base da sua filosofia da história e da revolução. (FINELLI, 2013, p. 1)

A dificuldade de abordar a questão da subjetividade parece acompanhar desde o início o pensamento de Marx, mas novas dificuldades surgem quando se admite certa mudança significativa entre a obra da juventude e a da maturidade. Problemas que certamente surgem do próprio desenvolvimento do seu pensamento que, como afirma Anderson, segue da filosofia para a política e dessa para a economia de tal modo que problemas de ordem mais propriamente filosófica e política não são mais retomados (ANDERSON, 2004, p. 72). No Marx da maturidade, como afirma Rúrion Melo, no artigo intitulado *A teoria da emancipação em Karl Marx*, a possibilidade objetiva de dissolução do capital está nas leis de movimento do próprio capitalismo (MELO, 2011, p. 51). Em suma, sendo o fator objetivo, isto é, o desenvolvimento das contradições internas, a única via histórica para a dissolução do sistema capitalista e para a constituição de uma nova configuração, qual seria, então, o papel da subjetividade e como deveria ser concebida a ação humana na história? Jason Read, por sua vez, procura explorar o tema da subjetividade onde exatamente sua evidência parece menor. Para ele, ainda que não haja na obra de Marx, explicitamente, uma teoria da subjetividade, isso não significa que nada sobre o assunto possa ser encontrado. É o que podemos observar em seu artigo intitulado *A fugitive thread: the production of subjectivity in Marx*:

Marx não desenvolveu explicitamente essa teoria, mas ela existe nos interstícios e pontos de tensão e contato dos seus conceitos. Assim sendo, tal análise implica ler Marx “contra a correnteza”. Talvez menos contra Marx do que contra muitos trabalhos sobre o marxismo que encontra nas primeiras obras um apelo a uma concepção humanista de subjetividade [...] e nas últimas nada mais que uma exposição puramente economicista das leis do desenvolvimento capitalista.

Uma leitura da produção da subjetividade em Marx implica uma investigação não apenas do seu conceito de modo de produção, mas da ontologia implícita subjacente, aparecendo intermitentemente como uma espécie de ‘fio fúgido’ em seus escritos. (READ, 2002, p. 126)

Read procura explorar o tema da subjetividade na obra de maturidade de Marx, especialmente nos *Grundrisse*. Para ele, há ali uma ontologia implícita e talvez a mais clara indicação dela esteja na introdução de 1857, a saber, no *Caderno M dos Grundrisse*.

## **Os fundamentos materialistas da história**

Para Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), a verdadeira libertação do homem das diversas formas de servidão, não tem como se realizar por um mero ato de consciência. O homem jamais se libertará de seus grilhões apenas pela mudança de uma forma de consciência para outra. É o que podemos ver na crítica aos jovens hegelianos:

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem

reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 29)

A ausência de certa autonomia material compromete diretamente qualquer outro tipo de autonomia seja ela no sentido moral, político ou intelectual. Desse modo, sem transformar as condições materiais da vida dos homens, não há que se falar em libertação real. Sem autonomia material a libertação teria um sentido mais formal do que real. Além disso, é preciso também considerar que a verdadeira libertação deve incluir todo o gênero humano. É o que diz Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), quando afirma que: “nenhum tipo de servidão será abolido, se toda servidão não for destruída” (MARX, 2006, p. 156). A única possibilidade de libertar todos os homens, isso significa que a libertação de um grupo não implique a submissão de outro, somente pode acontecer pelo desenvolvimento do sistema produtivo, base de sustentação de qualquer sociedade. Nenhuma sociedade dominada pela escassez apresenta condições reais para uma mudança assim tão radical. Sem desenvolver o sistema produtivo, a libertação de um grupo sempre necessitará da submissão e exploração de outro, ou, por outras palavras, sem esta condição jamais se conseguirá superar a estrutura de classes de uma sociedade. Como comenta Melo, Marx não se orienta por um ideal de sociedade comunista, mas por uma concepção de sociedade comunista que emerge do próprio desenvolvimento da sociedade capitalista. As necessárias transformações para o advento de uma sociedade comunista dependem da realização do cerne racional do capitalismo, isto é, do desenvolvimento das forças produtivas e também do conhecimento das leis que levariam o referido sistema econômico à crise. Conservando o potencial das forças produtivas tanto para a satisfação universal das necessidades quanto para a emancipação da atividade heterônoma do trabalho, estão postas as condições para a teoria crítica de Marx (MELO, 2011, pp. 41-42). Pode-se dizer que este é o ponto de partida de uma visão materialista da história de fato comprometida com a libertação não de uma classe em particular, mas de toda a humanidade.

### **A relação entre pensamento e realidade**

A crítica de Marx e Engels às filosofias de Feuerbach e de Hegel é o pressuposto filosófico das teses do materialismo histórico. Marx, nas teses *Ad Feuerbach* (1845), critica o materialismo, especialmente o de Feuerbach, pelas consequências da separação entre pensamento e realidade (MARX; ENGELS, 2007b, pp. 533-535). Diz ele, na primeira tese, que Feuerbach, ao sustentar a ideia de que existem objetos sensíveis realmente distintos dos objetos de pensamento, não consegue apreender a atividade humana como atividade objetiva. Como podemos observar em *A Ideologia Alemã* (1846):

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente

por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX; ENGELS, 2007a, p. 30).

Estabelecendo a separação entre pensamento e realidade, Feuerbach perde o aspecto ativo do sujeito, que havia sido desenvolvido pelo idealismo embora ainda em sua forma abstrata. Para Marx, como podemos observar na segunda tese, é na práxis que o homem deve demonstrar a verdade e o poder de seu pensamento. Embora crítico, o materialismo de Feuerbach, na prática, permanece em estado de passividade. Como afirma Marx na oitava tese: “Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 534). E conclui com a célebre décima primeira tese, dizendo: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 535). Portanto, Marx quer superar essa forma de materialismo e sua conseqüente passividade.

Crítica semelhante ao materialismo de Feuerbach também é feita ao idealismo alemão. Na obra *A Ideologia Alemã* (1846), os autores acusam a crítica alemã de não ter ido além da filosofia hegeliana, permanecendo ainda no terreno da abstração. Como afirmam Marx e Engels, “A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 84). O materialismo de Marx e Engels não pretende ser, então, apenas mais uma filosofia ou, pelo menos, uma filosofia no sentido tradicional do termo. Se até então a atividade filosófica se resumia a explicações do mundo, sem que isso implicasse diretamente um comprometimento com sua transformação, o que ele procura é justamente elaborar uma crítica do mundo existente comprometida com a sua transformação. Fundamental é, pois, a necessidade de estabelecer uma sólida relação entre pensamento e realidade, relação que faltava tanto ao materialismo de Feuerbach quanto ao idealismo de Hegel. O primeiro, sustentando a existência de uma realidade objetiva independente do pensamento, permanecia na passividade, o segundo, por sua vez, afirmando o papel ativo do sujeito apenas em termos de pensamento, permanecia no terreno da abstração. De um modo ou de outro, ambos permanecem distantes da realidade. Estabelecer uma relação entre pensamento e realidade é fundamental, pois como comenta Melo, não basta a luta política do proletariado organizado. Sem o conhecimento das condições de superação de uma sociedade, que se encontram ocultas nessa própria sociedade, como Marx mesmo diz, qualquer tentativa de superá-la seria quixotesca (MELO, 2011, p. 41).

### **As teses fundamentais do materialismo histórico**

Como podemos verificar em *A ideologia alemã* (1846), nada mais elementar para o conhecimento real da sociedade e da história do que os indivíduos em sua luta pela sobrevivência. Como todo ser vivo, o homem precisa, em primeiro lugar, se manter vivo. Mas é ainda nessa condição básica e comum a todos os seres vivos que os homens se

destacam, porque não se trata da pura e simples inserção na ordem natural e da sua reprodução. Afirmam Marx e Engels na mencionada obra que os homens “começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida [...] Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 87). A relação dos homens com a natureza não é mais direta, mas mediada tanto por instrumentos quanto por diferentes formas de organização para a execução de tarefas. O ato histórico mais elementar do homem é, portanto, o trabalho. Por isso, esse deve ser o fundamento de qualquer explicação da realidade passada ou atual, pois desde o início da história os indivíduos o repetem, cotidianamente, no sentido de prover sua subsistência.

Embora a categoria trabalho atravesse toda a história, não se trata de uma categoria invariável, pois sua forma varia no tempo. A produção dos meios de vida é o fundamento da história de toda sociedade e a dinâmica da história é dada pela modificação dessas condições materiais, pela ação humana, no curso do tempo. Em cada fase da história é possível verificar os diferentes estágios de desenvolvimento do conjunto do sistema produtivo, ou seja, das forças produtivas, da divisão do trabalho e das relações de produção. O que impulsiona e determina o grau de desenvolvimento das forças produtivas é o estágio alcançado pela divisão do trabalho. Quanto mais ampla ela for tanto maior será o desenvolvimento das forças produtivas. Às diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho correspondem, por sua vez, diferentes formas de propriedade, portanto, de relações de produção, que determinam as relações entre os indivíduos no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho (MARX; ENGELS, 2007a, p. 89). As relações entre os indivíduos, no interior de uma determinada sociedade, são sempre determinadas pelo estágio de desenvolvimento da produção. Por isso, se existem desigualdades sociais, sua origem só pode ser encontrada no mundo da produção e do trabalho.

Para Marx e Engels há uma conexão entre a estrutura social e política de uma determinada sociedade e o estágio de desenvolvimento então alcançado pela sua produção. Por tal razão, as relações estabelecidas entre os indivíduos, no campo da produção, definem as relações sociais de um modo geral. É desse processo vital que nasce a estrutura social. A produção das ideias e demais representações da consciência humana, também estão diretamente entrelaçadas à atividade material. Os homens produzem ideias e representações, mas enquanto participantes de seu próprio processo vital. Assim sendo, são condicionados pelo estágio de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas e pelas relações de produção. Como afirmam os autores de *A ideologia alemã*: “A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94). Isso significa que se deve proceder de modo inverso àquele praticado pela filosofia alemã de sua época, ou seja, não se pode partir daquilo que os homens dizem nem das representações que eles têm de si mesmos e da realidade. Deve-se, pelo contrário, partir dos homens realmente ativos, dos homens com lastro em seu processo de vida real para, em seguida, expor o desenvolvimento dos reflexos ideológicos que, na verdade, são ecos desse processo de vida. Por isso, as ideologias não podem ser tomadas como ponto de partida. Embora façam parte da relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, elas apresentam uma inversão da

realidade que não tem como ser explicada no âmbito das próprias representações da consciência. Como dizem Marx e Engels:

Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94)

Tal inversão só pode ser explicada a partir da forma pela qual os homens se organizam para executar as tarefas necessárias à sua subsistência, pois as ideologias ou “formações nebulosas nas cabeças dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94). A inversão é, então, uma consequência necessária do modo pelo qual os homens se organizam em torno da produção de sua vida. Portanto, a moral, a religião, a metafísica e todas as demais formas de ideologias, não podem ser entendidas como uma realidade independente ou autônoma. Por isso, segundo Marx e Engels: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 94). A consciência é um produto social e, primordialmente, é mera consciência do meio sensível mais próximo, da conexão limitada com outras pessoas e coisas. Esta consciência primária, nada mais é do que o reflexo de relações igualmente primárias, ou seja, originariamente, a consciência é simplesmente prática. Ela só vai se tornar mais complexa com o desenvolvimento da divisão do trabalho, que era inicialmente determinada pela divisão sexual, pelas disposições físicas dos indivíduos e pelo acaso, e se torna mais complexa com o desenvolvimento e o crescimento da produtividade, das necessidades e do aumento da população. Somente quando ocorre a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual é que a consciência passa a representar algo distinto do real e, conseqüentemente, adquire o *status* de esfera autônoma, passando, como dizem os autores, a criar teorias, filosofia, teologia, moral, etc. puras (MARX; ENGELS, 2007a, pp. 34-36). Se houver algum fundamento capaz de explicar a relação dos homens entre si, tal pressuposto não é de ordem espiritual, mas de ordem material, pois o que se verifica, desde o início da história até o presente momento, é a conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção que assume, constantemente, novas formas. Disso decorre, segundo Marx e Engels, que:

[...] um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social - modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva”-, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 34)

Esses mesmos princípios são reiterados no *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política* (1859):

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem

a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 1978a, p. 130)

Se essa é a condição fundamental da vida humana, a dinâmica da história não pode ser determinada pelas criações do espírito humano, pois não é o conflito entre um dado pensamento e a realidade ou as relações sociais existentes que leva à transformação de uma sociedade. Como podemos verificar em *A ideologia alemã*:

Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes [...]. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 36)

Na verdade, o que movimenta a história é o contínuo processo de desenvolvimento da produção que se dá na forma de colisões que “têm origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 61). Este choque põe abaixo não apenas velhas estruturas produtivas, mas também toda a estrutura de uma sociedade. Esses momentos de contradição ocorreram, segundo os autores, várias vezes na história, irrompendo sempre na forma de alguma revolução na qual se verificaram colisões entre diferentes classes, contradições da consciência, disputas de ideias, disputas políticas etc. Mas o que determina cabalmente o movimento da história é o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção. É o que podemos verificar no *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*:

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. (MARX, 1978a, p. 130)

Como observa Finelli, a tese fundamental do materialismo histórico é a da contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, ou seja, é a tese de que a história passa de uma formação econômico-social a outra cada vez que o desenvolvimento da capacidade construtiva do *homo faber* encontra impedimentos incompatíveis com o seu crescimento. Portanto, no âmbito das teses do materialismo histórico, o contínuo desenvolvimento das forças produtivas é a força propulsora do processo de emancipação e o sujeito, por sua vez, o *homo faber* (FINELLI, 2013, pp. 1-2). Como também entende Melo, fica reservado ao trabalho e ao desenvolvimento das forças produtivas um papel fundamentalmente emancipatório (MELO, 2011, p. 41).



Ainda no *Prefácio* acima citado, Marx define o papel das superestruturas ideológicas no movimento da história, ou seja, é a forma pelas quais os homens adquirem consciência das contradições do mundo da produção:

Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim (MARX, 1978a, p. 130).

Os conflitos da consciência, que mais parecem problemas internos dela, são, na verdade, motivados pelas contradições do mundo da produção. Por isso, a consciência nasce num determinado contexto, é por ele condicionada e é também suscitada a nele intervir. Em outras palavras, a consciência interfere no mundo material, mas não a partir de uma realidade superior, pois ela não pertence ao plano da transcendência. Ela mesma é parte do mundo material, porque é nele e por ele que ela é produzida. Este é o modo pelo qual a consciência é gerada e representa, também, os limites dentro dos quais ela se constitui. Dizer que ela pode ir além desse limite seria afirmar sua autonomia em relação à realidade material. É o que podemos deduzir da seguinte passagem:

Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir. (MARX, 1978a, p. 130)

A consciência dos homens nunca vai além da própria história, ou seja, nunca vai além dos limites determinados pelas contradições concretas de sua época. São essas contradições que põem em movimento a consciência para que ela atue sobre a realidade. Desse modo, uma nova consciência não desperta enquanto os conflitos puderem ser sanados pela velha consciência. Somente quando os conflitos amadurecem e se tornam insanáveis é que a velha consciência, não dando conta de resolvê-los, é substituída. É isso que nos parece mais coerente se colocarmos tais passagens em conformidade com as críticas tanto ao materialismo de Feuerbach quanto ao idealismo alemão. É preciso considerar, então, que embora os homens atuem na história, para Marx, eles parecem não ter, jamais, nem uma consciência plena nem um domínio pleno da situação na qual se encontram. Agem, frequentemente, sem saber a razão pela qual estão agindo. Há sempre algo que escapa à consciência e à vontade dos homens, porque elas mesmas são formadas a partir de um processo de contradição que se dá fora delas. Por isso, até mesmo a atuação dos homens no mundo parece carregar algo de inconsciente e contraditório. É o que Marx diz em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (1852) quando afirma que: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem” (MARX, 1978b, p. 328). As circunstâncias da escolha são determinadas pelo conflito entre o legado do passado e o advento de um determinado modo de produção que

força a substituição de uma consciência por outra. É por isso que nunca há como se saber, antecipadamente, aquilo que, da realidade presente, continuará a existir no futuro ou, ainda, como será exatamente a realidade futura. Algo semelhante também é dito no *Manifesto comunista* (1848) quando Marx e Engels afirmam que em certa fase os proletários não combatem seus próprios inimigos, mas os inimigos de seus inimigos (MARX; ENGELS, 2007c, p. 47). Sobre a formação de uma nova subjetividade comenta Finelli que, do modo como o processo histórico é entendido por Marx, não decorre a necessidade de se pensar uma teoria da revolução e dos problemas que ela comporta e abre no campo da construção de uma subjetividade política, dado que uma subjetividade coletiva e comunitária, sem os vícios do egoísmo e do individualismo, é posta e produzida no próprio ato do trabalho e da produção, estando pronta, a partir de então, a se apropriar de toda expropriação até os limites do desenvolvimento das forças produtivas colocado em ato pela Modernidade, que não tem como deixar de se concluir no comunismo (FINELLI, 2013, pp. 1-2).

Na análise de Marx e Engels de sua época, as forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, estavam experimentando um desenvolvimento apenas unilateral. Grande quantidade delas não encontrava a menor utilidade sob aquele regime. Não podendo ser de algum modo absorvidas, tendiam a se transformar em forças destrutivas. Como a grande indústria havia estabelecido as mesmas relações em todas as partes do mundo, destruindo com isso as peculiaridades de cada nação, surgia, em escala mundial, uma classe que haveria de se confrontar com as relações de produção vigentes e com o regime da propriedade privada dos meios de produção (MARX; ENGELS, 2007a, pp. 60-61). A partir dessas condições materiais e objetivas nasce o proletariado como uma classe destinada a acabar com a estrutura de classes da sociedade. Como podemos verificar no *Manifesto Comunista*: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 2007c, p. 40). Quem revela esse dado histórico é a própria burguesia quando se torna classe dirigente. Para que um progresso político correspondesse ao seu progresso econômico, ela teve de fazer ruir antigas relações feudais, patriarcais e idílicas, que prendiam os homens a seus “superiores naturais”, colocando em seu lugar apenas o laço frio do interesse econômico. Como podemos verificar também no *Manifesto comunista*: “Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despidorada e brutal” (MARX; ENGELS, 2007c, p. 42). A burguesia, portanto, tira o véu que ofusca a exploração e simplifica os antagonismos, dividindo a sociedade em apenas duas grandes classes, na qual figura, de um lado, ela mesma e, de outro, o proletariado.

No entanto, apesar de ter dado um novo impulso à produção, instituindo a livre concorrência e a propriedade privada dos meios de produção, quando o regime de propriedade feudal não dava mais conta das necessidades de consumo e impedia o desenvolvimento necessário das forças produtivas, a burguesia é constantemente ameaçada por periódicas crises econômicas. Em cada crise, uma grande quantidade de forças produtivas é destruída. Se o crescimento do capital permite o desenvolvimento da burguesia, também permite o desenvolvimento da classe operária, pois o operariado só pode viver se encontrar trabalho, mas só o encontra na medida em que possibilita o aumento de capital. Portanto, necessitando vender sua força de trabalho no comércio

como qualquer outro produto, está sujeito a todas as flutuações do mercado e às condições por ele impostas. Nesse sentido, quanto mais o progresso arrasta a indústria, mais o proletário se vê desprovido dos seus meios de subsistência. Se esta é a condição para que a burguesia prospere, este é também o obstáculo para que ela continue no comando de toda a sociedade, pois ela não tem como garantir a subsistência das demais classes que estão submetidas aos seus interesses. É esse processo, segundo Marx e Engels, que permite a tomada de consciência do conflito de interesses entre as classes sociais.

Em suma, parece evidente que dois processos ocorrem paralelamente, um de ordem objetiva, porque segue automaticamente e corresponde ao contínuo desenvolvimento das forças produtivas, e outro de ordem subjetiva que corresponde ao despertar da consciência para a necessidade de superar uma determinada relação de produção. Como afirma Melo, de um lado, há as condições socioeconômicas dadas objetivamente, e, de outro lado, há a autotransformação do proletariado pela descoberta de sua posição nas condições objetivas do sistema. É de acordo com as condições existentes que o proletariado deve organizar adequadamente sua ação, direcionando-a para a sua autoemancipação. É esse, segundo Melo, o esquema dialético presente no materialismo histórico a partir de 1845, quando Marx caracteriza o comunismo como uma instituição que vai além do fator econômico sem deixar de considerar as condições vigentes capitalistas como condições para sua superação (MELO, 2011, pp. 41-43).

### **A subjetividade na realidade dissimulada pelo fetichismo da mercadoria**

Com a categoria do fetichismo da mercadoria novos elementos aparecem nas análises de Marx. A realidade se apresenta como um sistema demasiadamente fechado para a emergência espontânea de uma subjetividade que tenha alguma autonomia em relação ao *status quo*. Na verdade, é o capital que desponta como o novo sujeito que organiza a vida coletiva, submetendo os indivíduos a uma determinada formação social. O surgimento desse sujeito e a subjetividade dos indivíduos como seu produto revelam os limites da análise anteriormente apresentada: uma subjetividade autônoma não tem como emergir espontaneamente a partir das contradições do próprio sistema como se esperava.

No primeiro volume de *O Capital* (1867), Marx, com a categoria de fetichismo da mercadoria, como observa Georg Lukács (1885-1971), em *História e Consciência de Classe* (1923), apresenta a estrutura da relação mercantil como o protótipo de todas as formas de objetividade e subjetividade da sociedade burguesa. Antes do advento da sociedade burguesa, o capital comercial é apenas o movimento de mediação entre extremos que não domina e situações que não cria. Com o capitalismo moderno, a forma mercantil se torna a forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade (LUKÁCS, 2003, pp. 194-197). O fetichismo é a aparência que um objeto adquire pela naturalização de certas características que, na verdade, foram-lhe atribuídas socialmente. No caso da forma mercadoria, um objeto adquire esta aparência pela naturalização do valor que lhe fora atribuído por meio de determinadas relações sociais. Sendo o valor uma forma de equivalência, a relação entre diferentes produtos se torna possível sem a necessidade de qualquer intermediação, ou seja, as relações entre as mercadorias se

tornam autônomas em relação aos seus produtores. Dada esta aparência, as relações sociais entre produtores são ocultadas. Como afirma Marx:

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social de seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre produtos do trabalho (MARX, 1982, p. 80).

O valor, tornando-se uma propriedade natural da mercadoria, faz com que o trabalho apareça como uma propriedade objetiva dos seus produtos, ou seja, o trabalho não aparece senão como um valor contido na mercadoria, ou, como afirma o próprio Marx:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. (MARX, 1982, p. 81)

Portanto, o trabalho não pode mais ser reconhecido como o que de fato é, a saber, como um processo social. A relação social entre produtores só se efetua, então, na forma de uma relação entre produtos, ou como diz Marx, “Uma relação social definida, estabelecida entre homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1982, p. 81). Mas, como ainda afirma Marx: “Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre [...] do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 1982, p. 81). Em outros termos, essa realidade não é natural nem existiu desde sempre, porque diz respeito a um momento específico da história, que é o do capitalismo. Quando o pensamento burguês analisa cientificamente essa forma de vida própria do capitalismo segue, segundo Marx, uma rota oposta a de seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa quando já estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento. Assim, diz Marx que:

As formas que convertem os produtos do trabalho em mercadorias, constituindo pressupostos da circulação de mercadorias, já possuem a consistência de formas naturais da vida social, antes de os homens se empenharem em apreender não o caráter histórico dessas formas, que eles, ao contrário, consideram imutáveis, mas seu significado. (MARX, 1982, p. 84)

De acordo com Marx, é justamente essa forma acabada do mundo das mercadorias, a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, conseqüentemente, as relações sociais entre os produtores particulares. Essas formas constituem as categorias da economia burguesa. São formas de pensamento válidas, objetivas desde que ajustadas às relações desse modo de produção historicamente definido, que é o da produção de mercadorias.

A descrição de Marx da transformação, nos domínios do sistema capitalista, das relações sociais em relação entre coisas e da relação entre coisas em relações sociais é, para Lukács, a estrutura da consciência de uma sociedade no momento em que entra em cena a produção de mercadorias. Com o advento do capitalismo, a relação de dominação direta, isto é, pessoal dá lugar a uma dominação impessoal realizada pela totalidade das relações econômicas. Com isso, a dominação recai sobre todos os indivíduos que vivem sob o império do capitalismo e não apenas sobre uma classe específica seja ela a burguesa ou a proletária (Lukács, 2003, p. 309). Nesse sentido, observa Finelli que Marx, em sua obra *O Capital*, encontra um sujeito de outra natureza que não tem mais uma forma humana. Esse novo sujeito é o próprio capital que se apresenta como uma riqueza abstrata de natureza apenas quantitativa, cujo fim único é o de acumular a própria quantidade, submetendo a tal escopo o mundo todo da existência concreta e qualitativa. Não é por acaso que na referida obra os sujeitos humanos apareçam como que privados de qualquer importância e autonomia pessoal, ou seja, não como sujeitos dotados de livre vontade e capazes de, com a própria iniciativa, modificar o curso das coisas, mas apenas como *Charactermasken*, isto é, como máscaras teatrais, que apenas representam personificações de papéis e funções econômicas. A lógica desse novo sujeito, então descoberto, implica uma modificação profunda na ótica precedente de Marx, de tal maneira que o trabalho não aparece mais como a expressão da criatividade do ser humano. O objeto de estudo de então não é mais um sujeito humanista e sua história de alienação e reapropriação, mas a constituição de uma totalidade social a partir de uma riqueza abstrata como a do capital e de sua inesgotável acumulação, ou seja, tem como tema prioritário o modo pelo qual uma riqueza abstrata se torna sujeito da reprodução social, subordinando à lógica quantitativa e impessoal do seu crescimento o mundo todo dos valores de uso e das subjetividades humanas concretas (FINELLI, 2013, pp. 2-4).

### **Considerações sobre a subjetividade nos *Grundrisse***

Também nos *Grundrisse* a subjetividade aparece como produto do processo de produção. Nessa obra, Marx critica a forma pela qual são representadas, pelos economistas, as relações gerais entre produção, distribuição, troca e consumo, qual seja, de que na produção, os membros da sociedade se apropriam, elaborando e configurando os produtos da natureza às necessidades humanas; a distribuição determina a proporção em que o indivíduo particular participa desses produtos; a troca o provê dos produtos particulares nos quais deseja converter a cota que lhe coube da produção; no consumo, finalmente, os produtos devêm objetos do desfrute, da apropriação individual. Nesse movimento, acontece que a produção aparece como o ponto de partida; o consumo, como ponto final; a distribuição e a troca, como o meio-termo. Como afirma Marx:

Produção, distribuição, troca e consumo constituem assim um autêntico silogismo; a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade na qual o todo se unifica. Esta é certamente uma conexão, mas uma conexão superficial. (MARX, 2011, p. 62)

Nesse silogismo, a produção figura como que determinada por leis naturais universais; a distribuição, pela causalidade social; a troca interpõe-se entre ambos, como movimento social formal; e o consumo, concebido como finalidade propriamente dita, é situado fora da economia.

Para Marx, produção, distribuição e consumo não podem ser entendidos como esferas plenamente independentes entre si. É isso que ele procura desconstruir, demonstrando que produção é consumo assim como consumo é também produção. Toda produção envolve consumo de matéria-prima e forças vitais. Do mesmo modo, todo consumo é gerado pela necessidade de se produzir alguma coisa. É assim que pelo consumo de certos elementos naturais é produzida uma planta ou outro ser vivo qualquer, como o próprio homem. Nesse sentido, diz Marx:

Logo, a produção é imediatamente consumo e o consumo é imediatamente produção. Cada um é imediatamente o seu contrário. Mas tem lugar simultaneamente um movimento mediador entre ambos. A produção medeia o consumo, cujo material cria, consumo sem o qual lhe faltaria objeto. Mas o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos. Somente no consumo o produto recebe o seu último acabamento. (MARX, 2011, p. 64)

Sem o consumo os produtos são produtos apenas potencialmente. É o que acontece, por exemplo, com uma estrada de ferro construída, mas ainda fora de uso: só é estrada de ferro potencialmente. Portanto, se é verdade que sem produção não há consumo, então também é verdade que sem consumo a produção é inútil. Além disso, na medida em que o consumo cria a necessidade de nova produção ele é o fundamento ideal internamente impulsor da produção, que é o seu pressuposto. Do lado da produção, é ela que cria o objeto a ser consumido sem o qual não haveria consumo. Mas a produção não cria apenas o objeto para o consumo. Criando o objeto, também cria o modo de consumo, ou seja, os consumidores. A produção não fornece apenas um material à necessidade, mas também uma necessidade ao material. É o que Marx esclarece com o seguinte exemplo:

A necessidade que o consumo sente do objeto é criada pela própria percepção do objeto. O objeto de arte- como qualquer outro produto- cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza. A produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. (MARX, 2011, p. 66)

Em suma, se a produção cria o objeto, o modo e o impulso do consumo, esse, por sua vez, produz a disposição do produtor, na medida em que o solicita como necessidade que determina a finalidade. Assim, produção, distribuição e consumo são momentos de um mesmo ato. Nas passagens acima, como podemos notar, também ocorre uma segunda desconstrução, a saber, a da separação entre sujeito e objeto, pois no movimento da produção, distribuição e consumo não é apenas o objeto que é criado, mas igualmente o sujeito para esse objeto. Como afirma Marx: “Mas não é somente o objeto que a produção cria para o consumo. Ela também dá ao consumo sua determinabilidade, seu caráter, seu fim (MARX, 2011, p. 65). Para esclarecer:

Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e

dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo do consumo, não apenas objetiva, mas também subjetivamente. (MARX, 2011, pp. 65-66)

Por isso, a subjetividade não pode ser considerada como elemento independente do processo produtivo. Na verdade, objeto e sujeito pertencem a um mesmo plano. Essas são as condições e os limites dentro dos quais podemos pensar a formação da subjetividade e a emergência de um sujeito. Uma noção de sujeito que não pode mais ver a realidade de um ponto de vista privilegiado, porque ele mesmo é um produto dela.

De acordo com Read, o que Marx demonstra nas passagens acima é que, para a economia política clássica, produção e consumo, o ponto de partida e o ponto de chegada, estão fora da história, porque são entendidos como que governados por leis naturais, por uma constante antropológica de necessidade e reprodução. Apenas a distribuição e a circulação são reconhecidas como propriamente históricas. Assim sendo, há apenas diferentes tipos de propriedades e diferentes formas de direitos, mediando, mas sem alterar a relação natural de necessidade. A economia política clássica parte, então, de uma concepção implícita de subjetividade fundada em uma antropologia estática de necessidade e troca. Marx, ao invés, desenvolve uma antropologia que não prende a subjetividade à coordenadas de necessidade e escassez que estariam fora da história, considerando a subjetividade simultaneamente como produzida e produtora (READ, 2002, p. 127). Ao invés de manter a simples causalidade linear de necessidades naturais e mediações históricas, ele desenvolve um pensamento de complexas relações de produção, troca e consumo, nas quais todo ato determina e cria o outro. Em suma, para Read, as relações entre produção, consumo e distribuição devem ser consideradas como a exposição de um pensamento do ponto de vista da imanência. É isso que Marx procura demonstrar quando estabelece uma identidade imediata entre produção e consumo. A subjetividade não é um elemento externo, mas constitutivo do modo de produção. Seu status histórico é o de algo ao mesmo tempo produzido e produtor do modo de produção. É isso que diferencia a crítica materialista da economia dos economistas clássicos. Produção é sempre produção tanto de sujeitos quanto de objetos. Nesse sentido, a produção não é uma atividade restrita ao domínio da economia (READ, 2002, pp. 128-130).

## **As teses do materialismo histórico e a II Internacional**

Antes de qualquer conclusão é preciso levar em conta que a discussão sobre a formação da subjetividade e sua função na ruptura com o *status quo* não é, como fora dito anteriormente, um assunto novo. Apenas mencionando um fato muito conhecido, durante a vigência da II Internacional (1889-1916) surge uma interpretação que se torna então dominante, ou seja, a de que o processo histórico é dirigido por leis próprias e objetivas que independem da vontade dos indivíduos e de que a subjetividade, por sua vez, seria a consequência e não a causa desse processo. Qualquer tentativa de interferência no seu curso deveria ser interpretada negativamente como reação que, consciente ou inconscientemente, distorceria os fatos tanto no sentido de se evitar a completa destruição da velha ordem, mantendo dissimuladamente interesses particulares ou de classe, quanto no de inventar uma falsa revolução. Além disso,

entendia-se que haveria o risco de deturpar a nova subjetividade, pois essa deveria se formar no curso dos acontecimentos como resultado do processo dialético de contradição da sociedade capitalista. Assim, uma verdadeira revolução não pode ser obra do arbítrio, porque ela não pode, simplesmente, ser inventada. Em outros termos, a verdadeira revolução não é obra do arbítrio dos homens, porque ela é consequência necessária de um processo que tem suas próprias leis. A partir de certo momento, essa concepção das teses do materialismo histórico também se torna a versão oficial da III Internacional (1919-1943).

Muitas críticas surgiram em relação a essa versão das teses do materialismo histórico, acusando-a de determinista. A responsabilidade por essa concepção é geralmente imputada a Engels, que com o *Anti-Dühring* (1878) procura sistematizar as teses do materialismo histórico. Como podemos observar no *Prefácio da Segunda Edição*, o próprio Engels apresenta a referida obra como uma “exposição mais ou menos coerente do método dialético e da ideologia comunista defendida por Marx e por [ele], numa série de domínios bastante vastos” (ENGELS, 1979, p. 9). Trata-se, segundo suas palavras, de uma sistematização dos fundamentos gerais da concepção materialista de Marx com a qual ele havia colaborado. Podemos dizer que essa obra representa um grande esforço no sentido de encontrar as leis que dominam tanto o pensamento quanto a natureza. A partir disso, a dialética é entendida como o estudo “das leis gerais que presidem à dinâmica e ao desenvolvimento da natureza e do pensamento” (ENGELS, 1979, p. 120). Portanto, a dialética é entendida como uma lei universal e científica. A principal preocupação de Engels era a de conferir aos pressupostos materialistas um caráter científico, que também era uma preocupação do próprio Marx. Mas uma consequência importante da equivalência entre mundo natural e humano é a da ausência da relação dialética entre sujeito e objeto. Na natureza não há um sujeito. O resultado desse esforço leva à conclusão de que a mesma objetividade que se faz presente nas leis da natureza também se faz presente nas leis do mundo humano. Secundária se torna, então, a importância da subjetividade no processo revolucionário.

Embora a responsabilidade pela introdução do determinismo tenha sido imputada a Engels, para Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), o determinismo, teria sido, na verdade, introduzido pelo próprio Marx no momento em que ele adota o paradigma científico-naturalista, eliminando o sujeito do processo revolucionário. De acordo com o filósofo francês, isso pode ser verificado a partir de 1850 com o socialismo científico quando, então, a dialética se torna “a simples constatação de certos aspectos descritivos da história ou mesmo da natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 75). Isso quer dizer que, de acordo com Merleau-Ponty, não se trata apenas de erro de interpretação, mas de um problema interno do próprio pensamento de Marx. Como ele ainda escreve em *As Aventuras da Dialética* (1955): “Esse circuito que sempre leva da dialética ao naturalismo não pode, portanto, ser vagamente imputado aos epígonos: ele tem necessariamente de conter uma verdade, traduzir uma experiência filosófica” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 77)<sup>1</sup>.

---

1 É preciso também mencionar que contra a versão dominante da II Internacional, aparecem importantes nomes dentro do próprio marxismo. Na mencionada obra de Merleau-Ponty, Georg Lukács (1885-1971), com sua *História e consciência de classe* (1923), é apontado como uma reação à concepção cientificista do marxismo. Além de Merleau-Ponty, outros estudiosos também comentam sobre reações ao determinismo. Michel Löwy, em seu ensaio



No entanto, alguns anos depois de Merleau-Ponty ter escrito seu ensaio, o filósofo Louis Althusser (1918-1990), em suas obras *Pour Marx* (1965) e *Lire le capital* (1966), propõe uma leitura da obra de Marx baseada numa ruptura epistemológica da maturidade com a juventude. Althusser defende a tese de que uma nova teoria surge nos escritos de Marx a partir de 1845 e é essa teoria que constitui a concepção materialista da história. De acordo com essa teoria, não existem argumentos que possam sustentar uma unidade, do início ao fim, na obra de Marx. Por isso, não é possível separar, nas obras do jovem Marx, elementos idealistas de materialistas e, por uma comparação e confronto, concluir com a ideia de que exista um sentido nesses textos que possibilite uma relação deles com as teses da maturidade. Somente uma leitura dos textos de juventude à luz dos textos da maturidade possibilita a separação entre esses diferentes elementos e a conclusão de uma unidade ou sentido na obra do pensador alemão. Althusser defende a existência de uma ruptura epistemológica por meio da qual o Marx da maturidade abandona muitas de suas teses iniciais (ALTHUSSER, 1979, pp. 45-49). Em suma, onde Merleau-Ponty acusa a eliminação do sujeito do processo de contradição, Althusser vê uma guinada na qual Marx se liberta dos resquícios de idealismo, espiritualismo e humanismo, ainda presentes em seu pensamento nas noções de homem, sujeito, consciência, subjetividade. Em *A querela do humanismo*, Althusser afirma que a retomada justificada da Dialética da Natureza, por muitos marxistas modernos, não tem uma função ideológica, mas razões epistemológicas ligadas à categoria fundamental à qual se apoia *O capital*, isto é, a categoria de processo sem sujeito. Mais do que um papel ideológico contra o espiritualismo em favor do materialismo, ela tem um papel epistemológico positivo contra a categoria de alienação de um sujeito a favor da categoria de processo sem sujeito, que para Althusser é a negação de uma dialética teleológica (ALTHUSSER, 2002, p. 58)<sup>2</sup>.

## Conclusão

É preciso considerar, como fora dito inicialmente, que Marx nunca sistematizou as teses do materialismo histórico. Por isso, as dificuldades para se tratar de questões como a da formação da subjetividade e da constituição do sujeito aparecem com

---

*Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*, fala da tentativa de superar a versão positivista do marxismo, dominante tanto na II quanto na III Internacional. Foi o que fizeram Lukács e Antonio Gramsci (1891-1937), introduzindo uma versão dialética humanista e historicista (LÖWY, 1990, p. 97). Também Perry Anderson diz, em *Considerações sobre o marxismo ocidental*, que uma nova tendência de interpretação da obra de Marx se forma a partir de Lukács, Gramsci e Karl Korsch (1886-1961). Para Anderson, essa nova tendência, por ele designada de marxismo ocidental, se distancia das questões econômicas, ocupando-se principalmente de temas relativos às superestruturas (ANDERSON, 2004, pp. 69-71). Portanto, em todos esses pensadores é evidente a preocupação com uma prática política que pudesse tirar o proletariado da inércia, consequência da expectativa do desmoronamento automático do capitalismo.

- 2 Como consta do *Dicionário do pensamento marxista*, de Bottomore, para Althusser, a semelhança entre os primeiros escritos de Marx e os de sua maturidade são apenas superficiais. Nesse sentido, o jovem Marx propõe um drama ideológico da alienação e da autorrealização humanas, tendo a condição humana como autora de seu destino que se desdobra e realiza, aproximadamente, como o espírito do mundo em Hegel. No Marx da maturidade, porém, há uma ciência, isto é, o materialismo histórico com a teoria das formações sociais e de sua história e os conceitos de sua explicação estrutural, a saber, as forças produtivas e as relações de produção, a determinação pela economia, a superestrutura, o Estado e a ideologia. Trata-se, portanto, de dois sistemas radicalmente diversos (BOTTOMORE, 1988, pp. 9-10).

frequência. Mas, independentemente disso, algumas considerações devem ser feitas. Retomando as *Teses Ad Feuerbach*, particularmente a décima primeira tese, a questão fundamental para Marx é a de elaborar uma crítica comprometida e capaz de realizar uma transformação do mundo. Disso decorre a necessidade de estabelecer uma relação entre pensamento e realidade. Sendo esse o objetivo principal, não parece possível, talvez nem viável, a separação entre fatores subjetivos e objetivos. Aliás, já na primeira das mencionadas teses ele condena exatamente essa separação. Assim, uma nova noção de sujeito deveria ser encontrada fora do terreno da abstração. Mas encontrar uma noção satisfatória de sujeito dentro dos limites da experiência puramente empírica, isto é, tão somente como resultado das contradições da realidade concreta, não deixa de impor sérias dificuldades. Em algum momento e de algum modo é necessário que seja dada uma unidade à experiência. Sem essa unidade não há um sujeito e o processo histórico seria, de fato, um processo sem sujeito como afirma Althusser. Todavia, mesmo nesse caso não se exclui, necessariamente, certa intervenção da ação humana, desde que concebida como participação indireta sem a forma determinada de um sujeito. Se, de um lado, a subjetividade não pertence a uma realidade independente e diversa daquela do mundo objetivo, porque sua formação se dá na relação dos indivíduos entre si e deles com o mundo, também não há uma realidade objetiva independente da subjetividade ou do pensamento, porque a realidade objetiva é um produto da história e da ação humana. Portanto, fatores objetivos e subjetivos encontram-se entrelaçados. Por tal razão, a subjetividade, como consciência de um determinado momento, aparece sempre dentro de certos limites, pois não há como sair da história para observá-la como objeto separado do sujeito. O fato é que o sujeito em questão não pode mais ver a história de um ponto de vista privilegiado, porque ele se forma e se move dentro dela. É por isso que cada época da história tem seus próprios problemas ou tarefas, ou seja, que não dá para levar para outra época problemas que não são dela. É nesse sentido que Marx disse que toda sociedade só se propõe tarefas que pode resolver, pois essas tarefas só aparecem onde já existem as condições materiais para sua solução. Mas também define o papel das ideologias, portanto, do fator subjetivo, na relação entre as estruturas materiais de produção e as superestruturas ideológicas, ou seja, é a forma pela qual os homens tomam consciência do conflito e o levam até o fim. Portanto, não exclui a iniciativa da ação humana. No entanto, diante do conjunto dessas condições, de fato, não há mais espaço para a noção tradicional ou clássica de um sujeito soberano. Mas, então, não haveria mais a possibilidade de se falar de algum modo de um sujeito? Não haveria na obra de Marx elementos para outra noção de sujeito? Se as dificuldades aparecem no que diz respeito ao aspecto subjetivo, também é verdade que com a obra de maturidade de Marx, especialmente com *O Capital*, a formação da subjetividade e a constituição de um sujeito não podem mais ser consideradas na perspectiva de um processo espontâneo, isto é, como resultado apenas das contradições do sistema vigente. Como observa Finelli, é justamente na obra de maturidade de Marx, isto é, em *O Capital*, que a falta de um tratamento adequado sobre a formação da subjetividade vem à tona. Essa lacuna se torna um sério problema, porque a força propulsora da revolução, anteriormente revelada, não mais aparece como tal. Na referida obra, a categoria trabalho passa a ser analisada como uso da força de trabalho, portanto não mais como categoria neutra. Se não há mais

uma visão neutra das forças produtivas, então não é mais possível a emergência da consciência do processo de ruptura como consequência, pura e simples, da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção. Com isso, uma lacuna, que ainda não era exatamente um problema nas obras que antecederam *O Capital*, se torna agora evidente. A categoria central de sua análise deixa de ser o trabalho e passa a ser o uso da força de trabalho. A partir disso, não é mais possível renunciar a uma análise realmente crítica da tecnologia e dos processos de trabalho nem é possível renunciar a uma crítica da fé no automatismo da história a partir da potência daquele sujeito pressuposto pelos conflitos e contradições (FINELLI, 2013, pp. 2-4). Se com *O Capital* não há mais razão para a confiança num certo automatismo do processo de emancipação, então é necessário redefinir o lugar da formação de uma subjetividade política. Fundamental deve ser a desconfiança em qualquer tipo de automatismo a fim de que se possa elaborar uma prática política mais ativa e sensível às novas formas de exploração do trabalho e da vida em geral, principalmente, numa época em que tudo muda muito rapidamente. O papel de uma crítica atenta às mudanças que se impõem por força da modernização da sociedade é indispensável. Nesse sentido, afirma Read que:

Se alguém tiver a audácia de tentar uma análise da atual conjuntura, uma análise que não se satisfaça simplesmente com a circulação das palavras de ordem do pós-modernismo e da globalização, mas que tente localizar as contradições reais e tensões que animam o presente, então tal análise deve começar a partir da íntima relação entre capitalismo e subjetividade. [...] Isso pode ser visto no modo pelo qual conhecimentos, afetos e gostos têm sido incorporados ao processo de produção. No capitalismo contemporâneo (é difícil hoje em dia manter a denominação 'capitalismo tardio') não são apenas mercadorias que são produzidas e consumidas, mas 'estilos de vida', formas de perceber, pensar e agir. É essa nova realidade que o pensamento crítico deve confrontar e transformar. (READ, 2002, p. 125)

Concluindo, parece claro que, mesmo considerando todas as dificuldades, a questão da subjetividade não pode ser tratada como um assunto secundário. Se fosse, como explicar então o debate que vem de longa data e ainda continua? De qualquer modo, não deixa de ser uma importante tarefa da teoria crítica a busca de novos caminhos para pensar a formação de uma subjetividade autônoma em relação ao *status quo*. Uma tarefa que deve ser sempre realizada de acordo com a dinâmica da história.

## Referências

ALTHUSSER, L. *A Favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, L. A querela do humanismo 2. In: *Crítica Marxista*. N. 14. Tradução de Laurente de Saes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BERLIN, I. *Karl Marx: su vida y su entorno*. Traducción de Alan Rayan. Madrid: Alianza Editorial SA, 2000.

BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1988.

ENGELS, F. *Anti Dühring*. Coleção: Pensamento Crítico. Vol. 9. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FINELLI, R. Karl Marx e Il suo deficit originario. In: *Consecutio Temporum*, nº 5, Roma: Ottobre 2013.

LÖWY, M. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Coleção Debates. Tradução de Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. Ad Feuerbach. In: *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a.

MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007c.

MARX, K. Prefácio à Para a Crítica da Economia Política. In: *Para a Crítica da Economia Política*. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Capital: O processo de produção do capital*. Vol. 1. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: DIFEL, 1982.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. E-book. São Paulo: Editora Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MELO, R. A teoria de emancipação de Karl Marx. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 18, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

READ, J. A fugitive thread: the production of subjectivity in Marx. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, vol. 13, 2002.

**Recebido em:** 21/Jul/2019 - **Aceito em:** 01/Jun/2020.